

INTRODUÇÃO AO ESTUDO DO NOVO TESTAMENTO

Broadus David Hale



E-book digitalizado por: *Michel de Oliveira*
Com exclusividade para:



www.ebooksgospel.com.br/blog/

ANTES DE LER

Estes e-books são disponibilizados gratuitamente, com a única finalidade de oferecer leitura edificante à aqueles que não tem condições econômicas para comprar.

Se você é financeiramente privilegiado, então utilize nosso acervo apenas para avaliação, e, se gostar, abençoe autores, editoras e livrarias, adquirindo os livros.

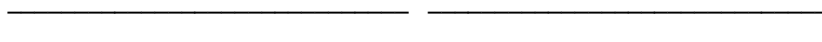
* * * *

*“Se você encontrar erros de ortografia durante a leitura deste e-book, você pode nos ajudar fazendo a revisão do mesmo e nos enviando.”
Precisamos de seu auxílio para esta obra. Boa leitura!*

E-books Evangélicos

Broadus David Hale

INTRODUÇÃO AO ESTUDO DO NOVO TESTAMENTO



Todos os direitos reservados. Copyright © 1983 da JUERP.

225:01

Hal-Int Hale, Broadus David

Introdução ao estudo do Novo Testamento. Tradução de Cláudio Vital de Souza. Rio de Janeiro, Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1983.

453p.

1. Novo Testamento — Introdução. I. Autor. II. Título.

CDD – 225.01

Nº de Código para Pedidos: 21.723

Junta de Educação Religiosa e Publicações
da Convenção Batista Brasileira

Caixa Postal 320 — CEP: 20001

Rua Silva Vale, 781 — Cavalcânti — CEP: 21370

Rio de Janeiro, RJ, Brasil

3.000/1983

APRESENTAÇÃO

Broadus David Hale é natural do estado de Oklahoma, Estados Unidos da América. É detentor dos graus de Bacharel em Artes, pela Universidade do Novo México, em 1954, Bacharel em Divindade e Doutor em Teologia, na área do Novo Testamento Grego, pelo Seminário Teológico Batista de Nova Orleans, em 1957 e 1963, respectivamente.

Foi consagrado ao Ministério da Palavra em 1953. Pastoreou várias igrejas nos Estados Unidos.

Em 1967, foi nomeado missionário ao Brasil, pela Junta de Richmond. Aqui tem tido a oportunidade de servir a várias igrejas, e desde 1969 é professor de Grego e Novo Testamento no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, na cidade do Rio de Janeiro. É também o Diretor do Departamento de Estudos Bíblicos desse seminário. Muitos são os artigos e estudos de sua autoria publicados em O Jornal Batista e outros periódicos da Denominação.

Casou-se com a Sra. Margareth Owens em 1956, de cuja união nasceram duas filhas, Sarah Janetta Hale e Mary Elisabeth Hale, que, criadas no Brasil, residem agora nos Estados Unidos.

O livro Introdução ao Estudo do Novo Testamento, que temos o prazer de entregar ao leitor, é fruto de laborioso trabalho do seu autor, que surgiu da preocupação para com a imperiosa necessidade da publicação de um compêndio de introdução ao Novo Testamento, que viesse preencher a lacuna deixada pelo livro de A. R. Crabtree, Introdução ao Novo Testamento, há tanto tempo esgotado.

Ao escrever esta obra, o autor tinha em mira as classes de nossos educandários teológicos para a preparação de pastores. Espera-se, contudo, que ela seja de grande valia para qualquer pessoa que deseje aprofundar seus conhecimentos no Novo Testamento. Professores da Escola Bíblica Dominical terão também neste livro uma fonte significativa de recursos.

Temos certeza de que qualquer que utilizar esta obra atestará sua importância e erudição, comprovando o seu valor como obra atual, pesquisa séria e bem elaborada, feita com base no mais novo material para a investigação e estudo do Novo Testamento.

Uma palavra de apreciação dirigimos ao Prof. Darci Dusilek. Seu incentivo ao autor, como amigo e colega de magistério, foi de todo meritório para que essa obra viesse a lume.

Departamento de Publicações Gerais

SUMÁRIO

1. O Fundo Histórico do Novo Testamento	6
2. O Cânon e o Texto do Novo Testamento	23
3. O Problema Sinóptico.....	41
4. O Evangelho Segundo Marcos	55
5. O Evangelho Segundo Mateus.....	63
6. O Evangelho Segundo Lucas.....	76
7. O Evangelho Segundo João.....	99
8. Atos dos Apóstolos.....	124
9. Introdução às Epístolas de Paulo	142
10. Epístola de Paulo aos Romanos	150
11. Primeira e Segunda Epístolas de Paulo aos Coríntios.....	162
12. Epístola de Paulo aos Gálatas.....	180
13. As Epístolas da Prisão: Efésios, Filipenses, Colossenses, Filemom.....	191
14. As Epístolas de Paulo aos Tessalonicenses.....	225
15. As Epístolas Pastorais: As Epístolas a Timóteo e a Tito.....	235
16. A Epístola aos Hebreus	247
17. A Epístola de Tiago.....	262
18. A Primeira e a Segunda Epístolas de Pedro e a Epístola de Judas.....	273
19. As Epístolas Joaninas.....	295
20. O Apocalipse.....	309

1

O FUNDO HISTÓRICO DO NOVO TESTAMENTO

Um estudo adequado da Bíblia não pode ser feito sem uma consciência aguda das diferenças nas atitudes e estruturas políticas, culturais e religiosas que existem entre o Velho e o Novo Testamentos. Supor-se-ia, logicamente, um certo desenvolvimento durante os 400 anos que decorreram entre os dois livros; mas as várias mudanças observáveis devem ser explicadas. É necessário, portanto, voltar-se, na história, até o tempo entre os dois Testamentos, a fim de se apreciar mais completamente a situação pressuposta no Novo Testamento.

Algumas coisas que são aceitas como verdadeiras, no Novo Testamento, para as quais é necessária uma explicação, são as seguintes:

1. A situação política (domínio romano, as divisões da Palestina).
2. A dispersão judaica (judeus em cada cidade principal do Império Romano).
3. Uma sociedade urbana.
4. A língua (grego e aramaico; hebraico limitado aos eruditos).
5. Exclusivismo judaico.
6. Ênfase sobre a Tora.
7. O sinédrio.
8. A sinagoga e a escola.
9. Seitas religioso-políticas (saduceus, fariseus, essênios, escribas, zelotes, herodianos, zadoqueus).
10. Literatura extra-canônica (apócrifos e pseudo-epígrafos).
11. Tradição oral.
12. Fim da idolatria.
13. Doutrina explícita da ressurreição.
14. Doutrinas de anjos, demônios, etc.
15. Publicanos e pecadores (**Ame-ha-Aretz**).
16. Filosofia judaico-alexandrina.
17. Interesse no apocalíptico.
18. Samaritanos.
19. Monogamia estrita.
20. Sacerdócio corrupto.
21. Messianismo político.

A abordagem a ser feita, neste estudo do fundo histórico, será ao longo de três linhas: a história política, as instituições e as seitas religiosas, e a literatura do período.

HISTÓRIA

O Velho Testamento encerra-se com os filhos de Israel sob a dominação dos persas. No Novo

Testamento, a Palestina é subserviente aos romanos. A história política que denota esta mudança incide em quatro partes: o período persa, o período grego, o período macabeu ou hasmoneu (o período da independência) e o período romano.

O PERÍODO PERSA (538-331 a.C.)

O reino do norte de Israel havia sido conquistado pelos assírios em 722 a.C. sob a liderança de Sargão. Seus habitantes foram então deportados para a Assíria (II Reis 17:6) e para outras terras conquistadas. Por sua vez, os povos de outras nações conquistadas foram então importados, para povoarem a área conhecida como Samária. A política dos assírios foi tentar destruir todo vestígio de linhagem nacional e, assim, unir todos os povos num só.

Em 612 a.C., os babilônios, liderados por Nabopolassar, destruíram Nínive e conquistaram os assírios. O reino do sul, Judá, caiu nas mãos dos babilônios, sob Nabucodonozor, em 605 a.C., e alguns da família real e líderes abastados foram levados cativos para a Babilônia. Entre estes, estavam Daniel e os três jovens de Daniel 1. Uma curta rebelião em 597 a.C. foi suprimida, servindo de pretexto para outra deportação (incluindo Ezequiel). Uma revolta ainda posterior, conduzida por Zedequias, foi suprimida em 587 a.C., com a destruição completa do Templo e deportação de todos, exceto algumas poucas pessoas pobres, para evitar que o país se tornasse um deserto.

O "cativeiro babilônico" não foi tanto um **cativeiro** como um **exílio**. O propósito das deportações não foi tanto destruir as linhagens nacionais (como foi a política assíria), mas punir aqueles que se opunham ao governo. Permitiu-se aos cativos uma parcela de liberdade, e eles podiam eleger seus próprios líderes em suas comunidades. Muitos desses exilados se tornaram líderes no governo babilônico (Dan. 1:20; 2:48,49; 3:30; etc.), e bem poderosos. Esses exilados estavam começando a encontrar seu ponto **forte** real nos campos da indústria e do comércio. A tendência que se iniciou na Babilônia tornou-se mais desenvolvida nas gerações posteriores, até que, durante os tempos do Novo Testamento, as comunidades judaicas eram primariamente urbanas e comerciais, em vez do **meio** agrícola e pastoral do Velho Testamento.

Durante esse período o nome **judeus** entrou em uso. Ele denotava o povo da nação conquistada de Judá. Os outros termos usados no Velho Testamento para referência aos descendentes de Abraão e Isaque tornaram-se menos usados, e o termo judeus entrou em uso quase que exclusivamente.

Estando tão longe de Jerusalém, e sem ter o Templo de Salomão e o Tabernáculo para cultuar, o povo exigiu dos sacerdotes um modo temporário de retenção do conhecimento de Jeová. Assim, surgiram os grupos de adoradores que se reuniam regularmente para ouvir a lei lida, uma palavra de exortação ou explicação, o cântico de salmos e a recitação das orações. Esses grupos formaram os primórdios da instituição que deveria posteriormente ser conhecida com o nome grego de "sinagoga" ("reunidos juntos"). A intenção, a princípio, era que a sinagoga fosse apenas uma coisa temporária, até que a volta a Jerusalém pudesse ser feita e o Templo, reconstruído. Contudo, a importância da sinagoga como força coesiva na unificação dos judeus numa comunidade foi gradualmente reconhecida e aceita universalmente pelos líderes religiosos. Ela não somente era o meio para ensino da lei e dos profetas, mas também um meio para ajudar os judeus a reterem sua identidade nacional.

Foi durante essa época e através desses grupos que Ezequiel realizou seu maravilhoso ministério. De seu trabalho e profecias, os cativos foram ensinados que a calamidade veio sobre eles por causa da idolatria. Nas sinagogas, isso foi ensinado à tamanha extensão que a idolatria foi

abandonada e não mais era um grande problema para os judeus.

Na sinagoga surgiu a importante função de mestre. Homens com percepções excepcionais na lei foram recrutados para liderarem nessa importante posição. O mestre podia, ou não, ter sido da linhagem sacerdotal. O ensino regular da Torah levou a uma ênfase renovada sobre o sábado, a circuncisão e o jejum. Algumas influências sutis das religiões da Babilônia e da Pérsia foram introduzidas nas instruções religiosas dadas pela sinagoga. Estas podem ser vistas nas doutrinas em desenvolvimento acerca da vida depois da morte, angelologia e demonologia.

Ciro, tendo unido as nações da Média, Lídia e Pérsia, capturou a Babilônia em 538 a.C. e confirmou muitos dos judeus em suas posições, de autoridade governamental (ver Dan. 6:1 e ss.). A política oficial dos persas era permitir o povo deslocado voltar para as terras de seus pais. Por causa dessa política, a restauração de Judá foi possível. Contudo, a maioria dos judeus estava feliz na Babilônia e não desejava voltar. Cerca de 50.000 retornaram, sob a liderança de três homens, em três épocas diferentes. Os que ficaram os apoiaram com doações.

Zorobabel um príncipe da linhagem real de Davi, conduziu a primeira volta em 535 a.C. Após alguma consolidação do poder, foi iniciada a reconstrução do Templo. Sob a pregação de Ageu e Zacarias, o Templo de Zorobabel foi terminado e dedicado em 516 a.C. Inferior em esplendor ao de Salomão, esse Templo existiu até que Herodes, o Grande, iniciou a obra de um maior, em 19 a.C.

Os adversários da reconstrução do Templo eram uma combinação daqueles que foram deixados após as deportações sob os assírios e babilônios — os povos trazidos para povoar o país — e os inimigos anteriores dos dois reinos de Israel e Judá, que, em sua ausência, tiveram oportunidade de estender seus limites de influência. Os descendentes do casamento misto desses grupos foram denominados "samaritanos". Era lógico que esse povo ia opor-se à volta e restauração dos judeus (ver Esd. 4:1 e ss.).

Uma segunda volta ocorreu sob Esdras, em 458 a.C. Uma terceira foi liderada por Neemias, em 445 a.C. Começando com Esdras e continuando através do trabalho de Neemias e Malaquias, foram iniciadas reformas, que deveriam ter resultados de longo alcance. Uma vez que os persas não iriam tolerar a restauração da realeza davídica, o oficial mais alto, politicamente era o sumo sacerdote. Esse homem respondia, de uma maneira geral, ao governador persa. Esse ofício resultou eventualmente em "reis-sacerdotes". Igualmente, era necessário obter a aprovação do governador persa para eleger-se o sumo sacerdote.

No final do Velho Testamento, Eliasibe era o sumo sacerdote (445-430 a.C.). Seu sucessor, Jeoiada (430-405 a.C.), teve dois filhos, Jonatã e Josué. Próximo à morte dos pais, ambos os filhos disputaram abertamente pelo ofício. O governador persa, Bagoses, foi persuadido a aprovar Josué, embora Jonatã fosse o herdeiro legal, de acordo com a lei de Moisés. Como resultado, Josué foi morto por seu irmão entre os muros do templo. O governador persa indignou-se e se moveu contra Jerusalém. Contudo, ele ficou satisfeito pela arrecadação de um imposto contra os sacrifícios do Templo durante os sete anos seguintes.

Jonatã, sumo sacerdote de 405-359 a.C, também teve dois filhos (Jadua e Manasses). Jadua foi o sucessor no sumo sacerdócio e distinguiu-se por guardar com zelo as reformas e instituições, conforme restauradas por Esdras e Neemias. Não podendo exercer o ofício ocupado por seu irmão, Manassés casou-se com a filha de Sambalate, o horonita. Esse tipo de casamento era fortemente condenado por todos os judeus fiéis. Removido do sacerdócio, Manassés viu seu sogro desejando construir um templo rival no monte Gerizim. Manassés seria o sumo sacerdote e todos os

samaritanos iriam adorar lá. Muitos judeus renegados também adorariam ali. Dessa maneira o cisma entre os judeus e os samaritanos foi alargado.

Durante todo o período persa, os judeus foram excepcionais em sua lealdade ao rei persa. Isto pode ter ocorrido porque havia mais judeus na Babilônia do que na Palestina. Somente cerca de 50.000 judeus haviam voltado à sua terra natal durante esses duzentos anos. Muitos dos judeus tinham altas posições de autoridade e alguns desfrutavam de grande riqueza. Mesmo uma judia tornou-se a esposa do rei (Est. 2). Esses judeus que estavam na Babilônia exerceram uma influência muito grande sobre seus patrícios na Palestina, através de seus poderes políticos e suas contribuições financeiras.

O PERÍODO GREGO (331-167 a.C.)

Em 336 a.C., quando Jadua era o sumo sacerdote, Filipe II da Macedônia foi assassinado quando fazia planos para invadir a Pérsia. Seu filho, Alexandre, sucedeu-o com a idade de 20 anos. Ele uniu toda a Macedônia e a Grécia e, em 334 a.C., atravessou o Helesponto, para libertar as colônias gregas da Ásia Menor. Com apenas 35.000 homens, Alexandre derrotou três generais de Dario III, em Granico, em 334 a.C., após passar uma noite sem dormir e ter tido uma visão de um ancião, que o aconselhava a continuar sua luta contra os persas. No ano seguinte, 333 a.C., Alexandre outra vez derrotou um grande exército em Issus. Somente após esta vitória Alexandre se pôs a sonhar com a conquista do mundo.

Atravessando ele os montes Tauros, distrito após distrito caiu diante do exército grego. Josefo tem uma interessante história do encontro de Alexandre com Jadua. Alexandre disse que Jadua era o homem do sonho. Por esta razão, os judeus foram tratados com respeito e obtiveram muitas das mesmas vantagens dos gregos. Parece que Manassés também recebeu a aprovação de Alexandre na construção do templo no monte Gerizim. Foi a política de Alexandre fazer amigos dos conquistados sempre, quando e onde possível.

Depois de conquistar o Egito, Alexandre partiu para o leste, contra Dario. Em Guagâmela (Arbela), em 4 de outubro de 331 a.C., Alexandre derrotou o exército inteiro dos persas e Dario III foi morto (provavelmente por um de seus próprios homens). Alexandre quis ir mais para o leste, mas seus generais e exército recusaram-se a cruzar o rio Indo. Estabelecendo-se na Babilônia, Alexandre organizou seu império em satrápias. Cada uma destas era uma colônia de gregos, geralmente constituída seus soldados. Através deste tipo de colonização e inter-relação com os nativos, a cultura e a língua gregas começaram a espalhar-se através do Império.

Alexandre morreu em 323 a.C., com a idade de 32 anos. Sua maior consecução não é considerada ser seu gênio militar (por grande que fosse). Ele é lembrado principalmente por sua qualidade de estadista. Ele é responsável pela fusão do Ocidente com o Oriente. Derrubando a parede que estava entre o Oriente e o Ocidente, ele foi capaz de abrir as portas do comércio. Através da propagação do idioma grego, a língua franca, o mundo capacitou-se para a comunicação. A cultura grega quebrou as barreiras raciais, sociais e nacionais. A miscigenação das raças estimulou um espírito de cosmopolitismo, um sincretismo religioso e um interesse no indivíduo. A duradoura contribuição de Alexandre para a civilização mundial dificilmente pode ser sobrestimada ou imaginada.

1. Os Ptolomeus e o Egito (321-198 a.C.) — Depois da morte de Alexandre, o Império caiu nas mãos de seis de seus generais. Laomedon tomou posse da Síria, Ptolomeu Lagus (Soter) recebeu o Egito, e a Babilônia caiu nas mãos de Seleuco. Os outros três tinham a ver com os judeus. Dentro

de dois anos, Ptolomeu e Seleuco derrotaram Laomedon, e os dois generais dividiram o território da Síria. A Palestina ficou sob o controle de Ptolomeu.

Alexandria, planejada por Alexandre e seu arquiteto, tornou-se a capital e logo o centro liderante da cultura grega. Soter iniciou uma biblioteca que, na época de seu filho Ptolomeu Filadelfo (285-277 a.C.), tornou-se a maior do mundo antigo. Desejando ter uma cópia, em sua biblioteca, de cada livro conhecido (traduzido para o grego), Filadelfo solicitou o sumo sacerdote Eleazar para providenciar a tradução das Escrituras hebraicas. A tradução resultante, a Septuaginta (LXX), tornou-se as Escrituras para a comunidade judaica de fala grega.

Durante esse período, a Palestina estava experimentando uma helenização gradual e pacífica. Ela foi exposta à atração do modo de vida grega na língua, na arte, no comércio, na liberdade e na alegria de seus festivais e jogos. Houve uma dispersão voluntária pelo mundo grego afora. A política dos Ptolomeus era conceder aos judeus direitos civis iguais aos dos macedônios.

2. Os Selêucidas e a Síria (198-167 a.C.) — Durante todo o tempo da dominação ptolomaica na Palestina, os reis selêucidas da Síria estiveram olhando gananciosamente a área rica em ferro e outros metais. Os judeus da Palestina eram um "futebol" político entre os dois países poderosos. Devido a casamentos mistos e complicações políticas, Antíoco III (o Grande) marchou contra Ptolomeu Epifânio, em 198 a.C. Na Batalha de Panéias, o exército egípcio, sob a liderança de Escopas, foi derrotado. Os judeus parece terem recebido Antíoco de braços abertos.

Em 192 a.C., ocorreu um evento que iria ter implicações políticas de longo alcance. As duas grandes ligas gregas, sempre em guerra uma com a outra, convidaram os sírios e os romanos a tomarem partido. Este é o primeiro aparecimento dos romanos como potência mundial. Em 190 a.C., na Batalha de Magnésia (entre Sardes e Esmirna), os romanos, sob a liderança de Cornélio Cipião (Scipio Asiaticus), derrotaram Antíoco. Ele teve que pagar uma indenização tremenda, entregar sua marinha e elefantes de guerra, enviar um filho como refém para Roma, desistir de todos, exceto dez, de seus navios mercantes (e não construir mais), e não devia fazer guerra contra nenhum dos aliados de Roma. Ao tentar levantar fundos para a dívida, ele recorreu ao roubo dos templos de seu Império. Em uma de suas viagens, na parte oriental de seu território, os guardas e sacerdotes do templo o mataram (187 a.C.).

Seleuco IV herdou o trono e a grande dívida de seu pai. Ele seguiu uma política mal orientada em seu tratamento com os judeus. Como resultado, seu tesoureiro, Heliodoro, assassinou-o em 175 a.C. e tentou tomar o trono. Contudo, o irmão de Seleuco, que havia sido enviado a Roma como refém, retornou a Antioquia a tempo de se apoderar do trono.

Antíoco IV (Epifânio) passara doze anos em Roma como refém. Ele foi saturado com a cultura grega e o legalismo romano. Ao voltar, determinou unificar o Império, estabelecendo o politeísmo grego como religião estatal. Ele não iria tolerar nenhuma oposição aos seus planos. O único curso de ação, para ele, era forçar o povo, por todo o seu domínio, a aceitar a cultura grega. Através do sumo sacerdócio corrupto, em Jerusalém, os judeus mais influentes a princípio estavam bem simpáticos à helenização.

Sob o pretexto de resolver um problema de casamento (a irmã era casada com Ptolomeu), Antíoco invadiu o Egito em 169-8 a.C. Jerusalém soube que ele fora morto e a cidade ardeu de exultação. Houve também alguma disputa sobre duas facções, que tentavam conseguir o sumo sacerdócio. Antíoco soube dessa disputa e, pensando que a Palestina estava em revolta contra ele, voltou e, entrando em Jerusalém, matou 40.000 e roubou o santuário. Retornando ao Egito, para prosseguir sua conquista ali, ele encontrou Laenus, o embaixador romano. O Egito era um aliado de

Roma.

Forçado a deixar o Egito em vergonha e ignomínia, Antíoco voltou para casa através da Palestina. Ele culpou os judeus por sua falha em tomar o Egito. Mais uma vez entrando em Jerusalém, ele sacrificou um porco no altar, um altar dedicado a Zeus foi colocado no Templo e as cópias da lei foram confiscadas e destruídas. A pena por se ter uma cópia da lei e praticar-se a circuncisão era a morte. Qualquer observância do sábado foi declarada ilegal. No mês de dezembro de 168 a.C., o sacrifício do Templo cessou. A "abominação da desolação" referida em Daniel 9:27 ocorreria.

O PERÍODO MACABEU OU HASMONEU (167-63 a.C.)

A princípio a resistência dos judeus foi somente passiva. A medida que a perseguição aumentava em intensidade e os fogos da adoração de Deus queimavam cada vez mais baixo, iniciou-se a resistência ativa. A liderança para a organização da resistência ativa começou com um sacerdote, na cidade de Modin, situada entre Jerusalém e Jope. Matatias era da linhagem de um certo Asamoneu ou Chasmon (Hasmon). É deste último nome que a família tirou seu nome, hasmoneu. Estando avançado em idade, Matatias teve cinco filhos: João, Simão, Judas, Eleazar e Jonatã. Judeus de toda a Palestina, insatisfeitos com as políticas de helenização de Antíoco Epifânio e o sacerdócio corrupto, vieram a responder à chamada às armas. Muito antes, os hasidim ou assideus (zelotes da lei) uniram-se a Matatias. Após um ano e a morte do pai, a liderança do exército passou a Judas, Simão servindo como conselheiro principal. Judas provou ser um general capaz e levou o nome de Macabeu ("Martelador"). Depois de uma série de brilhantes vitórias, ele entrou em Jerusalém e rededicou o Templo, em 25 de dezembro de 165 a.C.

Não contente com simplesmente uma forma de liberdade religiosa em Jerusalém, Judas quis conseguir a liberdade política igualmente. Seus seguidores devotos (os hasidim), contudo, se opuseram a este plano ambicioso e o abandonaram. Com apenas 600 em seu exército, Judas foi morto na Batalha de Elasa, em 161 a.C. Muitos judeus sentiram-se ofendidos quando Judas apelara a Roma por ajuda (I Mac. 8:17-32).

Jonatã, irmão de Judas, tornou-se o líder da revolta, e, numa série de brilhantes manobras políticas, foi designado sumo sacerdote, e os judeus receberam liberdade religiosa. Mediante a morte de Jonatã, Simão, o filho mais velho de Matatias, assumiu a liderança e o sumo sacerdócio. Em 142 a.C., a astuta política diplomática de Simão foi recompensada com independência política completa.

De 142 a.C. a 63 a.C., a nação judaica esteve mais uma vez independente. Os príncipes que se seguiram a João Hircano I (filho de Simão) não tinham o espírito de patriotismo corajoso e auto-sacrificial que havia marcado os antigos macabeus, e eles se degeneraram em procuradores de posição e intriga política dentro da família. Irmão contra irmão, filho contra mãe, até no final de uma disputa, foi apelado à força romana e, com a intervenção dos romanos, a nação judaica tornou-se uma província romana.

O PERÍODO ROMANO (63 a.C. — 135 d.C.)

1. Sob Herodes, o Grande (63-4 a.C.) — Com a morte da rainha Alexandra Salomé, em 69 a.C., tanto o poder político como o religioso passaram para as mãos de um filho muito brando, João Hircano II. Seu irmão, Aristóbulo II, era muito ambicioso. Hircano foi persuadido a desistir do trono, mas reteve o ofício de sumo sacerdote. Aristóbulo logo cobiçou essa posição também. Antípater, um idumeu e conselheiro de Hircano, viu uma oportunidade de jogar um irmão contra o outro. Tomando

o partido do irmão mais fraco, ele persuadiu Hircano que sua vida estava em perigo, e, assim, foi feito apelo a Pompeu, general romano. Em 63 a.C., Pompeu entrou em Jerusalém e decidiu em favor de Hircano. Contudo, a Judéia ficou sob o controle romano, e Antípater foi designado procurador, e Hircano, como sumo sacerdote. Antípater designou seu filho Fasaél, governador da Judéia, e seu filho Herodes, governador da Galiléia.

Após a morte de Antípater e Fasaél, Herodes recebeu de Antônio e Otávio, em 40 a.C., o título de "Rei dos Judeus". A nação da Judéia, contudo, ainda era uma parte da província romana da Síria. Hircano II permaneceu como sumo sacerdote por um certo tempo, mas finalmente foi despedido (depois que Herodes casou-se com sua neta Mariamne), e este ofício tornou-se outra vez sujeito ao maior arrematador.

Herodes, o Grande, foi um intermediário eficaz entre os romanos e os judeus. Embora os judeus o odiassem, por ser um estranho e estar sob os romanos, Herodes persuadiu estes a concederem vários privilégios àqueles. Ele manteve a nação em paz com Roma. Tentando ganhar o apoio dos judeus, Herodes entrou num ambicioso programa de construção, eliminou os bandos errantes de salteadores, e, em geral, trouxe prosperidade à Judéia. Ele era, contudo, um homem muito ciumento e cheio de suspeitas. Um de seus maiores empreendimentos foi a reconstrução do Templo, iniciada em 19 a.C., e ainda estava em progresso 46 anos mais tarde (João 2:20).

A vida familiar de Herodes foi muito infeliz e cheia de intrigas entre suas dez esposas, seus filhos e seus próprios irmãos e irmãs. Quando ele morreu, havia feito e mudado sua vontade várias vezes. Alguns de seus filhos ele matou, bem como a sua amada Mariamne. Foi durante seu reinado e por causa de preocupação ciumenta por sua posição que ele ordenou a matança das crianças ao redor de Belém, após o nascimento de Jesus.

2. Sob os Procuradores (4 a.C. — 70 d.C.) — Como seus herdeiros não puderam controlar a Judéia, esta passou para o governo romano direto, através dos odiados **procuradores**. De 6 a 66 d.C., não menos que 14 homens foram enviados à Judéia para governar os negócios. Geralmente esses homens eram aqueles com quem o imperador romano tinha uma dívida. Era uma posição lucrativa, e esses homens estavam mais interessados em se tornarem ricos do que em serem bons governadores. De tempos em tempos os judeus expressavam sua insatisfação e os choques inevitáveis surgiam. Esses grupos reacionários aumentaram em número a tal ponto, e os procuradores se tornaram tão implacáveis em suas políticas, que a revolta aberta irrompeu-se em 66 d.C. Este foi o começo da Guerra Judaico-Romana de 66-70 d.C. Jerusalém foi tomada pelos romanos, sob a liderança de Tito, o Templo destruído, e o sacrifício ordenado por Moisés foi cessado até o dia presente. A nação judaica cessou de ser uma nação, e o judaísmo sofreu um golpe tremendo.

DESENVOLVIMENTOS RELIGIOSOS

O Novo Testamento demonstra uma marcante diferença na atmosfera religiosa, em comparação com a do Velho Testamento. Isto é visto nas várias instituições, grupos e pela ênfase na tradição oral.

INSTITUIÇÕES

1 A Sinagoga — Embora a tradição judaica afirme que a sinagoga teve origem mosaica, ela parece ter começado a existir durante o período babilônico ou persa. Até o tempo do exílio, a

adoração e a instrução religiosa judaicas centralizam-se em torno do Tabernáculo ou do Templo de Salomão. Na Babilônia, a instrução religiosa foi prosseguida pelos sacerdotes e levitas, numa tentativa de conservar o conhecimento de Jeová vivo. Esses locais de adoração e instrução tornaram-se conhecidos como "sinagogas"; a palavra é grega e significa "reunidos juntos". O propósito nunca incluía a idéia de se oferecer sacrifícios, o que poderia ser feito somente no Tabernáculo ou no Templo. Alguns estudiosos acham que os fariseus usavam a sinagoga como um meio de obter a lealdade dos saduceus e adorarem no Templo (T.C. Smith, **The Religious and Cultural Background of the New Testament**, p. 10).

A administração da sinagoga cabia a um grupo de anciãos (Zezenim ou *arxontej*), um dos quais foi eleito seu presidente (*arxhsunagogo/j* ou **Sheliach**). Era necessário ter-se pelo menos dez homens numa comunidade antes que uma sinagoga pudesse ser organizada. A função do presidente era manter a ordem durante as reuniões e escolher o orador para o culto do sábado. Um auxiliar (**Chazzam**) era designado para estar a cargo da construção e do manuseio das Escrituras. Parece que gradualmente a ele foi transferida a responsabilidade do ensino.

A adoração na sinagoga foi desenvolvida de acordo com o modelo do culto do Templo e nas mesmas horas, no sábado: a terceira, a sexta e a nona. Posteriormente os cultos eram realizados na segunda e terça, bem como no sábado. As pessoas entravam, curvando-se para a parede do lado ocidental, onde as Escrituras estavam contidas num gabinete chamado a "arca". Fazia-se uma oração e depois eram cantados salmos. O auxiliar abria a "arca" e reverentemente removia as Escrituras, entregando-as ao presidente. Em seguida à leitura das Escrituras, durante a qual todos ficavam de pé, o presidente sentava-se e iniciava uma exortação, à luz da passagem lida. Frequentemente, ele pedia, a algum visitante ilustre, para fazer essa "pregação". Depois as Escrituras eram recolocadas na "arca", em seguida sendo proferidos salmos e orações, e depois uma bênção era pronunciada.

Por toda a diáspora judaica, sempre que havia homens suficientes, eram instituídas sinagogas. Muitas cidades tinham várias sinagogas, para dar conta do vasto número de judeus naquelas áreas. Estima-se que Jerusalém, durante a época do Novo Testamento, tinha cerca de 500. Por esta razão, os missionários cristãos puderam ter acesso à maior parte do Império Romano. Eles, especialmente Paulo, iniciavam seu trabalho, sempre que possível, dentro da comunidade judaica e da sinagoga.

2. **O Templo** — Com o retorno do primeiro grupo de exilados, foi iniciado o trabalho da construção do Templo. Na realidade, este foi o propósito primordial para alguns que retornaram. Os que permaneceram na Babilônia deram apoio financeiro para o retorno, a fim de que o Templo fosse construído. Sob a pregação de Ageu e Zacarias, o Templo (conhecido como o Templo de Zorobabel) foi terminado e dedicado em 516 a.C. Com alguns poucos acréscimos, para aumentar as áreas de reunião, o Templo de Zorobabel durou até a época de Herodes, o Grande. Tentando obter o favor dos judeus, Herodes iniciou a construção de um templo que iria exceder em beleza o de Salomão. Com a construção iniciada em 19 a.C., o pórtico, o lugar santo e o santo dos santos foram terminados em um ano e meio (ver Josefo, **Antigüidades dos Judeus** — xv. 11.6), mas a estrutura inteira não foi terminada até 65 d.C., cinco anos antes de sua destruição pelas legiões romanas, na Guerra Judaico-Romana de 66-70. Foi nesse Templo inacabado que, segundo João, Jesus fez tantos milagres e deu ao mundo tantos ditos maravilhosos.

3. **O Sinédrio** — Quando Esdras e Neemias trabalhavam em Jerusalém, eles fizeram o povo fazer pacto de que iria viver por um código externo de regras baseadas, diziam eles, na lei de Moisés. Quando Esdras e Neemias morreram, esta responsabilidade de instrução passou a um grupo de pessoas denominadas **sopherim** ou a "Grande Sinagoga". Este grupo durou cerca de 400 a 200 a.C. Este grupo foi o precursor do sinédrio. Seus sucessores, como mestres da lei, foram os **zugotes** (200

a.C. — 10 d.C.), que, por sua vez, foram sucedidos pelos **tanains** (10 a 200 d.C.) e pelos **amorains** (220-500 d.C.).

Foi para o final da época da "Grande Sinagoga" que o termo **sinédrio** (*sune/drion*) entrou em uso. Ele executava a função da suprema corte dos judeus, sendo o sumo sacerdote o presidente. A tradição remonta suas origens ao conselho mencionado em Números 16:16. É verdade que, na história de Israel, os anciãos funcionaram como os corpos judiciários, legislativo e executivo da nação. Houve períodos de grande influência e poder, bem como períodos de quase completa sujeição ao poder dominante. Sob Herodes, o Grande, o sinédrio esteve sem força; mas, no tempo de Jesus, o sinédrio exerceu grande autoridade, excetuando-se-lhe apenas aquelas questões que envolveriam a política e jurisdição romanas. Ele poderia passar a sentença de morte, mas somente com a aprovação do governador romano a sentença poderia ser executada.

O conselho tinha setenta e um membros (pelo menos), encabeçados pelo sumo sacerdote. A maior parte dos membros era da linha sacerdotal e, portanto, do partido saduceu. Foi arranjado lugar, contudo, para fariseus abastados e bem conhecidos, especialmente os grandes rabis. A partir da tradição rabínica, parece que este corpo tinha o poder de legislar regras de conduta para todos os judeus, em todo lugar. Por causa de seu prestígio, suas decisões eram honradas por toda a dispersão judaica.

GRUPOS RELIGIOSOS

O Novo Testamento observa a presença de partidos religiosos que eram desconhecidos no Velho Testamento. A fonte principal de informação é encontrada nas obras de Flávio Josefo. Em dois de seus livros, **As Guerras dos Judeus** (II, viii, 1-4) e **As Antigüidades dos Judeus** (XIII, v. 9), ele escreve acerca de quatro desses partidos: fariseus, saduceus, zelotes e essênios. Para nossos propósitos, os herodianos e os zadoqueus devem ser acrescentados. Os samaritanos já foram mencionados.

1. **Fariseus** — O grupo maior e mais importante é o chamado os fariseus. A palavra em si significa "separatistas", tendo sido, provavelmente, aplicada como expressão de escárnio aos oponentes. Eles fizeram seu primeiro aparecimento definido como um grupo com este nome durante a época de João Hircano I. Alguns estudiosos dizem que o termo foi pela primeira vez usado quando alguns judeus piedosos "se separaram" de Judas Macabeu, depois de 165 a.C. É mais provável que eles foram os sucessores dos "hasidins", que se haviam empenhado em "separar-se" do pecado, e na "separação" (interpretação) das Escrituras, durante as reformas de Esdras e Neemias.

Seja qual for sua origem, os fariseus foram o resultado final do movimento que teve seus primórdios com Esdras, intensificado pelos **hasidins**, sob os sírios e romanos. Eles representam aquela tendência, no judaísmo, que sempre reagiu contra dominadores estrangeiros, mantendo o exclusivismo judaico e a lealdade à tradição dos pais. Pouco se interessavam no poder político, mas se tornaram os mentores políticos de Israel. Eles tinham maior controle sobre o povo do que os saduceus, que eram mais abastados e politicamente poderosos. Controlavam a sinagoga, e só eles sobreviveram à Guerra Judaico-Romana de 66-70.

Devido à sua profunda reverência para com os ideais nacionais e religiosos judaicos, e devoção aos mesmos, os fariseus se opuseram à introdução das idéias gregas, e não deixou de ser natural que se tornassem o partido reacionário. Para eles, as coisas velhas eram as únicas coisas boas. Num desejo sincero de tornar a lei praticável dentro do mundo greco-romano em mudança, os fariseus aderiram ao sistema da tradição dos pais. Começando com as Escrituras, eram feitas

interpretações para se ajustar uma situação existente ou combater um erro em teologia. Nas tentativas de responder a problemas levantados por religiões intrusas, muitas idéias dormentes no Velho Testamento foram desenvolvidas e aumentadas. Entre essas doutrinas desenvolvidas durante esses 400 anos estão a ressurreição dos mortos, os demônios, os anjos e a esperança messiânica.

Para o fariseu, a tradição oral suplantou a lei. Este era o principal ponto em que divergiam dos saduceus, que não viam nenhuma necessidade de alterar-se a lei. Os fariseus diziam que as finas distinções das tradições orais eram para facilitar o cumprimento da lei sob novas condições e tornar virtualmente impossível pecar-se. Eles também colocavam uma forte ênfase sobre a providência divina nos assuntos do homem.

2. **Saduceus** — Embora a origem da seita esteja perdida na obscuridade, o nome pode ter-se derivado de um certo Zadoque, que sucedeu Abiatar como sumo sacerdote durante os dias de Salomão. Pode ter vindo da palavra hebraica "zoddikim", que significa "os justos". Os saduceus gabavam-se de sua fidelidade à letra da lei mosaica, em contradistinção à tradição oral. Este era o partido da aristocracia e dos sacerdotes abastados. Eles controlavam o sinédrio e qualquer resquício de poder político que restava. Eram os colaboracionistas, a tendência que favorecia o poder estrangeiro e que se alinhava com ele pelo poder. Também controlavam o templo. O sumo sacerdote era sempre o líder deste grupo. Era um grupo fechado e não procurava prosélitos, como o faziam os fariseus.

Teologicamente conservadores (diziam), limitavam o cânon à Torah ou Pentateuco. Rejeitavam as doutrinas da ressurreição, demônios, anjos, espíritos, e advogavam a vontade livre, em lugar da providência divina. Este grupo não sobreviveu à Guerra Judaico-Romana de 66-70.

3. **Zelotes** — Os zelotes representavam o desenvolvimento na extrema esquerda entre os fariseus. Estavam interessados na independência da nação e sua autonomia, ao ponto de negligenciarem toda outra preocupação. Segundo Josefo, o fundador foi Judas de Gamala, que iniciou a revolta sobre o censo da taxaço, em 6 d.C. Seu alvo era sacudir o jugo romano e anunciar o reino messiânico. Eles precipitaram a revolta em 66 d.C, que levou à destruição de Jerusalém em 70. Simão, o zelote, foi um dos apóstolos.

4. **Essênios** — Estes representavam o desenvolvimento na extrema direita entre os fariseus. Eram uma ordem distinta, na sociedade judaica, mais que uma seita dentro dela. Sendo o elemento mais conservador dos fariseus, eles enfatizavam a observação minuciosa da lei. Formavam uma comunidade ascética ao redor do Mar Morto, e viviam uma vida rigidamente devota. Eram a sobrevivência dos **hasidins** mais estritos, influenciados pela filosofia grega. A partir dos documentos de Qumram, parece que eles aguardavam um messias que iria combinar as linhagens real e sacerdotal, numa estrutura escatológica. Este grupo não é mencionado em o Novo Testamento.

5. **Herodianos** — Os saduceus da extrema esquerda eram conhecidos como os herodianos. Tirando o nome da família de Herodes, eles baseavam suas esperanças nacionais nessa família e olhavam para ela com respeito ao cumprimento das profecias acerca do Messias. Eles surgiram em 6 d.C, quando Arquelau, filho de Herodes, o Grande, foi deposto, e Augusto César enviou um procurador, Copônico. Os judeus que favoreciam a dinastia herodiana eram chamados "herodianos". Este grupo é mencionado em Mateus 22:16 e Marcos 3:6; 12:13.

6. **Zadoqueus** — Na extrema direita dos saduceus estava o grupo conhecido como os zadoqueus. Embora não mencionados em o Novo Testamento, este grupo é importante, porque mostra outra tendência entre os saduceus, talvez dando uma chave quanto à sua origem. Em 1896,

um fragmento de um documento foi encontrado numa sinagoga no Cairo. Publicado em 1910, com o título **Fragmentos de uma Obra Zadoquita**, este termo entrou em todas as discussões acerca do judaísmo sectário. A descoberta de outros documentos na comunidade de Qumram, do Mar Morto, sugere alguma relação entre os zadoqueus, os essênios e a comunidade de Qumram. Um movimento de reforma foi iniciado entre os sacerdotes (filhos de Zadoque), entre os saduceus, durante o início do segundo século a.C. Quando a reforma fracassou, eles foram para Damasco e estabeleceram uma comunidade sob um novo conjunto de regulamentos, denominado "o novo concerto". Alguns posteriormente voltaram como missionários para sua terra natal e depararam com amarga oposição por parte dos fariseus e saduceus. Alguns, então, encontraram seu caminho em direção às comunidades ao redor do Mar Morto. Eram missionários fervorosos, em busca de um mestre de justiça que chamasse Israel de volta ao arrependimento e apareceria no advento do Messias. Eles aceitavam toda palavra escrita, mas rejeitavam a tradição oral. Eram muito abnegados na vida pessoal e leais aos regulamentos da pureza levítica. Deram grande ênfase à necessidade de arrependimento.

TRADIÇÃO ORAL

A tradição oral teve seus primórdios com a nova ênfase colocada na lei (escribismo) por Esdras, o escriba, por volta de 458 a.C., no período persa. Todavia, os judeus afirmavam popularmente que ela remontava ao próprio Moisés. Ele, diziam eles, a recebera de Deus ao mesmo tempo que a lei escrita, mas com instruções para não escrever a lei oral. A lei oral (ou tradição dos pais) não cresceu da noite para o dia, mas desenvolveu-se através de várias gerações, à medida que surgiam perguntas acerca da lei escrita. Constituíam-se de interpretações rabínicas da Torah para situações específicas. A "exegese" da primeira geração foi conhecida como "haggadah". Esta era apenas uma opinião dada a uma pergunta. Durante as gerações seguintes, se as perguntas vinham novamente à tona e se o comentário **hagadaico** pudesse ser lembrado, a interpretação, então, tornava-se "halachah" e igual à lei escrita. Tudo isto era feito de memória e passado de geração para geração, pelos rabis e pelos escribas.

Naturalmente, apareceram diferenças nas interpretações, à medida que o tempo passava. E havia escolas diferentes. No primeiro século antes de Cristo, dois fariseus influentes estavam nas extremidades opostas do espectro teológico. Hillel, avô de Gamaliel de Atos 5:34, era liberal em seus pronunciamentos, e Shammai era muito estrito e legalístico. O Talmude babilônico registra 316 controvérsias entre estas duas escolas de posição teológica.

Após a destruição de Jerusalém em 70 d.C., os fariseus foram para Jâmnia e iniciaram a tarefa de escrita da tradição dos pais. O processo de codificação ocorreu entre 70 e 200 d.C. A obra acabada é chamada o **Mishnah**. Fez-se, então, um comentário sobre o **Mishnah**. Este é chamado o **Gemarah**. Estes dois foram combinados em uma obra completa, com o nome de **Talmude**. Este foi publicado em duas edições: o Talmude palestino (terminado pelo final do quarto século) e o Talmude babilônico (terminado pelo final do quinto século, e melhor organizado).

LITERATURA

Muitos tipos de literatura foram escritos pelos judeus durante a época do período interbíblico: história, ficção, sabedoria, gêneros devocional e apocalíptico. A maior parte desses escritos perdeu-se, e o que sobreviveu se fez através de judeus cristãos, pois os judeus procuraram destruir todos os "livros de fora". Foi costumeiro agrupar-se esses escritos em duas classificações, conhecidas como Apócrifos (aqueles juntados com o Velho Testamento, em vários manuscritos da Septuaginta) e os

Pseudo-epígrafos (aqueles escritos durante o período, mas não juntados à LXX).

O cânon encerrado do Velho Testamento foi formado por estágios, e não se completou até após a Guerra Judaico-Romana (66-70 d.C), quando se tornou evidente que o cristianismo e o judaísmo haviam-se definidamente separado, com nenhuma esperança de reconciliação. Os judeus farisaicos mudaram-se para Jâmnia e voltaram ao estudo da Torah com o novo propósito de reedificar o judaísmo. Eles não tolerariam nenhum outro escrito como tendo até mesmo igualdade aproximada com o Livro Sagrado. Só reconheciam os livros escritos em hebraico e aramaico antes do final do período persa. Eles então destruíram todos os originais semíticos, de toda a literatura extra-canônica. Os livros que sobreviveram foram preservados pelos cristãos. Os cristãos, contudo, desde o princípio reconheceram os "livros de fora" como não sendo parte das Sagradas Escrituras. O Concílio de Trento (1546), ao colocar a tradição em igual autoridade com o cânon aceito do Novo Testamento, declarou onze desses "livros de fora" como sendo genuínos.

Alguns desses livros têm grande valor histórico; outros são clássicos devocionais; uns são interessantes; outros, definidamente, são invenções. Tanta coisa, nessa literatura, é abertamente supersticiosa e fora de harmonia com o restante das Escrituras, que não pode ser admitida como sendo inspirada. Pode ser lida proveitosamente, mas não deve ser usada como autoridade em doutrina. A classificação a seguir é para dar uma pequena introdução a esse corpo de literatura.

HISTÓRICA

Esta matéria é, historicamente, a mais confiável do período. Há, contudo, tantos erros gritantes, que foi rejeitada como literatura inspirada.

I Esdras — Às vezes chamado III Esdras, porque na LXX os livros canônicos de Esdras e Neemias são chamados Esdras A e B. A Vulgata chama o Esdras canônico, I Esdras, Neemias, II Esdras e este livro, III Esdras. Há ainda outro livro chamado IV Esdras. Esta obra segue a narrativa bíblica de II Crônicas 35 até Esdras e Neemias. A seção 3:1-5:6 supostamente é uma renarração da construção do templo. As narrativas históricas dos reis persas estão invertidas. Devido à semelhança com outros escritos, a data mais lógica da escrita é de 200 a 150 a.C.

I e II Macabeus — Esta última obra refere-se aos sofrimentos dos judeus sob Antíoco (176-171 a.C.). A outra (II Macabeus) é mais extensa e é uma história dos judeus desde Antíoco até a morte de Simão (175-135 a.C.). I Macabeus é a fonte primária para a história desse período. II Macabeus preocupa-se mais com a religião judaica do que com a história. Ambos foram escritos no final do segundo ou no início do primeiro século antes de Cristo.

FICÇÃO

Estas obras são o que seria denominado hoje ficção histórica. Esta ficção, colocada numa estrutura histórica, era usada para propósitos didáticos. Era propaganda judaica para impressionar lições éticas, religiosas e patrióticas.

Tobias — Escrito este livro no final do terceiro ou início do segundo século antes de Cristo, supõe-se que os eventos ocorreram durante o oitavo século. Representa um alto tipo de piedade e ética judaicas. Ê colocada ênfase na obediência filial, sepultamento dos mortos, anjos, demônios e axiomas morais e éticos. A proeminência do ensino contra casamento misto é também observada. O autor não parece ser um judeu da Palestina. Ele descreve as variadas aventuras dos judeus no exílio como sendo um deles.

Judite — Esta obra retrata o patriotismo e devoção judaicos próprios. Provavelmente foi escrita por volta do início do segundo século antes de Cristo. O cenário é da época dos assírios, com Nabucodonozor sendo seu rei!

Epístola de Jeremias (Jeremias) — Teve como finalidade expor a insensatez da idolatria durante a época da helenização dos judeus, tendo sido escrita por volta da mesma época de Tobias (225-175 a.C.).

III Macabeus — Enfatiza a providência de Deus durante os tempos da perseguição sob os Ptolomeus do Egito. Relata como Ptolomeu foi miraculosamente repellido em seu esforço de entrar no Templo. Foi escrito por um judeu de Alexandria durante o primeiro século antes de Cristo.

Carta de Aristeas — Supostamente escrita por um gentio que ajudou a iniciar a tradução das Escrituras hebraicas para o grego. Ele elogia tudo o que é judaico. Foi escrita por volta da mesma época de III Macabeus, refletindo a filosofia judaico-alexandrina.

GNÔMICA (SABEDORIA)

Mesmo uma leitura casual do Velho Testamento indicará que os autores se preocupam com o prático e o concreto. A literatura grega é mais teológica e está preocupada com idéias. Para o judeu, a sabedoria precisa realizar-se na conduta diária. Sua origem se encontra na sabedoria de Deus e não é, portanto, o resultado da especulação. A literatura de sabedoria deste período expressa uma crescente amalgamação do fundo histórico judaico e grego, à medida que os judeus estavam gradualmente assimilando a helenização dos tempos.

Eclesiástico ou A Sabedoria de Jesus, o Filho de Siraque — Um manual de conduta para promover um viver superior. No prólogo é apresentada informação que possibilita datar-se o livro bem precisamente entre 190-170 a.C. Aproxima-se do livro canônico de Provérbios, quanto ao seu conteúdo.

Testamento dos Doze Patriarcas — Hagadaico em seu caráter, foi escrito durante a época de João Hircano I, quando ele estava tendo problema com os fariseus. Há doze seções, uma devotada a cada um dos patriarcas. O interesse principal é ético e semelhante ao Novo Testamento, em seu tom.

Sabedoria de Salomão — Refletindo a filosofia alexandrina, este livro foi escrito entre 100 e 50 a.C. Os primeiros capítulos são os mais interessantes, em toda a literatura do período. Um escrito de grande percepção espiritual, envolvido no conflito entre a realidade cotidiana e o judaísmo. O propósito do livro parece ser igualmente didático e evangelístico.

Salmos de Salomão — Uma coletânea de dezoito salmos, refletindo o judaísmo farisaico do primeiro século antes de Cristo. O mais importante é o décimo sétimo, para o estudo do Novo Testamento, pois é messiânico. O propósito foi verificar a crescente helenização e corrigir o judaísmo literal.

Livro dos Jubileus — Um documento do segundo século a.C., da autoria de um fariseu, para exaltar a lei. A forma é midrássica (comentário corrido) do Velho Testamento.

Oráculos Sibilinos — Reminiscências fragmentárias de ditos supostamente divinos, através

de médiuns chamados **sibilos**. Reunidos para propaganda judaica de 300 a.C. a 150 d.C. Os elementos judaicos são encontrados no Livro III e consistem de um resumo da história judaica, destino dos ímpios, tempo do fim e o mundo por vir.

IV Macabeus — Construindo sobre o material contido em II Macabeus, o autor apresenta uma diatribe contra o imperador romano Calígula, quando ele conduziu uma perseguição dos judeus em Alexandria. Mostrando uma forte influência grega, o escritor mostra o poder da razão inspirada (recebida através de um estudo da lei) sobre a paixão. Quase estóico em seu conteúdo.

Oração de Manassés — Reflete a verdadeira piedade dos fariseus por volta da época de Jonatã (150 a.C.). Ênfase sobre valores morais e espirituais reais, e não sobre deveres artificiais ou legalísticos.

Assunção de Moisés — Estilo de I Baruque, mas um pouco anterior, 20-25 d.C.

Livro de Baruque — Às vezes denominado I Baruque, para distingui-lo do Apocalipse de Baruque (ou II Baruque). Supostamente escrito pelo secretário de Jeremias como uma profecia, lamenta a queda de Jerusalém após a Guerra Judaico-Romana de 66-70. O livro trata das razões da queda de Jerusalém e da esperança por sua restauração.

Adições ao Livro de Daniel — Estas adições ao Daniel canônico são encontradas na Septuaginta e no Velho Testamento Aramaico. Escritas por volta de 100 a.C., refletem as perseguições dos fariseus desde o tempo de Antíoco Epifânio. "A Oração de Azarias e O Cântico das Três Crianças Hebréias" ensinam que Jeová é o campeão particular de Israel contra seus inimigos. "Suzana" ilustra a necessidade e o valor do interrogatório contraditório e do castigo das falsas testemunhas. "Bel e o Dragão" mostra a unidade e independência de Jeová, o absurdo da idolatria e a supremacia do monoteísmo.

Adições ao Livro de Ester — Um produto do farisaísmo judaico da época das adições ao livro de Daniel. Numa tentativa de tornar o livro canônico mais religioso, o nome de Deus é introduzido no texto, dando-se detalhes mais precisos no lugar de declarações resumidas.

GÊNERO APOCALÍPTICO

O aparecimento da literatura apocalíptica ocorreu quando a escatologia judaica (**conteúdo** da mensagem) uniu-se com o mito judaico (**forma** da mensagem) durante uma época de perseguição (**propósito** da mensagem). A partir de uma literatura casual do apocalíptico judaico, certas características podem ser determinadas. Ele sempre possuía significação histórica, de autoria pseudônima, uso liberal de visões, um forte elemento preditivo, altamente simbólico, dramático, e era uma defesa radical do povo para o qual era escrito.

Quanto à forma, era pseudônimo, simbólico, mitológico, tinha prerrogativas de inspiração, cósmico em seu escopo, alegórico, visionário. Quanto ao conteúdo, era determinista, escatológico, pessimista acerca da história, dualístico, transcendental, e continha um mínimo de ensinamentos éticos e morais. Quanto à **função**, respondia a perguntas de um povo perseguido. Trata da justiça de Deus e do sofrimento do homem; muito nacionalista em seu escopo; tentava explicar algumas das passagens obscuras da Escritura Sagrada.

Esta foi a literatura mais distintiva produzida pelo judaísmo. Ela reflete os ideais e esperança mais altos do judaísmo; intensamente messiânica e profundamente profética. O período foi adaptado

para a produção do gênero apocalíptico por causa de intensa perseguição e sujeição aos poderes estrangeiros. Comumente olhada como "tratados para tempos difíceis", essa literatura tentou responder a perguntas sobre por que o povo de Deus sofre. Com ensino ético geralmente omitido, a relação especial de Israel com Deus é ressaltada. Deus vindicará Israel, porque assim terá que fazer. Completamente futurísticas em seu ponto-de-vista, as visões e profecias são gerais, ao invés de específicas. Para proteger tanto o autor como os leitores, a obra era geralmente escrita no nome de um dos homens famosos do Velho Testamento.

O Livro de Enoque — Comumente chamado Enoque Etiópico, para distingui-lo de **Os Segredos de Enoque** (ou Enoque Eslavônico). Este é o mais importante de todos os apocalipses. De toda a literatura deste período, somente esta é citada em o Novo Testamento (Judas 14,15). Há três versões: grega, latina e etiópica. Apenas a etiópica é completa. Contendo 108 capítulos, o livro foi escrito entre 200-64 a.C. Seu propósito foi encorajar os fiéis e predizer a queda dos inimigos de Israel. A maioria dos estudiosos concorda que este é o livro mais desafiador e gratificante fora do cânon. Há muita coisa nele que leva a uma compreensão da teologia do Novo Testamento, e muita coisa que o mantém fora do cânon. Contudo, a popularidade deste livro presta-se a um importante estudo, que não pode ser encontrado no Velho Testamento.

O Livro dos Segredos de Enoque — Também conhecido como II Enoque ou Enoque Eslavônico. Provavelmente escrito entre 30 a.C. e 50 d.C. por um judeu alexandrino, para familiarizar seus patrícios no Egito com as idéias apocalípticas do judaísmo padrão. O autor faz uso de Enoque Etiópico, Eclesiástico, Baruque e outras literaturas apócrifas, bem como do Velho Testamento canônico. Ele é importante, porque demonstra um tipo de helenização do apocalíptico judaico.

O Segundo Livro de Baruque — Reflete o ponto de vista religioso do judaísmo do primeiro século. Discussão farisaica da queda de Jerusalém em 70 d.C. A última tentativa de o judaísmo interpretar-se como um modo de vida dinâmico. É a resposta do judaísmo a Paulo.

IV Esdras — O autor diz que foi escrito este livro trinta anos após a destruição do Templo de Salomão. Mais provavelmente escrito em seguida à destruição do Templo de Herodes. Escrito para responder à pergunta acerca do sofrimento humano e dos problemas fundamentais na relação do homem com Deus. Seguindo-se ao Enoque Etiópico, este é o mais importante para os estudos do Novo Testamento.

Os Livros de Adão e Eva — Escrito durante o primeiro quartel do primeiro século da era cristã. Farisaico e nacionalista em seu panorama, prevê a vinda do Messias para breve, quando todo o Israel se arrependeria. Judas 9 é uma referência a este livro. Reflete o fariseu do "centro do caminho", o judeu ortodoxo.

FILOSOFIA JUDAICO-ALEXANDRINA

Durante o Período Grego, muitos judeus mudaram-se para o Egito. Estima-se que a colônia judaica montava em cerca de um milhão em Alexandria durante a época de Jesus. Surgiu, com o passar dos anos, um tipo de literatura que tentou explicar o judaísmo para o mundo grego. O maior fator isolado a destacar esse fato foi a Septuaginta, durante o terceiro século a.C. Esta filosofia exibiu um marcante sincretismo de judaísmo, religiões de mistérios, lendas e filosofia grega. Presta-se a uma interpretação alegórica das Escrituras. As literaturas deste tipo incluem os Oráculos Sibilinos, Sabedoria de Salomão, IV Macabeus. Estas já foram apresentadas nas páginas anteriores.

FILO

O maior expoente desta literatura, todavia, foi Filo (27 a.C. — 41-65 d.C), um nativo de Alexandria. Usando a teoria platônica das idéias, Filo foi capaz de interpretar as doutrinas da fé judaica em termos que a mente grega poderia entender e aceitar. Rejeitando a interpretação literal, tudo na Septuaginta era alegórico, para expressar o mundo real e o Deus real. Deus era totalmente transcendente, mas estava relacionado com o mundo dos sentidos, através do **Lógos**. A parte mais próxima do homem a Deus é a razão, e a carne deve ser mantida em sujeição a ela, em todo o tempo.

FLÁVIO JOSEFO

A fonte mais confiável da história deste período é encontrada nas obras de Flávio Josefo. Suas quatro obras são, com efeito, uma apologia em favor do judaísmo da época do Novo Testamento. Nascido em Jerusalém por volta de 37-38 d.C, foi contemporâneo de muito do nascimento e crescimento do cristianismo. Treinado para ser um rabi, foi designado governador da Galiléia no início da Guerra Judaico-Romana. Foi capturado pelos romanos e logo tornou-se um favorito do general romano Vespasiano. Quando este general tornou-se imperador romano, Josefo adotou o nome da família do imperador, Flavius. Era tido em alta estima pelos dois filhos de Vespasiano (Tito e Domiciano), ambos os quais sucederam o pai como imperadores.

Josefo escreveu seus quatro livros para responder aos críticos dos judeus após a guerra de 70. Seu **Antigüidades dos Judeus** é, provavelmente, sua melhor obra. É uma história do povo judeu desde a criação até o início da guerra. **As Guerras dos Judeus** começa com as perseguições sob Antíoco Epifânio e explica algo das razões que levaram à guerra. Uma de suas obras, **A Vida**, é a menos satisfatória, mas dá uma penetração no judaísmo do primeiro século. É uma autobiografia, traçando seus passos através de todos os partidos judaicos. Sua última obra, **Tratado Contra Apiano**, é cuidadosamente planejada e bem elaborada. É uma defesa cuidadosa do povo judeu contra a crítica radical. Estes livros contêm muitos exageros e devem ser lidos com cuidado. Contudo, eles são nossas fontes primárias para muito do material utilizado no estudo desse período.

BIBLIOGRAFIA

FONTES PRIMÁRIAS

The Babylonian Talmud, edited by I. Epstein. 35 vols.; London: The Soncino Press, 1935-1948.

Charles, Robert Henry, editor, **The Apocripha and Pseudopigrapha of the Old Testament**. 2 vols.; Oxford: The Clarendon Press, 1913.

Josephus, Flavius, **The Life and Works of Flavius Josephus**, translated by William Whiston. Philadelphia: The John C. Winston Company, n.d.

Wolfson, H.A., **Philo**. 2 vols.; Cambridge: Harvard University Press, 1948.

FONTES SECUNDÁRIAS

Bruce, F.F., **Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls**. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.

Burrows, Miller, **The Dead Sea Scrolls**. New York: Viking Press, 1955.

Dana, H.E., **The New Testament World**. Third Edition; Nashville: Broadmann Press, 1937.

Gaster, T.H., **The Dead Sea Scriptures**. New York: Doubleday, 1956.

Metzger, B.M., **An Introduction to the Apocripha**. New York: Oxford University Press, 1957.

Moore, George Foot, **Judaism in the First Centuries of the Christian Era**. 3 vols.; Cambridge: Harvard University Press, 1946.

Pfeiffer, Robert H., **History of the New Testament Times with an Introduction to the Apocripha**. New York: Harper and Brothers, 1949.

Rowley, H.H., **The Dead Sea Scrolls and the New Testament**. London: S.P.C.K., 1960.

_____, **The Relevance of Apocalyptic**. London: Lutterworth Press, 1944.

Snaith, Norman Henry, **The Jews from Cyrus to Herod**. Philadelphia: The Westminster Press, 1946.

Torrey, C.C., **The Apocryphal Literature**. New Haven: Yale Press, 1945.

2

O CÂNON E O TEXTO DO NOVO TESTAMENTO

Quando Paulo escreveu a Timóteo, dizendo que "toda Escritura é divinamente inspirada..." (II Tim. 3:16), ele não tinha em mente o nosso Novo Testamento. A referência era à coletânea de livros conhecidos por nós como o Velho Testamento (todas as referências às "Escrituras" em o Novo Testamento dizem respeito ao Velho Testamento). A Bíblia dos primeiros cristãos era o Velho Testamento em grego, conhecido como a Septuaginta. Raramente o Velho Testamento em hebraico era conhecido.

A medida que a igreja crescia, na era apostólica, ela começou a colecionar certos escritos, que por fim se tornaram o Novo Testamento, que foi considerado como sendo igualmente inspirado, como "as Escrituras". Como aconteceu isto? Quem escolheu estes vinte e sete livros para serem a base da fé cristã? Por que outros livros foram excluídos? Estas são algumas perguntas com que se depara o estudante sério do Novo Testamento.

Quando Paulo estava escrevendo suas cartas, ele não tinha consciência de que elas posteriormente iriam ser consideradas escritos sagrados. Ele e os outros autores escreveram para suprir necessidades específicas dos primeiros leitores. Embora eles tenham sido guiados pelo Espírito Santo a escreverem como o fizeram, eles só tinham em mente sua geração de leitores. Nenhum dos escritores do Novo Testamento esperava morrer. Sua grande esperança era que o Senhor iria retornar antes de sua morte.

Por esta razão, eles não sabiam que seus esforços haveriam de ser "Escrituras Sagradas" para gerações posteriores.

Contudo, pode-se encontrar certas exortações no Novo Testamento acerca da leitura pública dos escritos apostólicos (Col. 4:16; I Tess. 5:27; I Tim. 4:13; II Ped. 3:15 e Apoc. 1:3; 2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22; 22:18). Há até mesmo uma referência encoberta em II Pedro 3:15, 16 de que as cartas de Paulo são de igual autoridade ante as "Escrituras". Era apenas natural o fato de que as palavras e as histórias autênticas acerca da vida e obra de Jesus, e a interpretação da experiência cristã para o viver diário, devessem receber posição de autoridade na igreja primitiva. As igrejas começaram cedo a colecionar vários escritos, que preservaram os ensinamentos dos apóstolos; depois começaram a circular estas coleções. Deve ser entendido que cada coletânea não era a mesma. Algumas continham apenas algumas poucas cartas de Paulo; outras incluíam um Evangelho ou dois; ainda outras tinham outros livros do Novo Testamento; e outras mais tinham livros que não são aceitos dentro do Novo Testamento.

COLEÇÕES ANTIGAS

Conforme observado acima, em II Pedro 3:15, 16 há uma referência às cartas de Paulo. Pela metade do primeiro século, e especialmente para o fim daquele período, o processo de agrupamento, guarda e cópia dos escritos apostólicos se havia iniciado. É evidente que os escritores cristãos do final do primeiro e início do segundo séculos estavam familiarizados com a maior parte das cartas. Quanto aos Evangelhos, contudo, não há evidência clara de que os quatro inspirados eram conhecidos por todos os escritores primitivos. Papias (c. 130) descreveu os Evangelhos de Mateus e Marcos, mas silencia acerca de Lucas e João. Justino Mártir (c. 155) sabia acerca dos Evangelhos

escritos, mas não menciona nenhum pelo nome, tampouco, o número de Evangelhos. Contudo, a coleção de nossos quatro Evangelhos ocorreu antes de 170, porque nesse ano Tatiano, discípulo de Justino Mártir, editou seu Diatessáron, uma harmonia da vida de Cristo tirada dos quatro Evangelhos, os quais ele menciona pelo nome.

A primeira coletânea de livros que pode ser propriamente referida como um esforço definido no sentido de um "Novo Testamento" foi compilada pelo herege Marcião (c. 145). Rejeitando completamente o Velho Testamento e tudo o que era judaico, ele aceitou somente o Evangelho de Lucas (que fora purgado de idéias incondizentes com sua heresia) e dez cartas de Paulo: Gálatas, I e II Coríntios, Romanos, I e II Tessalonicenses, Laodicenses (Efésios?), Colossenses, Filipenses e Filemom.

A primeira tentativa séria no sentido de uma coletânea autorizada recebeu ímpeto através da obra de Marcião. Foi em reação a essas coletâneas, feitas pelos grandes líderes hereges do segundo século, que as igrejas começaram a unir-se, para definir que livros eram realmente autorizados e quais deviam ser rejeitados como espúrios. Pelo último quartel do segundo século, portanto, na maior parte, os livros do Novo Testamento eram conhecidos e estavam sendo usados com autoridade escriturística igual à do Velho Testamento, e a idéia de um cânon estava emergindo.

Outros escritores cristãos de importância, nesse período inicial, incluem Clemente de Roma, que escreveu a carta à igreja em Corinto por volta do ano 95. Ele faz menção da Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios e mostra algum conhecimento dos ensinamentos de Jesus. A Epístola aos Hebreus era também conhecida.

Inácio, Bispo de Antioquia, foi martirizado em Roma durante o reinado de Trajano (96-117). Escrevendo várias cartas, ele faz menção de alguns ensinamentos de Jesus e está familiarizado com algumas cartas de Paulo. Contudo, em nenhum lugar dá ele, a essas cartas, autoridade igual à do Velho Testamento.

Policarpo, por volta de 115, abunda em palavras e pensamentos do Novo Testamento. Pelo uso de uma fórmula introdutória, ele parece colocar os escritos com os quais está familiarizado em igual autoridade com o Velho Testamento.

O APARECIMENTO DE UM CÂNON

Por volta de 180, a Igreja de Roma compilou uma relação de livros, conhecidos agora como o Cânon Muratoriano. Embora o manuscrito existente seja fragmentário, parece que a lista original continha os quatro Evangelhos, treze cartas de Paulo, as três cartas de João, Judas e Apocalipse. Somente as cartas de Tiago e Hebreus estão definitivamente ausentes. A heresia de Marcião é referida pelo nome e fala acerca de sua mutilação do Evangelho de Lucas. O nome, Cânon Muratoriano, vem de um bibliotecário chamado Muratori, que descreveu o documento do oitavo século (fragmento) em Milão, Itália, no século dezoito.

É interessante observar também que esse documento dá alguns princípios para a seleção e rejeição dos escritos. O primeiro, naturalmente, é a autoria apostólica. Os livros tiveram que ser escritos por um apóstolo ou por alguém estreitamente associado com ele. Um segundo princípio é a ortodoxia, seguida de perto pelo terceiro, a antigüidade. Estes três princípios foram usados para determinar a legitimidade dos escritos que haviam sido colecionados pelas igrejas.

Outras vozes começaram a se pronunciar acerca das coletâneas de suas igrejas também. Pelo

menos três grandes homens do segundo século levantaram suas vozes para proclamar alguns escritos como verdades aceitas e outros como espúrios. O valor de seu testemunho é que eles representam seções geográficas largamente separadas da igreja.

Irineu (que morreu c. 190) era da Ásia Menor, onde fora um discípulo de Policarpo. Ele foi para Roma por um certo tempo e então tornou-se Bispo de Lião na Gália. Seu predecessor, Potino, havia-se associado com cristãos dos dias apostólicos. Em sua obra principal, **Contra as Heresias**, ele é bem claro acerca do quádruplo Evangelho. Ele cita como sendo autorizados todos os livros do Novo Testamento, exceto Filemom, Tiago, II Pedro, II João e Judas. Ele colocou Hebreus numa posição subcanônica. Contudo, aceitava "O Pastor de Hermas" como escritura. A omissão dos poucos livros pode ter sido acidental, pois ele não dá uma lista "formal" daqueles que já reconhecia como escritura.

Clemente de Alexandria (que morreu por volta de 215) escreveu comentários sobre todos os livros do Novo Testamento, segundo Eusébio. Clemente claramente distinguiu os quatro Evangelhos dos Evangelhos Apócrifos. Ele aceitava como escritura também: I Clemente (carta de Clemente de Roma aos Coríntios), O Didaquê dos Doze Apóstolos, a Carta de Barnabé, o Pastor de Hermas, O Apocalipse de Pedro e A Pregação de Pedro.

Tertuliano (que morreu por volta de 220), de Cartago, na África, citou todos os livros do Novo Testamento, exceto II Pedro, II e III João e Tiago. Ele recusou-se a usar qualquer outro Evangelho que não os quatro que a igreja reconhecia como inspirados e autorizados. Ele dizia que Barnabé escreveu o livro de Hebreus. Sendo o primeiro escritor cristão a usar o latim extensivamente, ele também foi aparentemente o primeiro a usar o termo "Novo Testamento" para a coletânea de escritos cristãos recebidos pelas igrejas.

Deve ser levado em consideração o fato de que muitos dos cristãos primitivos não falavam nem aramaico nem grego. O povo da Síria falava o siríaco, e durante o segundo século os Evangelhos já haviam sido traduzidos para essa língua (segundo o **Diatessáron** de Tatiano e os manuscritos conhecidos como o Antigo Siríaco). Não há nenhuma evidência de que o restante do Novo Testamento existia durante aquela época, mas o silêncio não indica que os outros livros eram desconhecidos. De fato, as últimas traduções siríacas dão evidência de que aqueles outros livros eram conhecidos e haviam sido traduzidos.

No Egito, a língua nativa era conhecida como o cóptico. A igreja cóptica é muito antiga e há traços de traduções do segundo século. Embora os manuscritos existentes provenham de períodos posteriores, eles atestam a respeito de um texto mais antigo. Contudo, seria presunção insistir-se num Novo Testamento completo em cóptico durante o segundo século.

Conforme afirmado acima, Tertuliano de Cartago foi o primeiro escritor cristão a usar o latim extensivamente. Sabe-se, todavia, que Jerônimo terminou a Vulgata no quarto século (o Novo Testamento em 390 e o Velho Testamento em 405), porque os manuscritos mais antigos, em latim, precisavam de revisão. Seria bem lógico presumir que Tertuliano teve acesso ao seu "cânon" tanto em grego como em latim e talvez em cóptico.

A FIXAÇÃO DO CÂNON DO NOVO TESTAMENTO

Durante o terceiro século, mais atenção foi dada à seleção dos escritos apostólicos que poderiam ser usados pelas igrejas para fins de doutrina. Orígenes de Alexandria e Cesaréia (c. 185-

254) sucedeu Clemente como o diretor da escola de Alexandria. Mais tarde mudou-se para Cesaréia. De anos de estudos com Clemente e de suas próprias investigações, ele tornou-se capaz de falar com autoridade acerca dos livros que eram comumente aceitos pelas igrejas. Ele foi o primeiro a mostrar uma consciência acerca de problemas sobre alguns livros usados por vários grupos. Ao discutir os livros, ele dividiu tudo em três categorias: aceitos, duvidosos e rejeitados. Ele foi o primeiro escritor a mostrar definidamente um conhecimento de todos os livros do Novo Testamento que estão no presente cânon, incluindo Tiago, II Pedro e III João. O próprio Orígenes aceitava todos os vinte e sete livros, mais os livros de Barnabé, o Didaquê e o Pastor de Hermas. Contudo, indicou que havia alguma dúvida acerca de Hebreus, II Pedro, II e III João e Judas. Todos os outros livros foram rejeitados como inconvenientes para doutrina.

Seguindo-se a Orígenes, Dionísio de Alexandria (que morreu em c. 264) foi a outra grande figura do terceiro século na avaliação crítica da dignidade dos escritos cristãos. Embora ele não negasse a canonicidade do Evangelho de João e do Apocalipse, ele negou que o apóstolo João pudesse ter escrito ambos. Ele provocou uma controvérsia acerca da autoria do Apocalipse que ainda se mantém até hoje.

Eusébio de Cesaréia (c. 270-340) tinha, como Bispo de Cesaréia, a maior biblioteca de escritos cristãos do mundo. Ele fora pupilo de Panfilo (um discípulo de Orígenes), que fundou a grande biblioteca teológica em Cesaréia. Eusébio foi o primeiro grande historiador eclesiástico dos primeiros séculos. Em seus seis volumes existentes, ele preservou muita coisa dos escritores primitivos. O imperador Constantino, em 331, pediu a Eusébio que preparasse cinquenta cópias dos livros em grego aceitos nas igrejas cristãs (isto iria incluir, portanto, a Septuaginta).

Começando com a obra de Orígenes, Eusébio deu uma lista dos livros universalmente aceitos — o *homologoumena* quatro Evangelhos, Atos, catorze Epístolas de Paulo (incluindo Hebreus, embora ele tenha observado que a igreja ocidental não aceitasse a autoria paulina), I Pedro, I João e talvez o Apocalipse. Nos livros duvidosos, — o *antilegomena* — ele colocou Tiago, II Pedro, II e III João e Judas. Estes livros eram duvidosos, mas foram aceitos pela maioria das igrejas. Nos livros espúrios, ele colocou Barnabé, o **Didaquê**, o Pastor de Hermas e, talvez, o Apocalipse. A ambigüidade sobre o Apocalipse surge no fato de que o próprio Eusébio teria rejeitado o livro, mas a tradição de aceitação era forte demais para ele negar sua validade. Ele tinha outra categoria que dava uma lista de livros que deveriam ser completamente rejeitados.

Em 367, Atanásio, Bispo de Alexandria de 328 a 373, publicou uma Carta de Páscoa às igrejas que estavam sob sua responsabilidade. Esta carta contém uma lista de vinte e sete livros, que haviam sido aprovados para instrução doutrinária. Esta lista coincide com os vinte e sete de nosso Novo Testamento.

Jamais se convocou um concílio geral das igrejas para definir o cânon do Novo Testamento. Contudo, os concílios subsequentes, até Atanásio, confirmaram o que pareceu ter sido aceito. Deve-se reconhecer que Jerônimo começou sua tradução para o latim (Vulgata) em 383, e sua lista é idêntica à de Atanásio. Também o Concílio de Hipona (393), o Terceiro Concílio de Cartago (397) e Agostinho (que morreu em 430), todos, publicaram listas que coincidiam com os vinte e sete livros da Carta de Páscoa de Atanásio de 367.

É interessante observar, contudo, que nenhuma das igrejas sírias adotou o cânon de vinte e sete livros até o sexto século. Algumas destas igrejas aceitaram apenas vinte e dois livros.

PRINCÍPIOS PARA A SELEÇÃO

Talvez a primeira reação que se tem a essa revisão da história do cânon é que seu desenvolvimento e aceitação foram bem indefinidos. As condições sob as quais os livros circularam pela primeira vez nas igrejas, tão espalhadas e com meios de comunicação muito vagarosos, talvez possam explicar a incerteza durante os anos iniciais e para a posterior aceitação de alguns e rejeição de outros. Ao ler-se os livros que foram rejeitados, pode-se ver por que os pais da igreja rejeitaram estes finalmente e receberam os presentes vinte e sete como autorizados. Contudo, o principal critério de canonicidade não pode ser separado da autenticidade. Apesar do fato óbvio de que as Escrituras foram escritas por homens, a autoridade encontra-se, em última análise, em Deus. Antes de os livros terem sido escritos, houve o testemunho apostólico, e antes do testemunho apostólico houve o próprio Jesus Cristo, que o Pai enviara ao mundo para trazer salvação. O próprio fato evidente de discussão da literatura durante o segundo século pressupõe o reconhecimento da autoridade. Na seleção dos vinte e sete livros, certos princípios foram seguidos. Eusébio apresenta estes em sua grande obra, **História Eclesiástica**.

O primeiro princípio é o da **origem apostólica**. Jesus escolhera doze homens para estarem com ele e serem seus intérpretes após sua ascensão. Esses' homens deveriam ser os responsáveis pela instrução de novos discípulos. Seu testemunho deveria ser aceito pela igreja como possuindo a autoridade do próprio Jesus. Conseqüentemente, seus escritos deveriam ter um lugar de honra dentro das igrejas. Embora Paulo não fosse um dos doze, ele foi reconhecido como um homem singularmente inspirado pelo Espírito Santo para preencher a posição de um apóstolo. Até mesmo Pedro reconheceu a autoridade de Paulo (II Ped. 3:15 e ss.), e Clemente de Roma, em sua carta aos Coríntios, pôde escrever sobre a inspiração de Paulo, enquanto ele mesmo (Clemente) não pôde pretender nem distinção apostólica nem inspiração.

Algumas igrejas primitivas tinham outros livros aceitos, além dos nossos vinte e sete, mas estes foram finalmente rejeitados por causa de falta de prova quanto à sua autoria. Alguns destes livros tinham o nome de alguns dos homens mencionados nos outros escritos do Novo Testamento. Por um certo tempo o **Didaquê** foi largamente aceito, e a razão para esta aceitação pode logo ser vista quando se conhece o título completo: "O Didaquê" (Ensino do Senhor Através dos Doze Apóstolos). Este livro foi rejeitado porque seus ensinamentos não eram condizentes com os dos livros mais aceitos. "O Pastor de Hermas" era uma obra bem conhecida da igreja primitiva, e foi de maneira geral aceita, porque se dizia que seu autor era o Hermas mencionado na Carta de Paulo aos Romanos (16:14). Isto, contudo, não foi suficiente para a igreja dar autoridade apostólica ao livro. Além disso, o espírito do livro foi reconhecido como sendo incompatível com os ensinamentos apostólicos. A "Epístola de Clemente" desfrutou de alguma aceitação durante os primeiros anos, porque dava a entender que fora escrita pelo Clemente mencionado na Carta de Paulo aos Filipenses (4:3). Isto tornaria Clemente um apóstolo no sentido mais amplo, conforme usado no Novo Testamento, mas o eliminaria no sentido mais estrito da palavra. Como não se conhecia o bastante sobre ele, este livro foi finalmente posto de lado.

Contudo, existem livros, no Novo Testamento, que não têm um apóstolo como autor: Marcos, Lucas, Atos, Tiago, Judas, Hebreus e possivelmente Apocalipse. Como deve isto ser explicado? Devido à forte tradição da aceitação prematura de Marcos e Lucas, alguma teoria teve que ser imaginada para justificar sua aceitação. Para isso os pais primitivos indicaram que Marcos escreveu sob a direção de Pedro e Lucas sob a de Paulo. Eusébio cita Papias: "Marcos foi o intérprete de Pedro." Tiago e Judas eram considerados como sendo irmãos de Jesus na carne (Mar. 6:3), e seu testemunho remontaria ao próprio Jesus. Também Tiago fora o mui influente pastor da igreja em Jerusalém após a morte de Tiago, o filho de Zebedeu. Hebreus circulou, a princípio, como uma carta

de Paulo. Quando surgiram problemas textuais acerca de sua autoria, foi sugerido que Barnabé, companheiro de Paulo, tenha sido o autor. Contudo, a tradição da autoria paulina era grande demais para ser negada, e, assim, a carta foi aceita na lista recebida.

Os parágrafos acima indicam a autoria que a igreja primitiva colocou no testemunho dos doze e de Paulo. Também mostram que a igreja tornou-se mais cônica da necessidade de o testemunho apostólico ser a base para a doutrina cristã. Isto revela a força da influência que a apostolicidade tinha sobre a igreja. A obra doutrinária teve que ter suas origens nos apóstolos.

A segunda consideração foi concernente à **aceitação** desses livros pelas igrejas às quais eles foram escritos, e seu reconhecimento por um período de tempo longo e **contínuo**, e seu uso pelas gerações posteriores. Nas cartas de Paulo, os leitores são admoestados a certificarem-se de que **seus** escritos eram aceitos como genuínos (II Tess. 2:2; 3:17). A igreja receptora deve ser capaz de responsabilizar-se por qualquer obra, fazer cópias e distribuí-las a outras igrejas. Embora outros livros fossem lidos às vezes nas igrejas, foi o uso continuado e a certeza da autoria que levaram à seleção dos vinte e sete livros aceitos como inspirados.

A **consistência doutrinária** foi o terceiro elemento na determinação do cânon final. Com o padrão do Velho Testamento e o ensino dos apóstolos, esta foi uma útil consideração. Ela possibilitou a igreja a expor e repudiar as grandes heresias dos primeiros séculos e a preservar o evangelho em sua pureza. Livros com erros óbvios, bem como não tão óbvios, foram, desta forma, eliminados do cânon.

Pelo final do quarto século, o cânon foi fixado. Vinte e sete livros foram reconhecidos como possuidores de autoridade de Escritos Sagrados. Alguns outros (o Pastor de Hermas, a Epístola de Barnabé e a Epístola de Clemente) foram permitidos serem lidos em devoção privada para edificação; mas, uma grande distinção foi feita entre estes e as "Escrituras". Os escolhidos para estarem no cânon foram aqueles que haviam sido lidos por um período de vários séculos e provados serem de valor espiritual especial para as igrejas. O testemunho dos séculos desde então até os dias presentes levou os fiéis a professarem a operação do Espírito Santo na escrita, seleção e preservação destes vinte e sete do Novo Testamento.

O TEXTO DO NOVO TESTAMENTO

Tendo-se um Novo Testamento de vinte e sete livros reconhecidos como o testemunho autorizado dos apóstolos e da igreja primitiva, surge outro problema. É o problema com o texto dos próprios livros. Nenhum dos manuscritos originais (autógrafos) sobreviveram, e os manuscritos existentes têm muitas diferenças textuais. Foi afirmado que das 4.800 cópias em grego de várias partes do Novo Testamento não existem duas exatamente iguais. O mais antigo manuscrito é uma porção do Evangelho de João (capítulo 18:31-33; 37-38) que foi escrito durante o primeiro quartel do segundo século (Rylands Papyrus 457). Os manuscritos mais confiáveis datam do terceiro e quarto séculos. Foi afirmado acima que em 331 o imperador romano Constantino comissionou Eusébio para fazer cinquenta cópias das Escrituras gregas. Alguns estudiosos modernos acham que talvez duas destas cinquenta poderiam possivelmente ser os grandes manuscritos conhecidos hoje como **Vaticanus** e **Sinaiticus**. Mas deve ser lembrado que estes são do quarto século.

O estudante sério do Novo Testamento querará ter a garantia de que está estudando o melhor texto disponível. Não é apenas uma simples questão de traduzir-se do grego para outra língua. Simplesmente há demasiadas interpretações variantes para isso. Deve ser feita uma tentativa de restaurar-se o texto original. Isto desenvolveu-se em uma ciência definida denominada crítica textual.

É tarefa do crítico textual restaurar tão próximo quanto possível o texto original e explicar como esse texto foi conseguido. Para fazer isso, ele deve explicar a maneira de transmissão que permitiria as variantes aparecerem nas cópias que temos.

MATERIAIS

Deve ser lembrado que a produção de cartas, livros e qualquer outra forma de material escrito foi difícil até a invenção da imprensa. Após o autógrafo original, qualquer cópia ou cópias tinham que ser feitas a mão. E tudo isso com material que, no máximo, não era muito durável. É, portanto, surpreendente que quaisquer documentos copiados datando do segundo, terceiro e quarto séculos tenham sobrevivido até o tempo presente.

Os autógrafos originais foram escritos sobre papiro, um junco que crescia ao longo das margens do rio Nilo, no Egito. O uso de papiro pelos egípcios remonta ao terceiro milênio antes de Cristo até a metade do quarto século depois de Cristo, e era o material mais barato (e o mais disponível) a ser usado. Era o papel de escrita para o mundo de fala grega. O "papel" era preparado removendo-se a cortiça externa da planta e cortando-se a medula em tiras. Estas, então, eram colocadas em posição vertical, uma ao lado da outra. Depois, postas sob pressão, para serem alisadas, elas eram tratadas com cola. Outras tiras eram, em seguida, colocadas horizontalmente sobre (perpendicular a) estas folhas, e outra vez tudo era colocado sob pressão e depois secado ao sol. A folha era então polida com pedra-pome, que lhe dava uma superfície lisa. O lado do "papel" barato era alisado. A escrita era feita sobre o lado liso, que era o das tiras horizontais. Este lado era chamado recto. Se o outro lado (**verso**) era também tratado, este seria usado se necessário (às vezes ele era usado mesmo quando não estava alisado). A folha acabada tinha cerca do tamanho de nosso papel normal para datilografia. Essas folhas eram colocadas juntas, lado a lado, para formarem um rolo de qualquer comprimento. Tanto quanto necessário, poderia ser usado, e o resto cortado fora. Por exemplo, foi estimado que II Tessalonicenses requeria um rolo de apenas 38 centímetros, enquanto o Evangelho de Lucas teria sido de 10 metros, todos os 27 livros fazendo um rolo de mais de 65 metros. A tinta primitiva era feita de fuligem e cola. Esta combinação tinha a tendência de desbotar rapidamente.

Anteriormente, o material de escrita fora couro ou barro. No Egito há referências a documentos escritos em peles no quarto milênio antes de Cristo. É afirmado, no Talmude, que todas as cópias da lei deviam ser escritas em peles e na forma de rolo. Este processo de usar-se peles era refinado, até que o velino fosse o resultado. O velino (ou pergaminho) é um material preparado a partir das peles de gado, carneiro, veado e ocasionalmente antílope. Foi aceito que este processo de refinamento do couro foi inventado por Eumenes de Pérgamo, na Ásia Menor. Surgiu da necessidade. Ptolomeu Filadelfo, do Egito (285-247 a.C.), havia declarado um embargo sobre a exportação de papiro (ele tinha ciúmes de um colecionador de livros rival). Por esta razão, o velino é também conhecido como pergaminho (do adjetivo grego para Pérgamo). O uso do velino não substituiu o papiro até o quarto século depois de Cristo. É muito mais durável que o papiro. Quando Constantino ordenou a Eusébio para fazer cinquenta cópias dos escritos sagrados dos cristãos, foi exigido que elas fossem feitas em velino. A tinta era uma combinação de bexiga de fel, visto que a tinta de fuligem não se adequava ao pergaminho.

Conforme foi indicado acima, os primeiros escritos foram feitos em rolos. Esta era a maneira do uso do papiro, bem como das peles. Foi usado até cerca do final do período apostólico. O uso do rolo não facilitava achar-se as passagens. Era incômodo desenrolar e enrolar todo o manuscrito, a fim de encontrar-se uma dada porção da Palavra de Deus. Contudo, as referências a **biblíon** e **bíblia** no Novo Testamento são ao rolo (Mat. 1:1; Mar. 12:26; Luc. 3:4; 20:42; João 20:30; 21:25; At. 1:20;

7:42; 19:19; Apoc. 5:1,2; 10:2).

Durante o primeiro século antes de Cristo, a prática de "encadernação" de folhas de papiro e peles iniciou-se. Tornou-se comum dobrar-se uma única folha para uma carta. Com o papiro, ambos os lados poderiam ser usados. Com velino, numa coleção de folhas dobradas, o lado liso dava frente para o lado liso e o lado áspero para o lado áspero. Um número de folhas dobradas juntas formaria um caderno (da prática de usar-se oito folhas ou dezesseis páginas e usando-se a palavra latina **quaterino** para isto). A coleção inteira era chamada **codex** (livro de folha).

Foi sugerido por alguns estudiosos que o uso do **codex** tornou-se lugar comum, porque os cristãos queriam um modo mais rápido de encontrar uma dada passagem. Então também uma maior quantidade de escrita poderia ser colocada num espaço menor. Os códices de papiro são raros, mas existem, provando o uso desta forma de coleção antes de perder para o velino. Pelo quarto século, o velino havia substituído o papiro como o material e o **codex** substituiu o rolo como a forma.

ESTILO DE ESCRITA

O estilo de escrita dependia do escritor. Contudo, nos primeiros anos havia geralmente dois estilos: **uncial** (letras maiúsculas grandes; também chamado o estilo literário), e **cursivo** (letras maiúsculas menores escritas em mão fluente; também chamado o estilo não-literário). Com o rolo, o **uncial** era a maneira preferida. Com letras maiúsculas grandes e quadradas, separadas umas das outras, freqüentemente com curvas delicadas, o manuscrito uncial formava uma bela página. A maior parte dos manuscritos de papiro tem letras unciais. Os grandes manuscritos do quarto século são códices com letras unciais.

Mas a cópia dos manuscritos unciais era uma tarefa muito morosa e tediosa. Como resultado, foram introduzidas letras maiúsculas menores, e, para facilitar a escrita e conservar o espaço, as letras começaram a ser escritas com mão solta, cada letra estando ligada à sua letra vizinha. O desaparecimento dos unciais menores e o aparecimento de letra de caixa mais baixa é pela primeira vez observado nos manuscritos do século sete. Estas letras de caixa baixa "soltas" juntas são chamadas "**cursivas**" ou **minúsculas**. Pelo nono século, a escrita cursiva havia substituído completamente o manuscrito uncial.

As pessoas que faziam a cópia propriamente dita eram chamadas escribas. Havia uma classe profissional de homens que se davam a esse tipo de trabalho. Em algumas das cidades maiores, havia scriptoriums, muito parecidos com os escritórios de hoje. Mas deve ser lembrado que a imprensa não foi inventada até cerca de 1450, e todos os livros tinham que ser escritos a mão (daí a palavra "manuscrito", do latim **manuscriptum**: escrito a mão) e todas as cópias eram feitas do mesmo modo. Por estas razões, muitos erros de transcrição poderiam entrar na última cópia de um livro.

Nos **scriptoriums** um leitor vagorosamente ditaria o material a ser copiado, e os escribas escreveriam o que ouviam. Por esta razão, muitos erros de soletragem apareciam no texto. As vezes o leitor pronunciava erroneamente uma palavra, ou a luz estaria fraca e o texto difícil de se ver, ou o copista ou escriba não daria sua total atenção ao seu trabalho. Era um trabalho tedioso. Geralmente nos lugares de cópia profissional haveria uma pessoa que lia e corrigiria a cópia acabada. Estas correções podem ser encontradas em muitos dos manuscritos unciais do quarto e quinto séculos.

Contudo, no caso de uma igreja pobre, as cópias eram feitas apressadamente e sem o benefício de uma revisão por miúdo. Certamente entravam erros, e mais enganos podiam ser acrescentados, à medida que as cópias das cópias eram feitas. Há dois tipos distintos de erros que

poderiam ser feitos. O primeiro é o da **mão, olho e ouvido**, a simples mecânica da transcrição. Seria fácil o copista errar ao formar uma letra, especialmente quando as orações e palavras eram escritas juntas, sem uma pausa ou espaço entre elas. Frequentemente, algumas letras eram deixadas fora desintencionalmente. Eram usadas abreviações regularmente também. O leitor bem podia saltar uma palavra, ou letra, e ler erroneamente as abreviações. O ouvido poderia ouvir o som de uma palavra e o copista depois escrever uma palavra diferente que tinha o mesmo som. Às vezes o texto que estava sendo copiado tinha palavras ou orações explicativas nas margens ou entre as linhas, e o leitor incorporaria estas ao ler o texto para o escriba.

O segundo tipo de erro é a mudança **intencional**. Deve ser lembrado que na própria igreja primitiva os vinte e sete livros não eram tratados como escritos **sagrados**. À medida que o conceito da autoridade apostólica aumentava, a veneração desses manuscritos geralmente os protegia de maiores erros. Mas, nos anos iniciais, um escriba, ou leitor, intencionalmente alteraria um texto, por várias razões. Poderia ser para mudanças lingüísticas ou retóricas; para "refinar" o texto gramaticalmente. Certas vezes um escriba iria desejar esclarecer alguma dificuldade histórica ou fazer um texto harmonizar-se com outro. Naturalmente, poderia haver alterações doutrinárias (conforme evidenciado pelas mutações no cânon de Marcião).

Foi estimado que no Novo Testamento uma entre cada oito palavras estava sujeita a algum erro. Isto significa que sete oitavos são relativamente as palavras exatas do autor. Das que perfaziam um oitavo, a vasta maioria de erros está na primeira categoria de erros de transcrição. Ou seja, esses erros são realmente questões triviais de ortodoxia. Dos erros realmente sérios, somente cerca de um sessenta avos de todo o Novo Testamento está ainda em alguma dúvida, e somente cerca de uma milésima parte pode ser chamada de uma variação substancial. É com esta milésima parte que se constitui o conflito real na crítica textual. Passagens tais como Marcos 16:9-20; João 7:53-8:11; I João 5:7,8 são desta natureza.

FONTES PARA A CRÍTICA TEXTUAL

Manuscritos Gregos — A fonte principal para a obra da crítica textual são os manuscritos gregos que sobreviveram. Quando se considera que existem quase 5.000 porções em grego da Escritura, é difícil imaginar-se que alguma tenha qualquer possibilidade de ser remanescente dos anos iniciais. Isto foi explicado acima. Contudo, **algumas** foram preservadas, e é com estas que nós trabalhamos. Estas que chegaram a nós foram categorizadas como segue: papiros, unciais e minúsculas. A grande maioria destas constitui o último grupo e data do nono século até a invenção da imprensa. Aqui será dada atenção às mais importantes da primeira e segunda categorias.

Fragmentos de Papiro — Ao se denotar manuscritos e fragmentos de papiro, um P maiúsculo é usado, seguido de um número arábico. Um dos mais importantes "achados" foi o do Sr. Chester Beatty, que comprou um grupo de folhas de papiro de um negociante egípcio, por volta de 1931. Estas folhas formam porções de cinco manuscritos do Velho Testamento, três do Novo Testamento, e dois manuscritos de outros escritos. Estes manuscritos contribuíram para a maior parte de nosso conhecimento, tanto para a produção do livro como para a história da Bíblia grega, antes dos grandes manuscritos de velino do quarto século. Os manuscritos estão atualmente no Museu Chester Beatty, um pouco fora da cidade de Dublin, Irlanda. Esses fragmentos, de interesse para o estudo do Novo Testamento, são codificados: P⁴⁵. P⁴⁶ P⁴⁷.

O papiro P⁴⁵ (Papiro Chester Beatty I) consiste de trinta folhas de um códice que continha

um total estimado de cerca de 220. Estas foram escritas pelo final do segundo século ou início do terceiro. Os cadernos são formados de apenas duas folhas cada, sugerindo uma data muito anterior à daqueles com cadernos de até doze folhas. A escrita é pequena e numa única coluna. Estas folhas consistem de duas de Mateus, seis de Marcos, sete de Lucas, duas de João e treze de Atos.

O papiro P⁴⁶ (Papiro Chester Beatty II) contém oitenta e seis folhas, quase perfeitas, de um códice das cartas de Paulo, que originalmente tinha cerca de 104 folhas. A ordem das Epístolas é: Romanos, Hebreus, I e II Coríntios, Efésios, Gálatas, Filipenses, Colossenses e I e II Tessalonicenses. Faltando estão as pastorais, que podem ter sido um caderno completo, separado. A importância deste manuscrito é seu testemunho acerca das cartas paulinas e de Hebreus pelo menos um século antes dos grandes unciais do quarto século.

O papiro P⁴⁷ (Papiro Chester Beatty III) é um manuscrito, em forma de códice, de trinta e duas folhas, com dez folhas a partir da seção do meio de Apocalipse (10:10-17:2). Foi escrito grosseiramente no início do terceiro século. Este é o mais antigo manuscrito do livro de Apocalipse.

O papiro P52 (Papiro Rylands 457) é um pedaço de um papiro encontrado para a Biblioteca John Rylands em Manchester, Inglaterra, em 1920. Com Cerca de 6,5 x 8,5 cm de tamanho, foi identificado como a mais antiga porção existente do Novo Testamento. Contém João 17:31-33,37,38 numa forma escrita que pode ser atribuída ao primeiro quartel do segundo século. Tendo sido achado no Egito, este fragmento é forte evidência, usada para refutar a idéia do século dezenove de que João foi escrito bem no segundo século.

O P⁶⁶ (Papiro Bodmer II), que contém João 1-21, foi comprado juntamente com uma grande coleção de fragmentos de manuscritos de papiro para a Biblioteca Bodmer, em Genebra. A data da escrita é em torno de 200 d.C. Sua importância está em sua forma bem completa, conforme comparada com o outro manuscrito do mesmo período, o P45.

O P⁷² (Papiro Bodmer VII, VIII) cerca da mesma época do P 66, contém I e II Pedro e Judas e é o mais antigo texto preservado destes três livros. Aparentemente escrito por um nativo de fala cóptica. Há outros documentos neste manuscrito que não têm nenhuma relação com nosso Novo Testamento.

O P⁷⁵ (Papiro Bodmer XIV, XV) é provavelmente o mais importante dos três manuscritos. Consistindo de 102 folhas, de umas 144 estimadas, este manuscrito contém a maior parte de Lucas (4-18, 22-24) e uma grande parte de João (1-15). Deve ser bem observado que João se liga com Lucas e pressupõe um evangelho quádruplo. Este manuscrito data do final do segundo século.

Unciais de Velino — Mui poucos fragmentos de pergaminho do terceiro século subsistiram. Esses permanecem sendo testemunhas principalmente do **Diatessáron** de Tatiano. Começando com o quarto século, todavia, temos muitos fragmentos e vários manuscritos unciais, quase completos, escritos em velino. A seqüência dos livros do Novo Testamento geralmente é a seguinte: Evangelhos, Atos, Epístolas Gerais, Apocalipse. Às vezes há uma variação de ordem quanto às epístolas paulinas (depois ou antes de Atos). Os seguintes representam apenas os mais importantes dos manuscritos de pergaminho unciais.

Codex Vaticanus (B) — Está na Biblioteca do Vaticano. Este manuscrito contém a maior parte do Velho Testamento e todos os livros do Novo Testamento (exceto Hebreus 9:15-13:25; I e II Timóteo, Tito, Filemom e Apocalipse). Estes livros e porção de Hebreus teriam formado cadernos

adicionais, que se perderam. Foi escrito na parte inicial do quarto século, na época ou antes das cinquenta cópias feitas por Eusébio, por ordem de Constantino. A tinta havia desbotado, e um escriba do século dez traçou o texto com tinta fresca. Ele deixou fora palavras e letras que lhe pareceram estar incorretas. Parece também que dois outros escribas tentaram uma correção do texto original. Este manuscrito é reconhecido como o mais importante de todos os manuscritos depois que a mudança para o velino foi feita.

Provavelmente escrito no Egito (ou Cesaréia), este manuscrito reflete a influência de Atanásio na ordem e seleção dos livros no Velho Testamento, e no Novo Testamento, em sua ordem. Entrou na Biblioteca do Vaticano em alguma época antes de 1481. Naquele ano ele apareceu na relação de livros da biblioteca. Contudo, as autoridades hesitaram em permitir seu uso, e assim permaneceu indisponível até 1889. Continha cerca de 820 folhas, das quais restam 759. Por esta razão, os antigos textos e traduções gregos impressos antes de 1890 não puderam fazer uso deste grande e importante manuscrito.

Codex Sinaiticus (X) — Está no Museu Britânico, em Londres. Em 1844, o Conde Constantino Tischendorf, um dos grandes homens na história da crítica textual, esteve viajando no Oriente, à procura de manuscritos, e aconteceu visitar o Monastério Ortodoxo de Santa Catarina do Monte Sinai. Lá ele encontrou, numa cesta de lixo, alguns pergaminhos antigos, que estavam para ser queimados. Reconhecendo a importância dessas folhas, ele pôde guardar quarenta e três que encontrou. Retornando ao Monte Sinai em 1853, ele descobriu outras folhas do mesmo manuscrito, mas os monges se recusaram a lhas dar. Voltando outra vez em 1859, sob a proteção do Czar Alexandre II, o patrono da Igreja Ortodoxa Grega, a Tischendorf foi permitido levar o manuscrito para o Cairo e copiá-lo. Ele também persuadiu os monges a presenteá-lo como doação ao Czar. Em 1933, ele foi comprado pelo Museu Britânico, por cerca de 500.000 dólares, do governo comunista russo.

Contendo umas 245 folhas de quase todo o Velho Testamento, o Novo Testamento inteiro e dois livros cristãos adicionais (Epístola de Barnabé, grande parte de O Pastor de Hermas), foi escrito no início do quarto século, um pouco depois do manuscrito **Vaticanus**. É possível que os dois tenham vindo do mesmo **scriptorium**. Contudo, ele contém o chamado Cânon de Eusébio, que o **Vaticanus** não tem. Este cânon é compreendido de quadros projetados por Eusébio, para ajudar o leitor a encontrar passagens paralelas nos Evangelhos. Este é o mais antigo manuscrito completo existente. A ordem dos livros é: os Evangelhos, Epístolas Paulinas, Atos, Epístolas Gerais e Apocalipse. Pelo fato de conter o Cânon de Eusébio, muitos estudiosos acham que talvez este manuscrito foi um dos cinquenta encomendados por Constantino.

Codex Alexandrinus (A) — Este uma vez foi uma Bíblia completa. Tem sido usado por estudiosos desde 1550. Foi presenteado a Carlos I, da Inglaterra, em 1627, e desde 1751 tem estado no Museu Britânico. Escrito em velino muito fino, está gasto em alguns lugares. Segue a ordem do **Vaticanus**. O texto é inferior, em sua maior parte, mas é o melhor manuscrito quanto ao Apocalipse. Uma nota em árabe, no início, diz que foi escrito por uma mulher de nome Teda, a Mártir. Os estudiosos colocam a data da escrita no quinto século.

Codex Ephraemi Rescriptus (C) — É um **palimpsesto**, tendo sido o texto original rasgado, para prover material para os sermões de Efreão da Síria, do século doze. Continha todo o Velho Testamento (somente restam sessenta e quatro folhas), bem como o Novo Testamento (145 de umas possíveis 238). Os estudiosos datam a escrita como sendo do quinto século, talvez tendo sido feita pouco depois do **Codex Alexandrinus**. Contém todo o Novo Testamento (pelo menos porções dos livros), exceto II Tessalonicenses e II João. Encontra-se na Biblioteca Nacional, em Paris. Seu texto

não é tão digno de confiança quanto o dos três manuscritos anteriores. Aparentemente, também provém de um **scriptorium** egípcio.

Codex Bezae Cantabrigiensis (D) — É um códice do final do quinto ou início do sexto século. Contém colunas paralelas de textos, tanto gregos como latinos. Este manuscrito contém os Evangelhos (na ordem ocidental: Mateus, João, Lucas, Marcos) e Atos. Recebeu o nome do pupilo e amigo de João Calvino, em Genebra, Theodore Bezae, e da biblioteca onde está agora localizado, em Cambridge, Inglaterra. Sua importância está em suas muitas variações dos quatro manuscritos anteriores.

Codex Bezae Cleromontanus (D) — Também tem o nome de Theodore Bezae e da biblioteca onde esteve por tantos anos (o Monastério de Clermont, em Beauvais, França), antes de encontrar seu local permanente na Biblioteca Nacional, em Paris. Contém as cartas paulinas, em colunas paralelas de grego e latim. O grego é superior e o latim inferior ao da Cantabrigiensis, nos Evangelhos e em Atos, contudo, o manuscrito é num velino muito fino e escrito com uma bela letra. Este foi, provavelmente, produzido em Sardínia, no sexto século, e o da Cantabrigiensis no Egito. É, portanto, necessário o estudante saber que o símbolo D ou o nome Codex Bezae poderiam significar qualquer um dos dois manuscritos distintos.

Codex Laudianus (E) — É um manuscrito de Atos do sétimo século. É também escrito em colunas paralelas de latim e grego. Está na Biblioteca Bodleiana, em Oxford, tendo sido levado para a Inglaterra no final do sétimo ou início do oitavo século. O Arcebispo Laud presenteou-o a Oxford em 1636. É o mais antigo manuscrito que contém Atos 8:37, a confissão de fé do etíope. Este manuscrito deve ser distinguido de outro com o símbolo E que tem o nome **Basiliensis** e é uma cópia do século oitavo do **Bezae Cantabrigiensis** e, daí, sendo de pouco valor.

Codex Washingtonianus (W) — Está na Coleção Freer, em Washington. É do final do quarto ou início do quinto século. Os Evangelhos estão na ordem ocidental (Mateus, João, Lucas, Marcos). Foram preservadas 187 folhas, em vinte e seis cadernos, de oito folhas cada um. Este é o único manuscrito existente que tem um acréscimo apocalíptico após Marcos 16:14, ao qual Jerônimo faz referência.

Codex Koridethi (O) — É um manuscrito muito recente (nono século), escrito no Monte Sinai, mas encontrado num monastério em Tiflis, em 1913. Foi produzido quando a maioria dos escritos estava se voltando para as minúsculas. Ele inicia um número muito grande de manuscritos mais recentes que dão testemunho do chamado texto de Cesaréia. É escrito com unciais grosseiras, por um escriba que conhecia muito pouco grego.

Minúsculas de Velino — Conforme já foi observado acima, o manuscrito uncial foi gradualmente sendo substituído pela forma de escrita minúscula, que economizava tempo e era mais rápida, denominada cursiva. A mudança gradual iniciou-se no sétimo século, e, por volta do final do nono e décimo séculos, estava quase completa. A maioria dos manuscritos gregos do Novo Testamento é deste período posterior. Estes manuscritos e fragmentos estão se aproximando de 2.600 em número, à medida que mais estão sendo descobertos. A maior parte destes tem significado somente como testemunha da história do texto desde o período das unciais até o do primeiro texto impresso no século dezesseis. Famílias textuais claramente definíveis podem ser determinadas em muitos deste grande número. Números arábicos pequenos são usados para identificar estes manuscritos.

Os mais importantes destes manuscritos formam duas famílias. Família 1, encabeçada pelos

manuscritos 1, 118, 131, 209. Esta é também chamada a Família Lake, que obteve o nome do homem que identificou estes como atestando uma tradição (Kirsopp Lake). A Família 13 é encabeçada por 13, 69, 124, 346 e vários outros, mostrando mais ou menos afinidade com estes. É também chamada a Família Ferrar, segundo o nome W.H. Ferrar, que identificou este grupo.

A Minúscula 1 é de importância, porque Erasmo usou esta na primeira edição impressa do Novo Testamento grego. Contudo, a Minúscula 2 foi seguida, em sua maior parte, nos Evangelhos. Este é um documento muito pobre, do século quinze.

A Minúscula 33 é de importância e foi denominada "a rainha das minúsculas". Data do século nono e aproxima-se do texto **Vaticanus**. Consiste dos Evangelhos, Atos e epístolas paulinas. Westcott e Hort consideram-na a melhor das cursivas.

Versões — Com quase 5.000 manuscritos e fragmentos gregos, fica-se curioso por que manuscritos de outras línguas seriam de importância no estudo do texto grego. O grego havia penetrado em todas as nações do mundo civilizado conhecido e se tornou a língua do comércio, governo, comunicação e religião. Mas, em algumas das comunidades que estavam "fora do caminho", os nativos ainda se prendiam a seus dialetos. O grego era a língua principal, e muitas pessoas não o entendiam prontamente. Por esta razão, quando o cristianismo penetrou naquelas áreas que não usavam o grego como a língua principal, os Evangelhos e os primeiros escritos cristãos foram traduzidos para a língua nativa. As mais importantes destas são o siríaco, o cóptico e o latim antigo.

Siríaco — Esta era a língua da Mesopotâmia e Síria e também a língua corriqueira (com algumas diferenças dialéticas) na Palestina. A igreja primitiva partiu para a Samária, e depois, para a Síria. Antioquia da Síria logo se tornou um centro do cristianismo. Foi, provavelmente, para o siríaco antigo que as primeiras traduções foram feitas. Pelo menos, pelo meado do segundo século, as pessoas de fala siríaca tinham escrituras em seu próprio idioma. Tatiano produziu seu **Diatessáron** antes de ter deixado Roma, para voltar ao seu lar nativo, em Edessa da Síria. Esta obra foi traduzida para o siríaco logo após sua chegada à Síria. Existem outras versões antigas do Novo Testamento, e estas são chamadas **Siríaca Antiga** (alguns manuscritos do quarto e quinto séculos que atentam para um texto anterior, que é semelhante ao do **Vaticanus** e do **Sinaiticus**), **Siríaca Peshitta** (também do quinto século, mas dependente da **Siríaca Antiga**), **Siríaca Filoxeniana** ou **Siríaca Harkleiana** (uma tradução feita por Filoxeno de Hierápolis, em 508, e revisada por Tomé de Harkel, do Egito, em 616), e a **Siríaca da Palestina** (conhecida somente em fragmentos do sexto século).

Cóptico — Os vários dialetos do vernáculo egípcio são agrupados juntos no que é chamado **cóptico**. Devido às grandes colônias dos judeus no Egito, e particularmente em Alexandria, o cristianismo entrou cedo nesta região. Duas versões são reconhecidas como sendo do Egito: a **Saídica** (Alto Egito, ou Sul do Egito), que parece ser um pouco anterior, por causa da necessidade de uma tradução para o vernáculo, visto que o grego não era largamente usado ali, conforme o era ao redor da grande cidade de Alexandria. O manuscrito mais antigo vem do quarto século, mas atesta um texto muito anterior. A **Boaírica**, que surgiu mais tarde, no Baixo Egito, ou Norte do Egito. Sendo essa região o centro, política e comercialmente, do Egito, o grego era largamente usado e não havia necessidade imediata para tradução para o vernáculo cóptico. Os manuscritos, existentes são do quarto ou quinto século e se aproximam dos textos **Vaticanus** e **Sinaiticus**.

Latina Antiga — Estas são as traduções latinas efetuadas antes de Jerônimo fazer a sua chamada Vulgata, na última parte do quarto século. O Velho Testamento da Vulgata foi traduzido do texto hebraico, enquanto o Velho Testamento na Latina Antiga, do da Septuaginta. No Novo

Testamento, a Latina Antiga é uma tradução do grego, e a Vulgata é apenas uma revisão da Latina Antiga. Daí, a importância da Latina Antiga como testemunha do texto do Novo Testamento. Muitos manuscritos ainda existem. A tradução provavelmente foi feita pela primeira vez na África. Outra tradução, independente da feita na África, foi efetuada um pouco mais tarde, na Europa. Para amenizar as diferenças entre estas duas traduções rivais, uma terceira foi feita na Itália. Agostinho disse que esta foi a melhor das três. Cipriano (que faleceu por volta de 258) usou o texto africano. Irineu usou o texto europeu, em suas obras em latim. Agostinho (354-430) usou a italiana.

Outras versões, de menor importância, são a **armênia**, a **geórgica**, a **etiópica**, a **gótica** e a **árabe**. Estas são, primariamente, traduções de versões, e não do grego. Não atestam diretamente o texto grego. Constituem, em sua maior parte, manuscritos recentes.

Os Pais da Igreja — As citações dos pais antigos são de grande importância como testemunhos do texto grego. Representam o texto que estava em uso na área em que trabalhavam. Suas citações também vieram de uma época de que temos pouca ou nenhuma evidência de manuscrito. As discussões do texto entre eles oferecem uma penetração nas tendências que estavam influenciando a formação do texto. Contudo, deve-se ter em mente que algumas das citações eram soltas, por assim dizer; eles nem sempre faziam suas citações literalmente.

A CLASSIFICAÇÃO DOS MANUSCRITOS

Mediante uma leitura e estudo cuidadosos destes manuscritos, pode-se observar que certos manuscritos têm semelhanças e diferem grandemente dos outros. Estes manuscritos, que são bem semelhantes, são ditos terem um ancestral comum. Ou seja, se vários manuscritos concordam substancialmente uns com os outros, crê-se que foram copiados de um manuscrito mais antigo. Estes manuscritos mais antigos formaram a base para o que os estudiosos agora chamam grupos ou famílias de manuscritos. O nome surge da localidade na qual pensa-se que o texto local originou-se. Após muitos anos, tentando-se chegar a um consenso acerca dos nomes, os seguintes representam os da maioria dos estudiosos modernos e usados pelas Sociedades Bíblicas Unidas.

O Texto Alexandrino — Este foi chamado **Texto Neutro** por Wescott e Hort. A edição Nestle do Novo Testamento grego refere-se a ele como o Texto **Hesíquio** ou **Egípcio**. É geralmente considerado o melhor texto e o mais fiel na preservação do original. Os unciais **Vaticanus** e **Sinaiticus**, mais antigos e melhores, pertencem a este grupo. Também o P⁶⁶ e o P⁷⁵ atestam este grupo. Isto significaria que o ancestral comum a esta família de textos remontaria, pelo menos, à metade do segundo século. As versões Saídica ou Boárica freqüentemente contêm leituras semelhantes a este grupo.

O Texto Ocidental — Este grupo surgiu na Europa ocidental e no norte do Egito. Foi usado por Marcião, Tatiano, Irineu, Tertuliano e Cipriano. Seu principal testemunho de manuscrito é o códice uncial Bezae do quinto e sexto séculos. Para Marcos 1-5, o códice **Washingtonianus** é **Ocidental** também. As versões no Latim Antigo incidem principalmente neste grupo. Dois fragmentos de papiro do final do terceiro século, P³⁸, P⁴⁸, também têm leituras provenientes desta família.

O Texto de Cesaréia — Parece que este texto originou-se no Egito, e o códice de papiro p⁴⁵ é a causa desta conjectura. Uma cópia adicional foi depois levada (talvez por Orígenes) para

Cesaréia, onde tornou-se a ancestral para outras cópias. Foi usada por Orígenes, enquanto esteve em Cesaréia, Eusébio e mais tarde por Cirilo de Jerusalém e pelos armênios. O códice uncial recente, **Koridethi**, é deste grupo.

O Texto Bizantino — A maioria dos manuscritos incide neste grupo. Ele mostra uma lucidez marcante e inteireza, em contraposição aos outros três grupos. Provavelmente, surgiu em Antioquia, sendo levado para Constantinopla e depois espalhado pelo Império Bizantino. Sua melhor testemunha é o códice **Alexandrinus**, mas somente nos Evangelhos. Os unciais posteriores e quase todos os minúsculos são desta família. Desde a época do sexto ou sétimo século, este texto foi considerado como o texto autorizado e foi o que mais largamente se difundiu.

O USO DA CRÍTICA TEXTUAL

É o propósito do crítico textual reproduzir, tão aproximadamente quanto possível, o texto original do autor. Ao usar-se todo o material disponível, há etapas a serem seguidas, para chegar-se a uma conclusão razoável. Isto é chamado a Práxis da Crítica Textual. O seguinte é um breve resumo deste procedimento.

EVIDÊNCIA EXTERNA

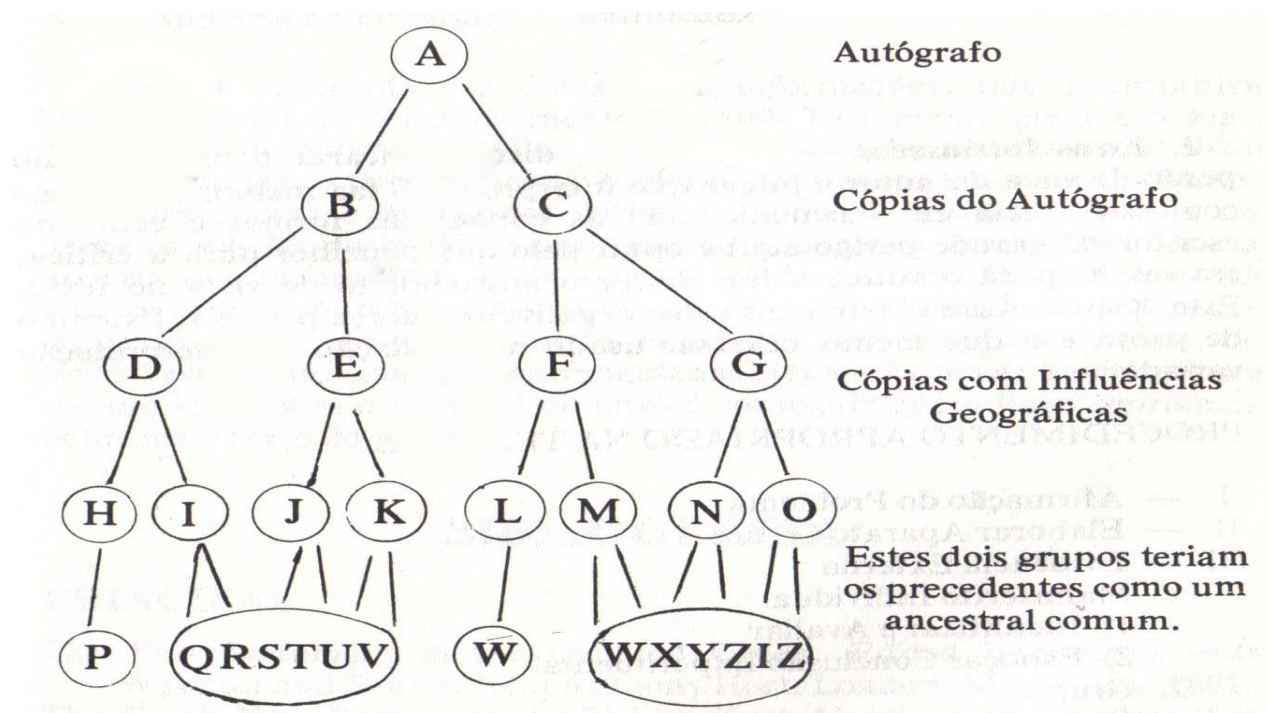
Aqui os manuscritos são consultados individualmente e em grupos. Nem o número de documentos nem a idade dos manuscritos é de importância primária; é a idade do texto que é primordial. Em geral, os manuscritos mais velhos podem ser mais isentos de erros de transcrição, mas este nem sempre é o caso. De maior importância que a idade e o número são a data do texto e o cuidado tido pelo copista. Este é o alinhamento de evidência para se pesar a evidência.

EVIDÊNCIA INTERNA

Aqui é feita uma tentativa de olhar-se a leitura divergente do ponto de vista do escriba que escreveu o manuscrito. Após um tempo de trabalho diligente sobre um manuscrito, certas tendências podem ser observadas no estilo de um copista. Na avaliação destas qualidades internas, estabelecem-se algumas normas.

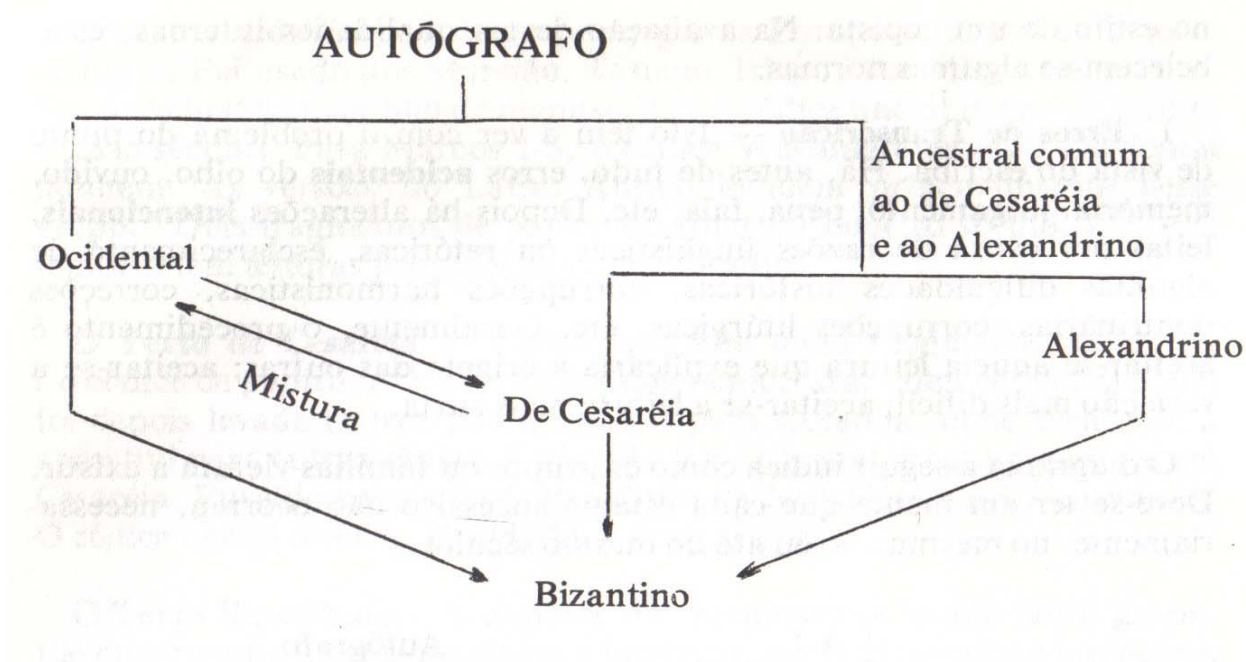
1. Erros de Transcrição — Isto tem a ver com o problema do ponto de vista do escriba. Há, antes de tudo, erros **acidentais** do olho, ouvido, memória, julgamento, pena, fala, etc. Depois há alterações **intencionais**, feitas por causa de razões lingüísticas ou retóricas, esclarecimento de algumas dificuldades históricas, corrupções harmonísticas, correções doutrinárias, corrupções litúrgicas, etc. Geralmente, o procedimento é aceitar-se aquela leitura que explicaria a origem das outras; aceitar-se a variação mais difícil; aceitar-se a leitura mais curta.

O diagrama a seguir indica como os grupos ou famílias vieram a existir. Deve-se ter em mente que cada estágio sucessivo não ocorreu, necessariamente, no mesmo ano ou até no mesmo século.



As versões entrariam por volta do terceiro estágio e repetiriam o processo na língua. Desta maneira, a Siríaca Antiga, por exemplo, seria uma tradução da F, enquanto a Peshitta e a Filoxiana-Harkleana representariam L ou M no diagrama. O testemunho dos pais poderia incidir em qualquer um destes estágios, dependendo da precisão deles ao citar o texto.

No diagrama, a seguir, é mostrado que nem mesmo o terceiro nível acima está puro de influências de outros textos. Isto explicará por que tantos manuscritos têm textos misturados ou corrompidos.



2. Erros Intrínsecos — O propósito disto é encarar o problema do ponto de vista do **autor** e julgar que interpretação faz melhor sentido no contexto e está em harmonia com as conhecidas

formas e estilo do escritor. O grande perigo aqui é optar pelo que é melhor para a crítica, em vez de para o autor, a fim de ler o nosso ponto de vista no texto. Este "Cânon Áureo" tem mais valor negativo que força positiva. Este tipo de prova é o que menos deve ser usado na avaliação de interpretação variada.

PROCEDIMENTO APROPRIADO NA TEXTUAL

- I — Afirmação do Problema
- II — Elaborar Aparato Crítico
- III — Evidência Externa
 - 1. Manuscrito Individual
 - 1) Identificar e Avaliar
 - 2) Esboçar Conclusão Experimental
 - 2. Grupos
 - 1) Avaliar
 - 2) Esboçar Conclusão Experimental
 - 3. Famílias
 - 1) Avaliar
 - 2) Esboçar Conclusão Experimental
 - 4. Versões Principais
 - 1) Identificar e Avaliar
 - 2) Esboçar Conclusão Experimental
 - 5. Versões Secundárias
 - 1) Identificar e Avaliar
 - 2) Esboçar Conclusão Experimental
 - 6. Pais
 - 1) Avaliar
 - 2) Esboçar Conclusão Experimental
 - 7. Conclusão Experimental Para Evidência Externa
- IV — Evidência Externa
 - 1. Transcritiva
 - 1) Acidental
 - 2) Intencional
 - 3) Conclusão Experimental
 - 2. Intrínseca
 - 1) O Que Ajusta Melhor Contexto e Autor
 - 2) Conclusão Experimental
 - 3. Conclusão Experimental Para Evidência Interna
- V — Sumário e Conclusão

Pode ser verificado, de todas estas informações, que a primitiva história textual do desenvolvimento do Novo Testamento grego era mais complicada do que se supunha. As primitivas edições impressas do Novo Testamento grego tiveram acesso somente aos poucos manuscritos bizantinos posteriores e às versões, principalmente a Vulgata. Depois da primeira edição do Novo Testamento de Erasmo, editado em 1516, a maioria dos manuscritos mais antigos foi descoberta. Cada ano novas descobertas são feitas, e estas precisam ser confrontadas e incorporadas no texto crítico grego. É tarefa constante dos estudiosos sérios do Novo Testamento estarem continuamente atentos às novas descobertas e seu impacto sobre o texto. O objetivo é conseguir que o texto reproduza fielmente o texto do autor.

BIBLIOGRAFIA

PRINCIPAL

The New Testament in the Original Greek. Edited by Brooks Foss Westcott and Fenton John Anthony Hort. London: Macmillan, 1881.

The Greek New Testament. Edited by Kurt Aland, **et al.** London: The United Bible Societies, 1970.

Novum Testamentum Graece. Edited by Eberhard Nestle. Twenty-fifth ed.; Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1968.

SECUNDARIA

Aland, Kurt, **The Problem of the New Testament Canon.** London: A. R. Mowbray and Co. Ltd., 1962.

Briggs, R. C, **Interpreting the New Testament Today.** Nashville: Abingdon Press, 1973.

Brooks, James A., "The Text and Canon of the New Testament", in Vol. **VIII** of **The Broadman Commentary**, edited by Clifton J. Allen, **et al.** Nashville: Broadman Press, 1969.

Bruce, F. F., **The Books and the Parchments.** London: Pickering and Inglês, 1950.

Greenlee, J. Harold, **Introduction to New Testament Textual Criticism.** Grand Rapids: William B. Eerdmans PublishingCo., 1964.

Grant, Robert M., **The Formation of the New Testament.** New York: Harper and Row, 1965.

Feine, Paul and Johannes Behm, **Introduction to the New Testament.** Reedited by Werner Georg Kümmel. Trans. by A. J. Matill, Jr. Nashville: Abingdon Press, 1966.

Harrison, Everett F., **Introduction to the New Testament.** Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1964.

Kenyon, Frederic G., **Our Bible and the Ancient Manuscript.** New York: Harper and Brothers, 1951.

_____, **The Text of the Greek Bible.** Second ed. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1949.

Lake, Kirsopp, **The Text of the New Testament.** Fourth ed. New York: Edwin S. Gorham, 1908.

Metzger, Bruce M., **The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration.** New York and London: Oxford University Press, 1964.

Robertson, A. T., **An Introduction to the Textual Criticism of the New Testament.** Nashville: Broadman Press, 1925.

Taylor, Vincent, **The Text of the New Testament: A Short Introduction.** London: TheMacmillanCo., 1961.

Westcott, Brooke Foss, **A General Survey of the Canon of the New Testament.** Seventh ed. London: The Macmillan Co., 1896.

3

O PROBLEMA SINÓPTICO

Os três primeiros Evangelhos (Mateus, Marcos e Lucas) apresentaram uma área de incerteza nos estudos do Novo Testamento. Estes livros foram chamados os "Evangelhos Sinópticos", desde que o termo foi pela primeira vez usado por J.J. Griesbach, em sua edição do Novo Testamento grego, em 1774-1778. A palavra grega **sunoráo** significa "ver junto", e chama a atenção para o material comum a todos os três e indica que eles são melhor compreendidos quando estudados juntos. Mesmo uma leitura casual dos quatro primeiros livros do Novo Testamento mostrará que os três primeiros têm muita coisa em comum (representando uma tradução comum) e o quarto parece pertencer a outra tradição distinta.

O estudo das relações literárias dos Evangelhos é denominado Crítica Literária. Como se relaciona com os Evangelhos Sinópticos, ele é o estudo dos fenômenos de concordâncias e discordâncias e a mistura destes elementos. Estas relações literárias provaram ser mais complicadas que primeiramente imaginadas. Até cerca da metade do século dezoito, a Igreja interessou-se por explicar as diferenças encontradas nos Evangelhos. Depois a ênfase foi mudada, numa tentativa de explicar-se as semelhanças. Estas concordâncias, além disso, não são necessariamente "identidades"; importantes diferenças aparecem dentro de estruturas semelhantes. Para esclarecer estas relações, é necessária uma reconstrução, tanto histórica quanto analítica, do processo inteiro, desde a época de sua origem até sua incorporação dentro dos livros do Novo Testamento. A análise das origens do material antes do primeiro documento escrito é denominada Crítica da Forma. A investigação das circunstâncias em que os atuais Evangelhos usaram um ou mais documentos escritos é denominada Crítica da Fonte, e o modo pelo qual os autores dos livros aceitos adaptaram as "fontes" para apresentarem seu argumento teológico é denominado Crítica da Redação.

DEFINIÇÃO DO PROBLEMA SINÓPTICO

O problema Sinóptico entra em foco quando a seguinte estatística é observada: entre 94 e 95 por-cento do Evangelho de Marcos é reproduzido em Mateus e Lucas. Dos 661 versículos contidos em Marcos, todos, exceto cerca de 30, são encontrados nos outros dois Sinópticos. A substância de 606 versículos pode ser encontrada em Mateus (correspondendo a 500 por causa de diferente disposição do conteúdo). Lucas reproduz cerca de 320 versículos de Marcos, incluindo 24 que Mateus não usou. Isto significa que, dos 661 versículos contidos em Marcos, somente 30 não aparecem nos outros dois Sinópticos. B.F. Westcott (**An Introduction to the Study of the Gospels** — Uma Introdução ao Estudo dos Evangelhos — p. 191), em 1875, deu um quadro desta informação numa base percentual:

	Peculiaridades	Coincidências
Marcos	7	93
Mateus	42	58
Lucas	59	41
João	92	8

João está incluído para mostrar quão grande é a divergência de material entre ele e os Evangelhos Sinópticos. O quadro acima não significa que as coincidências estejam em ordem verbal exata, mas, sim, que as coincidências são tão estreitas, que tanto mostram uma relação quanto uma origem comum.

Ainda há outra observação a ser feita. O quadro acima expressa as relações ou coincidências entre os quatro Evangelhos, usando Marcos como a unidade básica. Isto significa que 93 por cento de Marcos é encontrado ou em Mateus ou em Lucas, mas somente 58 por cento de Mateus e 41 por cento de Lucas é encontrado em Marcos (e apenas 8 por cento de João é comum a Marcos). O quadro não expressa a relação entre os outros Evangelhos (Mateus e Lucas ou João e Lucas). Quando todo o material comum aos três Sinópticos é extraído, há cerca de 250 versículos que são partilhados por Mateus e Lucas e não são encontrados em Marcos. Isto deixa cerca de 300 versículos em Mateus (de 1.068) e 580 versículos em Lucas (de 1.151) que não estão em comum com Marcos ou um com o outro.

As concordâncias e coincidências são bem impressionantes no Novo Testamento grego. Versículos idênticos nos três Evangelhos e idênticos nos dois Evangelhos são imediatamente evidentes. A concordância, em um grande número de casos, é encontrada no vocabulário e na ordem de palavras. Em outros exemplos, são usados sinônimos, e é observada a ordem invertida. Também observa-se que a ordem geral da narrativa de eventos é seguida. Quando um dos outros dois Evangelhos diverge da ordem de Marcos, o outro é fiel a Marcos. Mateus e Lucas dificilmente concordam juntos em contraposição a Marcos.

Este é o Problema Sinóptico. É tarefa do estudante do Novo Testamento tentar explicar as semelhanças e divergências nos três Evangelhos. Por que eles têm tantas coisas em comum, e como explicar as diferenças?

É difícil, para muitos, aceitar a idéia de que os escritores dos Evangelhos poderiam ter usado histórias tanto escritas quanto orais acerca da vida de Cristo. Sua concepção dos Evangelhos é que o Espírito Santo deu o material a cada um dos escritores de maneira mecânica; ou seja, os autores dos Evangelhos eram simplesmente penas nas mãos do Espírito Santo. Contudo, o prefácio do Evangelho de Lucas afirma muito claramente que ele havia investigado muito inteiramente o material a ser escrito. O texto do prefácio de Lucas (1:1-4) é:

"Visto que muitos têm empreendido fazer uma narração coordenada dos fatos que entre nós se realizaram, segundo no-los transmitiram os que desde o princípio foram testemunhas oculares e ministros da palavra, também a mim, depois de haver investigado tudo cuidadosamente desde o começo, pareceu-me bem, ó excelentíssimo Teófilo, escrever-te uma narração em ordem, para que conheças plenamente a verdade das coisas em que foste instruído."

Porque Lucas expressamente afirma que ele próprio havia verificado com "testemunhas oculares" e que outros já haviam empreendido a tarefa de escrever o Evangelho. Isto, portanto, indicaria que Lucas teve acesso a "fontes" tanto orais quanto escritas. Deve ser presumido, então, que os outros escritores dos Evangelhos também usaram "fontes" para sua obra. A tarefa de tentar-se determinar estas fontes é denominada **Crítica da Fonte**.

CRÍTICA DA FONTE

A Tradição Oral — Nos primeiros anos da igreja cristã, o evangelho foi transmitido e preservado oralmente. Como os primeiros discípulos esperavam para breve a volta do Senhor ressurrecto, eles não sentiram nenhuma necessidade de escrever uma narrativa do testemunho apostólico. Foi somente depois que os apóstolos e outras testemunhas começaram a morrer e ser mortos, que se sentiu ser necessário preservar, em forma de escrita, o teor do ministério do Senhor Jesus. Foi durante esse período que surgiu o que é denominado a **Tradição Oral** do evangelho.

A pregação e ensino dos apóstolos e outros líderes da igreja, lógica e naturalmente, dariam uma forma fixa às narrativas acerca da vida de Jesus. Essa "tradição fixa" explicaria a relação estreita dos Sinópticos. As diferenças são explicadas como sendo contribuições de pessoas individuais, aumentando a informação mais geral, que pertencia à igreja como um todo. Então, também, o propósito de cada autor deve ser tido em mente, à medida que ele reuniu e colecionou seu material.

Há, contudo, demasiadas dificuldades, ao tentar-se explicar a natureza básica dos Sinópticos, no terreno em que o evangelho foi preservado, em detalhes, por memória, durante um longo período de tempo. O problema é aumentado quando a "memorização" tinha que ser feita, à medida que o Evangelho se propagava tão rapidamente por todo o Império Romano e estava sendo traduzido para tantos idiomas diferentes. A supervisão para tal tarefa estonteia a mente. Um estudo maior, da Tradição Oral, será feito, com o subtítulo de Crítica da Forma.

Os pais primitivos da Igreja criam que os Evangelhos surgiram independentes um do outro. Pela época do quarto século, contudo, ficou reconhecido que os Sinópticos eram, de algum modo, interdependentes. Por causa do fato de Mateus encabeçar a lista no cânon, Agostinho pensou que fora escrito primeiro e que Marcos e Lucas estavam, de algum modo, relacionados com ele. Dizia que Marcos era uma forma resumida de Mateus, e que Lucas era dependente tanto de Mateus quanto de Marcos. Deve ser lembrado que este conceito surgiu porque Agostinho estava cômico de que o Evangelho de Mateus era bem conhecido no segundo século e era sempre alistado em primeiro lugar, em toda lista dos livros do Novo Testamento.

A Teoria de Dois Documentos — O ponto de vista de Agostinho foi mantido até 1835 (com algumas variações menores), quando Karl Lachmann provou a primazia de Marcos, simplesmente por razões lingüísticas. Algumas destas foram apresentadas anteriormente, mas talvez esclarecesse as questões relacioná-las mais uma vez:

1. Mateus reproduz 90 por cento do assunto de Marcos, em linguagem grandemente idêntica à de Marcos. Lucas faz o mesmo, por bem mais que a metade de Marcos.
2. Numa seção média que ocorre nos três Evangelhos, a maioria das palavras reais usadas por Marcos é reproduzida por Mateus e Lucas, seja alternadamente ou por ambos juntos.
3. A ordem relativa de incidentes e seções em Marcos é, em geral, apoiada tanto por Mateus como por Lucas; onde um deles abandona Marcos, o outro é geralmente encontrado apoiando-o.
4. O caráter primitivo de Marcos é mostrado ainda: (a) pelo uso de expressões prováveis de causar ofensa, que são omitidas ou atenuadas nos outros dois Evangelhos; (b) pela rudeza do estilo e gramática, e a preservação de palavras aramaicas.
5. Pela maneira como o material de Marcos e o que não é de Marcos são distribuídos em Mateus e Lucas, respectivamente, parece que cada um tinha diante de si o material de Marcos, num único documento, e confrontava-se com o problema de combinar este com material de outras fontes.
6. Comparando Mateus e Marcos em material comum a cada, vê-se que Mateus apresenta, invariavelmente, a narrativa mais curta; daí, Mateus reduziu Marcos, ao invés de **vice-versa**.

Bernard Weiss (**Commentary on Mark and Luke** — Comentário sobre Marcos e Lucas —

1901) seguiu Lachmann, apoiando Marcos como o primeiro dos Sinópticos. Ele também propôs uma segunda fonte, contendo o material comum a Mateus e Lucas. Esta fonte foi chamada "Q", da palavra alemã **Quelle**, que significa "fonte". Não houve acordo unânime quanto ao conteúdo da "Q", e um dos passatempos favoritos dos estudiosos do Novo Testamento é a reconstrução do documento "Q". O quadro a seguir é apresentado para indicar algo do escopo desta "fonte". A ordem dada é a de Mateus; os números acompanhados de um período representam a ordem como a passagem aparece nos respectivos textos.

Mateus	Conteúdo	Lucas
1. 3:7-12	A Pregação de João	1. 3:7-9,16
2. 4:2-11	As Tentações	2. 4:2-13
3. 5:3-6,11,12,39-42, 45-58	Sermão da Montanha I	3. 6:20-23,27-30, 32-36
4. 5:15; 6:22,23	Luz	15. 11:33-35
5. 6:9-13	A Oração do Pai Nosso	10. 11:1-4
6. 6:25-33, 19-21	Ansiedade por Bens Materiais	18. 12:22-34
7. 7:1-5,16-21,24-27	Sermão da Montanha II	4. 6:37,38,41-49
8. 7:7-11	Acerca da Oração	11. 11:9-13
9. 8:5-13	O Centurião de Cafarnaum	5. 7:1-10
10. 8:19-22	Natureza do Discipulado	7. 9:57-60
11. 9:37-10:11	Envio dos Setenta	8. 10:1-12
12. 10:26-33	Exortação à Confissão	17. 12:2-10
13. 11:2-19	A Pergunta de João	6. 7:18-35
14. 11:21,23,25,26	Gritos de Ais e Alegria	9. 10:13-15,21,22
15. 12:22-30	Beelzebu	12. 11:14-23
16. 12:38-42	Recusa de Dar Sinais	14. 11:29-32
17. 12:43-45	Retorno de Demônios	13. 11:24-26
18. 13:31-33	Mostarda e Fermento	20. 13:18-21
19. 23:4,23-25,29-36	Contra os Fariseus	16. 11:39-52
20. 23:37,38	Lamentação sobre Jerusalém	21. 13:34,35
21. 24:26-28,37-41	O Tempo do Fim	22. 17:22-37
22. 24:43-51	Vigilância	19. 12:39-46
23. 25:14-30	Parábola dos Talentos	23. 19:11-28

Estes versículos são os aproximadamente 250 que são partilhados por Mateus e Lucas, do material que não é de Marcos. Alguns estudiosos acham que esta é a **Logia** a que Papias se referiu como tendo sido escrita por Mateus em aramaico. A maioria dos estudiosos, todavia, rejeita isto.

A Teoria de Dois Documentos é a solução mais fácil e mais simples para o problema dos Sinópticos. Lembre-se que esta teoria fala em termos de documentos "escritos". Mas há algumas perguntas que ainda não foram satisfatoriamente respondidas. Dos 1.068 versículos de Mateus, talvez cerca de 500 vieram de Marcos e em torno de 250 da "Q"; isto deixa cerca de 300 versículos não explicados. Em Lucas, com a mesma lógica, restam cerca de 580 que não são encontrados nem em Marcos nem na "Q". Alguns argumentaram que o "Q" foi um documento muito maior que aqueles versículos encontrados em Mateus e Lucas, e que os autores, além de usar os versículos partilhados, escolheram os versículos peculiares ao seu Evangelho, dentre o restante deste documento. Esta opinião tem muito pouca aceitação hoje. Ela criaria um documento desajeitado, e o vocabulário e a gramática do material não partilhado são diferentes demais para proporem uma mesma origem.

A Teoria de Documentos Múltiplos — Como a Teoria de Dois Documentos relegou todo o

material não encontrado nem em Marcos nem em "Q" a fontes orais, não demorou muito para que os estudiosos começassem a propor que Mateus e Lucas tiveram acesso a outros documentos escritos. Após muitos anos, testando-se e tentando-se diferentes idéias, é geralmente aceito que houve, pelo menos, quatro documentos escritos usados na produção dos Evangelhos Sinópticos. Basicamente, estes documentos seriam: Marcos (o material partilhado pelos três Sinópticos), a "Q" (material que não é de Marcos, partilhado por Mateus e Lucas), "M" (material encontrado somente em Mateus) e "L" (material encontrado somente em Lucas). Esta parece ser a solução mais simples do problema dos Sinópticos. A prova da existência de tais outros documentos é, naturalmente, impossível. Por esta razão, muitos estudiosos não se atêm a esta idéia.

Para ter uma visão do problema em foco, o leitor deve recorrer ao quadro precedente, em que a "Q" é apresentada como aceita por muitos estudiosos, e ao quadro a seguir, que indica os versículos que são peculiares a Mateus e Lucas.

Mateus ou "M"	Lucas ou "L"
1:1-2:23	1:1-2:52
5:1,2,7-10,13,14,16-38	3:10-15
6:1-8,14-18,23,24,34	4:16-30
7:6,12-15,22,23,28,29	5:1-11
8:14-18,23-34	7:11-17,36-50
9:18-36	8:1-3
10:12-25,34-42	9:51-56
11:1,20,24,27-30	10:1,17-20,29-42
13:16,17,36-52	11:5-8
17:24-27	12:13-21,49-56
18:10-35	13:1-17,31-33
20:1-16	14:1-14,28-33
21:28-32	15:1-32
22:1-14	16:1-15,19-31
23:38,39	17:7-21
24:29-36,42	18:1-14
25:1-13,31-46	19:1-10,39-44
27:3-10	22:15-18,27-38
28:16-20	23:6-16,27-32,40-43
	24:13-49,50-53

Para o material que é comum aos três Sinópticos, o leitor deve recorrer a qualquer boa **Harmonia dos Evangelhos** (como a da autoria de A.T. Robertson).

Conclusões — Do material acima, é, agora, possível tirar-se algumas conclusões exploráveis.

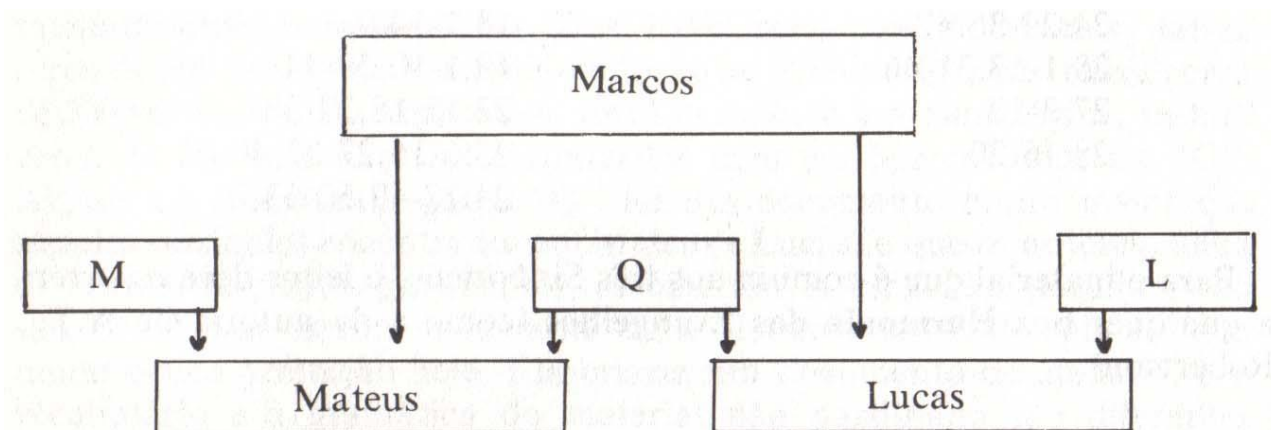
1. É quase universalmente aceito que o Evangelho de Marcos é o mais antigo dos Sinópticos.
2. É quase universalmente aceito que tanto Mateus como Lucas fizeram uso de Marcos, na composição de seus escritos. Se eles utilizaram, ou não, nosso Marcos atual é debatido por alguns. Estes desejariam falar acerca de uma edição anterior, chamada "Ur-Marcus". Esta idéia não foi aceita pela maioria dos estudiosos do Novo Testamento.
3. É quase universalmente aceito que Mateus e Lucas usaram uma segunda fonte. Este material foi chamado "Q". Deve-se ter em mente, contudo, que o "Q" não pode ser estabelecido com certeza. Há muito desacordo acerca de seu conteúdo, mas a presença de tal documento ajuda na explicação

da existência de material que não é de Marcos, o qual é comum a Mateus e Lucas.

4. É quase universalmente aceito que houve outras fontes para a composição de Mateus e Lucas. Este material foi designado como "M" (encontrado somente em Mateus) e "L" (encontrado somente em Lucas"). Se estas duas fontes foram orais ou escritas, não foi determinado satisfatoriamente. A chamada Teoria de Quatro Documentos foi pela primeira vez proposta por B.H. Streeter, em **The Four Gospels** — Os Quatro Evangelhos — em 1924. Vários estudiosos propuseram outras idéias acerca de fontes, mas esta de Streeter é a mais simples e causa menos problemas.

5. A tarefa da Crítica da Fonte está longe de estar terminada. A discussão acima é somente acerca de **teorias**. Existe um documento usado como uma fonte, o Evangelho de Marcos. Todas as outras idéias não são mais que conjecturas, nas tentativas de satisfazer às perguntas sobre a composição dos Sinópticos.

6. O gráfico, a seguir, talvez auxiliará o leitor a lembrar-se da Teoria de Quatro Documentos.



CRÍTICA DA FORMA

A Crítica da Forma é um método de estudo que lida com o estágio pré-literário da tradição dos Evangelhos, quando o material foi transmitido oralmente. A palavra **Formgeschichte** apareceu no subtítulo de **Ágnostos Theós**, de Eduard Norden, em 1913. Ela significa "história das formas". A escola, contudo, tem seu nome na menos significativa de suas obras (E.C. Colwell, **The Study of the Bible** — O Estudo da Bíblia — p. 162). Talvez a principal contribuição não seja o estudo das formas, mas a ênfase colocada sobre a comunidade primitiva em que a tradição foi formada.

Em 1901, Wilhelm Wrede publicou sua obra de maior relevo, **Das Messiasgeheimnis in den Evangelien** — O Segredo Messiânico nos Evangelhos — em que ele procurou provar que Marcos, historicamente, não merece confiança. Ele acreditava que todos os elementos acerca do "Segredo Messiânico" foram criados e inseridos pela Igreja. Uma vez que Mateus e Lucas usaram Marcos, este também adaptara suas "fontes" e era indigno de confiança. Nem toda tradição foi primitiva, nem toda tradição primitiva foi precisa, e Marcos foi influenciado pela teoria do "Segredo Messiânico" criada pela Igreja. Julius Wellhausen, em **Das Evangelium Lucae** — O Evangelho de Lucas — 1903, concordou com Wrede, ao dizer que a estrutura dos Sinópticos é artificial e as inserções editoriais não são históricas. Ele também disse que o documento "Q" não merece confiança.

Johannes Weiss (**The Oldest Gospel** — O Mais Antigo Evangelho — 1903) respondeu ao

argumento de Wrede e mostrou que Marcos era quase 100 por cento autêntico, mas permitiu algum material ser classificado como acréscimos inseridos pela Igreja. Em 1905, Wendland (**Primitive Mark** — Marcos Primitivo) propôs que Marcos teve duas fontes e que elas foram imperfeitamente unidas por ele. Estas fontes foram orais e chamadas **Apothegmas** (Máximas) e **Wonder Stories** (Histórias Miraculosas). Por volta de 1917, Hermann Gunkel estava usando métodos de pesquisa, desenvolvidos no estudo da literatura oriental e grega primitiva, para a análise das tradições em Gênesis e nos Salmos. A idéia era recuperar o **Sitz im Leben** no qual as tradições surgiram. Depois este método de pesquisa começou a ser aplicado à literatura do Novo Testamento e especialmente aos Evangelhos Sinópticos.

Depois de 1918, quatro livros apareceram dentro de poucos anos e independentemente uns dos outros. Estes quatro livros sugerem uma tendência, nos estudos do Novo Testamento, que é denominada "Crítica da Forma do Novo Testamento". O primeiro livro a aparecer foi **Der Rahmen der Geschichte Jesu** (A Estrutura da História de Jesus), de Karl Schmidt. Schmidt escreveu que Marcos não era de confiança nem cronológica nem topograficamente, para biografia. Marcos amarrou juntas histórias e anedotas separadas, com suas próprias inserções de redação, e usando a palavra **euthús** (imediatamente), para fazer uma transição suave de uma narrativa para outra. Mateus e Lucas alteraram a ordem de Marcos e, assim, devem ter pensado muito pouco acerca dela. Ele presume que Marcos usou suas fontes e Mateus e Lucas usaram as deles.

Martin Dibelius foi um crítico da forma conservador. Seu livro, **Die Formgeschichte des Evangeliums** — A História das Formas dos Evangelhos (1919), é ainda um clássico no campo da Crítica da Forma. Sua classificação de "formas" é mais largamente usada que qualquer outro sistema. Outro clássico, **Die Geschichte der Synoptischen Tradition** (A História da Tradição Sinóptica), de Rudolf Bultmann, apareceu no mesmo ano. Esta obra é muito mais liberal que a de Dibelius e teve influência bem maior na teologia liberal do que talvez qualquer outro volume. Outro autor, Martin Albertz, publicou sua obra, **Die Synoptischen Streitgespräche** (A Linguagem dos Sinópticos em Debate), em 1921. Parece que ele não tinha conhecimento dos três livros mencionados acima, mas chegou às mesmas conclusões que eles.

Não há muito acordo quanto à classificação do material; mas há acordo em que todas as narrativas foram produzidas por causa da necessidade de proclamação ou instrução. Martin Dibelius acreditava que as tradições receberam suas formas das necessidades da pregação missionária. Ele tem cinco classificações: (1) **Paradigmas** — São narrativas curtas, estimadas pelos ensinamentos de Jesus; os detalhes são secundários. (2) **Novelescas** — São estimadas pelo próprio conteúdo. Mostram o poder de Jesus sobre a natureza. (3) **Ditos** — São valiosos como ensinamentos **catequéticos**. (4) **Lendas** — São narrativas acerca de homens santos e lugares santos. (5) **Mitos** — São eventos sobrenaturais e têm muito pouco valor histórico.

Rudolf Bultmann, por outro lado, escreveu que a tradição recebeu sua forma das controvérsias que surgiram na comunidade. Ele alista quatro formas separadas: (1) **Apophthegmata** — São os paradigmas de Dibelius. (2) **Ditos** — São palavras de sabedoria, "Q", e locuções proféticas e apocalípticas, regras de lei e parábolas. A maior parte destas são criações da igreja. (3) **Histórias Miraculosas** — Sem historicidade. (4) **Lendas** — Não têm valor histórico.

Talvez fosse mais benéfico, para o estudante moderno, escolher a terminologia que é mais fácil de ser entendida. Os parágrafos a seguir são apresentados para demonstrar algumas das conclusões do método da Crítica da Forma, para a reprodução da tradição oral pré-literária da comunidade cristã primitiva.

A **História Simples** — As histórias simples são variadamente chamadas **Paradigmas**

(Dibellius), **Apophthegmata** (Bultmann) e **Histórias de Pronunciamento** (Vincent Taylor). Este é o tipo de história que é bem acabada, completa em si, não pressupõe nenhuma ligação com o que precede ou se segue, e mostra brevidade e simplicidade. Há uma falta muito notável de detalhe colorido. Geralmente os personagens são identificados quanto ao nome. Este tipo de narrativa está, provavelmente, mais próximo ao evento real do que qualquer uma das outras "formas". Os seguintes são os exemplos relativamente puros de Marcos e exemplos menos puros de Marcos e Lucas.

PUROS

O Paralítico, 2:1-12
O Jejum, 2:18-20
A Colheita de Espigas, 2:23-28
A Cura da Mão Mirrada, 3:1-6
A Família de Jesus, 3:31-35
A Bênção das Crianças, 10:13-16

O Tributo, 12:13-17
A Unção de Jesus, 14:3-9

MENOS PUROS

A Cura na Sinagoga, 1:23-28
A Vocação de Levi, 2:13-17
Jesus em Nazaré, 6:1-6
O Jovem Rico, 10:17-29
Os Filhos de Zebedeu, 10:35-45
O Homem Cego de Jericó,
10:46-52
A Purificação do Templo, 11:15-19
A Pergunta dos Saduceus,
12:18-23
Os Samaritanos Inospitais,
Lucas 9:51-56
A Cura dum Hidrópico,
Lucas 14:1-6

Em comparação com as passagens correspondentes, em Mateus e Lucas, pode ser observado que os exemplos acima estão aumentados e embelezados.

A História Elaborada — As histórias elaboradas são as **Novelescas** de Dibellius e as Histórias Miraculosas de Bultmann e Taylor. Novamente, estas histórias são completas em si, mas contêm uma grande quantidade de detalhes. O interesse encontra-se no próprio milagre, e o "dito" (se existe um) de Jesus é de importância secundária. Estas narrativas são escritas para satisfazer à curiosidade do leitor, e, portanto, há sempre uma confirmação do milagre no final da narrativa. Estas são menos dignas de confiança que as histórias simples, e estão mais afastadas do evento. Dibellius alista nove desta forma de Marcos e uma de Lucas.

A Cura do Leproso, 1:40-45
O Acalmar da Tempestade, 4:35-41
O Endemoninhado Geraseno, 5:1-20
A Filha de Jairo e a Mulher com Fluxo de Sangue, 5:21-43
A Alimentação dos Cinco Mil, 6:35-44
Andando sobre as Águas, 6:45-52
A Cura do Surdo-mudo, 7:32-37
O Cego de Betsaida, 8:22-26
O Menino Epiléptico, 9:14-29
O Jovem de Naim, Lucas 7:11-17

Em comparação com passagens correspondentes, em Mateus e Lucas, vê-se uma tendência para diminuir-se a narrativa de Marcos a quase uma forma de "História Simples". A existência, lado-a-lado, de histórias simples e elaboradas, em Marcos, confirma a crença de que ele estava trabalhando com materiais recebidos. De outra maneira, no Evangelho, teria utilizado, quase

exclusivamente, uma só forma.

Lenda Sagrada — As lendas sagradas são narrativas acerca de pessoas da história sagrada. A palavra **lenda**, em seu sentido primário, tem a ver com a vida de um santo. Lendas são histórias que foram construídas em torno de uma pessoa que esteve em contato com Jesus. A ênfase é colocada sobre essa pessoa, em vez de sobre o Senhor. Algumas das narrativas de Marcos foram transformadas em lendas (narrativas lendárias). Alguns dos casos a seguir são mais, aparentemente, lendas do que outros.

Marcos 11:1-10, A Descoberta do Jumento

Marcos 14:12-16, A Descoberta da Sala para a Última Ceia

Mateus 1:18-2:23, A Natividade

Mateus 14:28-33 (Marcos 6:47-52), Andando Sobre a Água

Mateus 16:13-20 (Marcos 8:27-30), Confissão em Cesaréia de Filipe

Mateus 27:1-10, A Morte de Judas

Lucas 1:5-2:40, A Natividade

Lucas 4:16-30 (Marcos 6:1-6), Jesus em Nazaré

Lucas 5:1-11 (Marcos 1:16,17), A Chamada de Pedro

Lucas 7:36-50 (Marcos 14:3-9), A Unção de Jesus

Lucas 19:1-10, Zaqueu

A História Mítica — As histórias míticas foram denominadas Histórias de Cristo, por Gunther Bornkamm. Este tipo de narrativa, em outras religiões, fala acerca de deuses que aparecem entre os homens (veja a suposição da multidão em Listra, Atos 14:11 e ss.). O mito puro não é encontrado no Novo Testamento, mas o conceito do Filho de Deus tendo um ministério terreno e provando sua divindade por milagres aproxima-se do mítico. As histórias individuais em que os elementos míticos são observáveis incluem o Batismo, A Caminhada sobre as Águas; a Transfiguração e as Aparições do Senhor Após a Ressurreição.

Os parágrafos acima são todos sucintos demais, mas foram apresentados para estimular o leitor a estudar mais nesta área. É a tarefa deste tipo de estudo distinguir os vários elementos nos Evangelhos e classificá-los, para facilitar a interpretação. É uma tentativa de reproduzir-se a situação de vida em que as narrativas receberam sua forma final. A fim de conseguir isto, há certas suposições sobre as quais o pesquisador deve basear seu trabalho. Ele tem que presumir um período dentre 30 a 40 anos que esteve destituído de documentos escritos. O material, substrato ou **pericope** deve ter flutuado em volta, independentemente, durante o período final. A classificação desses substratos é de suma importância. Deve ser também presumido que a situação de vida determinou que materiais foram preservados ou usados pelo autor. As mesmas leis de tradição aplicáveis à literatura religiosa de outros países são presumidas de estarem em operação na formação da tradição dos Evangelhos. Deve ser presumido que os Evangelhos pertencem àquele vasto campo de literatura, conhecido como literatura **popular**, sagas, lendas e mitos, que entesoura histórias de interesse ou valor para certas pessoas. A Crítica da Forma é vista como sendo uma ramificação do estudo das Religiões Comparadas.

Com toda uma aparência de ciência acabada e obra terminada, há certas falhas quanto ao método de aproximação usado pela Crítica da Forma, e, conseqüentemente, em suas conclusões. As seguintes são algumas das observações do autor e, naturalmente, não esgotam a lista.

1. A Crítica da Forma falha em contar com os princípios seletivos, propósito e clímax, tão evidentes em cada Evangelho. Isto leva a Crítica da Forma a classificar o Evangelho como uma sublitteratura.

2. A Crítica da Forma subestima o interesse histórico e biográfico dos cristãos primitivos. Algumas coisas foram preservadas, as quais teriam sido registradas somente como o resultado de um interesse no aspecto histórico.

3. A Crítica da Forma negligencia o fato de que Jesus preparara um grupo para transmitir as tradições que esses cristãos primitivos classificaram numa categoria diferente da das palavras dele. A presença de testemunhas oculares no período formativo e a capacidade delas em verificar e salvar a tradição que esteve na escrita 20-40 anos depois de Cristo é negligenciada. Ela negligencia, convenientemente, a possibilidade de que a tradição delineou os interesses da comunidade, bem como a possibilidade de que os interesses da comunidade influenciaram a seleção da tradição. O caráter revolucionário de Jesus e suas palavras e feitos são também negligenciados. Este elemento torna absurda a criação pela comunidade. Também, é inconcebível que a comunidade fosse criar tantas situações problemáticas: batismo por João, maldição da figueira, etc.

4. A Crítica da Forma falha em reconhecer a influência helenística no meio palestino, que explica certas tradições. Estas são explicadas, dizem os críticos da forma, pela datação tardia e influência estrangeira.

5. A Crítica da Forma erra ao citar material extra-bíblico, bem como exemplos paralelos de tradições transmitidas. Não há paralelos. Não existe nenhum paralelo na transmissão dos materiais do Evangelho **como um todo**.

6. A Crítica da Forma presume que a tradição ou a história sempre procede do simples para o complexo.

7. A Crítica da Forma tira conclusões impróprias da analogia e de outras circunstâncias que não são necessariamente análogas. A pura analogia não é prova de dependência ou um argumento contra a historicidade.

8. A Crítica da Forma faz uso demasiado do **Sitz im Leben** hipotético. Ela alega que a situação histórico-social (hipotética) criou todas as formas para preencher uma necessidade (hipotética). A possibilidade de que o cristianismo e sua causa são suficientemente explicados nas situações de vida apresentadas nos Evangelhos é ignorada.

9. A Crítica da Forma é demasiadamente subjetiva e arbitrária. Ela rejeita o sobrenatural, em terrenos filosóficos, e cessa de ser objetiva. Ela negligencia a evidência dos escritores do segundo século e os variados interesses da igreja primitiva. Ela, injustificavelmente, presume que o contexto, o cenário e os dados cronológicos não são de nenhum valor, histórica, biográfica e cronologicamente.

10. A Crítica da Forma negligencia a realidade de Cristo para a igreja primitiva, o fato de que os cristãos estavam prontos para morrer e morreram por sua crença nele e no poder do seu nome. Isto levou a Crítica da Forma a enfatizar excessivamente a **Parousia** como tal e desenfatar aquele que havia de vir.

11. A Crítica da Forma deprecia a educação da igreja primitiva.

12. A Crítica da Forma negligencia que um tempo tão curto se passou antes de aparecerem os primeiros documentos escritos.

13. A Crítica da Forma negligencia o tema e o esboço dos livros.

O valor da Crítica da Forma pode ser visto no fato de que este método de estudo ajudou a estabelecer a validade dos registros dos Evangelhos. Ela compeliu a um estudo do período oral e mostrou que os Evangelhos não vieram de apenas quatro homens, mas da comunidade inteira. O período oral foi um período dinâmico, não estático. Através deste campo de estudo, vê-se que é verdade que tais materiais, conforme foram preservados, são aqueles que suprem as necessidades.

CRÍTICA DA REDAÇÃO

Embora a expressão Crítica da Redação seja nova e relativa no que diz respeito a uma categoria definida, no campo dos estudos do Novo Testamento, a idéia básica sempre esteve presente na interpretação do Novo Testamento. Essa idéia é de que cada autor dos Evangelhos teve seu próprio propósito e plano na seleção de seus materiais para inclusão em sua narrativa. É comparativamente recente, todavia, que mais ênfase foi dada a este princípio básico de interpretação. De fato, a atual escola da Crítica da Redação só poderia ter surgido devido aos esforços tanto da Crítica da Fonte quanto da Crítica da Forma.

Por causa do aumento fenomenal na popularidade desta nova escola de estudo, as definições são abundantes. Uma das melhores definições é como segue:

Redaktionsgeschichte é a tentativa de chegar-se ao propósito ou propósitos, visões e ênfases teológicas únicas que os evangelistas impuseram sobre os materiais disponíveis a eles.

Não estamos primordialmente preocupados com tudo o que os evangelistas criam. Antes, estamos preocupados em determinar a contribuição única para as fontes e a compreensão delas pelos evangelistas. Isto será encontrado em suas junções, comentário interpretativo, sumários, modificações de material, seleção de material, omissão de material, disposição, introduções, conclusões, vocabulário, títulos cristológicos, etc. (Robert H. Stein, "What is **Redaktionsgeschichte**?" — **O Que É Redaktionsgeschichte?** — em **Journal of Biblical Literature**, LXXXVIII, março de 1969, p. 53.)

Uma definição mais concisa é que a Crítica da Redação é a tentativa de se discernir a ênfase teológica de cada um dos Evangelhos como um autor criativo focalizando a atenção sobre os aspectos especiais de sua obra inteira. Isto levaria em conta o acréscimo da situação da vida do autor aos fatores interpretativos dos Evangelhos, e dá a idéia distintiva de que o Evangelho individual deve ser tratado como um todo, em vez de simplesmente como uma coleção de **pericopae** (substratos).

Mais uma vez a figura-chave, no nascimento da Crítica da Redação, é Wilhelm Wrede. Ao escrever sobre o Segredo Messiânico nos Evangelhos, Wrede deixou pelo menos duas contribuições, que levaram não somente à Crítica da Forma, mas também à Crítica da Redação. A primeira é que ele demonstrou que Marcos não poderia ser olhado como história simples, mas deve ser entendido como uma história interpretativa, à luz do propósito doutrinário do autor. A segunda contribuição está em seu próprio método de desenvolver seu argumento de que Marcos **mostra** um interesse dogmático em seu Evangelho. A compreensão de Wrede da tendência teológica de Marcos não está baseada numa única e direta declaração do evangelista, mas numa síntese de tendências, que percorrem todo o Evangelho. Este tipo de síntese representa o método básico do crítico da redação, que busca uma **visão total** do livro que ele está estudando, a fim de determinar os traços do autor, que é entendido como sendo um editor ou redator.

Seguindo Wrede, as conclusões da escola da Crítica da Forma são de principal importância. De fato, todo crítico da redação bem conhecido confessa ser um crítico da forma ou discípulo de um dos pioneiros das escolas. Os resultados aceitos entre os críticos da forma que são básicos ao trabalho da crítica da redação são como segue:

1. Os Evangelhos, conforme agora os temos, não são criações simples de um tecido inteiro, mas consistem de coletâneas de material cuja seleção final e disposição devemos aos próprios evangelistas. Marcos é aqui a influência primária; ele criou a forma literária "Evangelho", e Mateus e Lucas, ambos, o seguem e usam seu método.

2. O material agora apresentado nos Evangelhos tem uma história anterior de uso na igreja, em grande parte uma história de transmissão oral. Ele circulou na igreja na forma de unidades individuais ou pequenas coletâneas de material relacionado, e nesta forma serviu a funções definidas na vida e no culto da igreja.

3. As menores unidades de tradição, a história individual, o diálogo, o dito, etc, têm formas delineadas, que podem ser definidas e estudadas. Cada uma destas formas serviu a uma função definida, numa situação, e no que é referido como o **Sitz im Leben** do material. (Norman Perrin, **What Is Redaction Criticism? — O Que é a Crítica da Redação? — Guides to Biblical Scholarship, New Testament Series**, ed. by Dan O. Via, Jr., Philadelphia: Fortress Press, 1969, p. 3-5.)

O interesse do crítico da forma, nas unidades individuais da tradição, permitiu-lhe prover uma história da tradição que o crítico da redação poderia presumir como sendo história verdadeira. Esta história separou as unidades de tradição da obra dos próprios evangelistas. O tipo de análise detalhada das **perícopes** dos Sinópticos foi básico para a obra do crítico da redação.

A fim de se ter uma apreciação válida para uma disciplina, é necessário entender-se os preceitos fundamentais que caracterizam os proponentes dessa disciplina. Há quatro suposições básicas nesta nossa disciplina.

1. Os resultados da Crítica da Forma são as bases para maior desenvolvimento crítico. Os próprios discernimentos da Crítica da Forma não estão sujeitos ao exame escolar. Os quatro resultados principais da Crítica da Forma que são vitais são: (1) A forma "evangelho" é uma coletânea de pequenas unidades que foi inventada durante o período da composição do Novo Testamento. (2) As unidades individuais que formam o Evangelho tiveram uma história anterior de circulação como tradição oral, na igreja primitiva. (3) As formas destas unidades individuais foram definidas, estudadas, classificadas e categorizadas exaustivamente pelos seus cenários definidos na igreja primitiva. Estas formas existiam independentes da igreja e exerceram um poder através da comunidade, para traçarem as unidades de tradição. Esta história pode ser traçada e seus resultados são garantidos. (4) O propósito para a criação, circulação e uso destas unidades de forma não foi preservar uma história de Jesus, mas fortalecer a vida da igreja.

2. Os evangelistas atuaram como editores que se sentiam livres para retrazar os materiais, para os encaixarem em seus propósitos teológicos. Eles eram livres para modificar a forma da unidade básica, alterar a ordem dos eventos e ditos dentro de uma unidade, e inserir ou eliminar porções da unidade da tradição.

3. A análise comparativa das unidades reconstruídas de tradição, nos Evangelhos, pode ser uma ferramenta fecunda para o estudo da história teológica primitiva na igreja. As modificações igualmente surgiram da situação em que o evangelista viveu e trabalhou, e serviram para contar acerca dessa situação. Em particular, a modificação da tradição feita, pelo evangelista, de um Evangelho, pode ser esperada ser compatível e em concordância com sua inclinação dogmática pessoal.

4. A hipótese da Fonte de Dois Documentos da crítica dos Sinópticos está inteiramente provada e é necessária à compreensão das modificações que foram feitas pelos evangelistas. É importante

que a prioridade de Marcos seja estabelecida e que o documento "Q" seja bem definido. Desta forma, cada diferença menor entre o autor e sua fonte pode ser facilmente detectada. Mas, no caso de Marcos, os materiais-fonte são as unidades **orais** da Crítica da Forma, em vez de um documento definido. Como resultado, a Crítica da Redação de Marcos é admitida estar em terreno ligeiramente menos objetivo que a de Mateus e Lucas.

As técnicas usadas na Crítica da Redação são bem interessantes e iluminadoras. Deve-se ter em mente que o propósito desta disciplina é encontrar a teologia distintiva e o propósito de cada autor. A fim de aplicar o método indutivo a este processo e tentar dar-lhe tanta objetividade quanto possível, o processo inicia-se com as unidades de tradição, conforme elas foram identificadas pela Crítica da Forma.

O primeiro passo é ler-se cada **pericope** cuidadosamente, em sua inteireza, esquecendo-se todos os discernimentos obtidos de outra literatura do Novo Testamento e vida de Jesus. O segundo passo é observar os aspectos peculiares do material, na suposição de que estes são materiais de redação que refletem aquela inclinação teológica do editor. Isto requer uma "harmonia" em que os resultados da Crítica da Forma e da Crítica da Fonte foram marcados, para mostrarem claramente todos os aspectos especiais do editor. Onde existem materiais paralelos, as diferenças devem ser presumidas como repousando sobre a inclinação teológica peculiar do editor. Isto é particularmente importante quando aplicado aos Evangelhos "secundários", Mateus e Lucas. Suas diferenças entre Marcos e a "Q" são consideradas como sendo indicadoras especialmente fortes de modificação editorial.

O terceiro passo é analisar o substrato em relação ao restante do Evangelho em estudo. Este processo envolve a coleta de uma lista de usos especiais de certos termos que são encontrados no substrato individual como peculiares a esse Evangelho. Se há uma alteração sistemática no material-fonte, espera-se que este passo a encontre. Este é o momento de reunir os discernimentos que foram obtidos a partir dos substratos.

O passo final é, tendo-se formado uma hipótese do propósito dogmático do autor, testar esta hipótese contra algumas dos outros substratos, a fim de mostrar se ela é válida. Neste processo é freqüentemente possível encontrar-se unidades adicionais de material peculiar, as quais são relevantes para a hipótese, mas não foram percebidas na análise anterior (Norman Perrin, **What Is Redaction Criticism?**).

Esta breve discussão da Crítica da Redação não oferece uma base adequada para conclusões finais acerca do ensino dos Evangelhos Sinópticos. Ela serve, antes, para enfatizar os problemas complicados que estão envolvidos na tentativa de uma solução do Problema dos Sinópticos.

BIBLIOGRAFIA SELECCIONADA

Bacon, B. W., **Studies in Matthew**. New York: H. Holt and Co., 1930.

Barrett, C. K., **The Holy Spirit and the Gospel Traditional**. London: S. P. C.K., 1966.

Bornkamm, Gunther; Barth, Gerhard; and Held, Heinz, Joachim, Tradition and Interpretation in Matthew. Trans. by Percy Scott. Philadelphia: The Westminster Press, 1963.

Bultmann, Rudolf, **Die Geschichte des Synoptischen Tradition**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1919.

Dibellius, Martin, **Die Formgeschichte des Evangeliums**. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1919.

Dodd, C. H., **The Apostolic Preaching and Its Development**. New York: Harper and Brothers, n. d.

Feine, Paul; Behm, Johannes; Kümmel, Wernel Georg, **Introduction** to the New Testament. Nashville: Abingdon Press, 1966.

Goodspeed, Edgar J., **New Chapters in New Testament Study**. New York: Macmillan and Co., 1937.

Harrison, Everett F., **Introduction to the New Testament**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1964.

Hoskyns, E. and Davey, N., **The Riddle of the New Testament**. London: Faber and Faber, 1931.

Manson, T. W., **The Teaching of Jesus**. Cambridge: The University Press, 1951.

Perrin, Norman, What Is Redaction Criticism? Guides to Biblical Scholarship; New Testament Series. Edited by Dan O. Via, Jr. Philadelphia: Fortress Press, 1969.

Redlich, E. Basil, **Form Criticism, Its Value and Limitations**. 1939.

Schmidt, Karl L., Der Rahmen der Geschichte **Jesu**. Berlin: Trowitzsche & Sohn, 1919.

Schweitzer, Albert, **The Quest of the Historical Jesus**. Trans. by W. Montgomery. London: A. and C. Black, 1954.

Scott, E. F., **The Validity of the Gospel Records**. New York: Charles Scribner's Sons, 1938.

Strocter, B. H., **The Four Gospels**. New York: Macmillan and Co., 1925.

Taylor, Vincent, **The Formation of the Gospel Tradition**. London: Macmillan and Co., Ltd., 1933.

Tenney, Merrill, **New Testament Survey**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1963.

Westcott, B. F., **An Introduction to the Study of the Gospels**. London: Macmillan Ltd., 1875.

Wrede, Wilhelm, **Das Messiasgeheimnis in Evangelien**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.

4

O EVANGELHO SEGUNDO MARCOS

Dos quatro livros do Novo Testamento que são denominados "Evangelhos", é aceito, pela maior parte dos estudiosos (embora nem **todos**), que o segundo da ordem é, na realidade, o mais antigo. Isto foi discutido em certa extensão no capítulo anterior. É o bastante aqui apresentar os detalhes simples deste raciocínio. Numa comparação com os outros dois Sinópticos (Mateus e Lucas), constata-se que cerca de noventa por cento de Marcos é reproduzido em Mateus e Lucas. Apenas cerca de trinta, dos 661 versículos de Marcos, não aparecem em Mateus ou Lucas. Alguns destes versículos são idênticos quanto ao vocabulário e ordem de palavras. Tanto Mateus como Lucas concordam com a ordem cronológica de Marcos; quando Mateus discorda, Lucas concorda, e vice-versa; ambos muito raramente discordam juntos. Também o grego de Marcião não é polido e sua sintaxe é ruim; a linguagem de Mateus e Lucas é muito melhor. Não se vai do bom para o pior.

AUTORIA

O Evangelho de Marcos, em si, é anônimo, ou seja, dentro do livro não há nenhuma afirmação definida quanto a quem é o autor. No início do segundo século, o segundo Evangelho foi atribuído ao "João chamado Marcos", o filho da Maria para cuja casa Pedro fugiu depois de escapar da prisão (At. 12:12); o mesmo Marcos que Paulo e Barnabé levaram com eles, na chamada Primeira Viagem Missionária (At. 12:25). Ele era primo de Barnabé (Col. 4:10). Marcos deixou Paulo e Barnabé em Perge (At. 13:13), para retornar a Jerusalém. No início da segunda viagem, Barnabé quis levar Marcos outra vez, mas Paulo recusou-se (At. 15:37). Como resultado, Paulo e Barnabé separaram-se, João Marcos indo com Barnabé para Chipre (At. 15:39). Em alguma ocasião, mais tarde, Marcos é encontrado estando com Paulo, quando este escrevia à igreja colossense (Col. 4:10,11) e a Epístola a Filemom (24). Em II Timóteo 4:11, Paulo pede a Timóteo para ir a Roma e levar João Marcos. Em I Pedro 5:12,13, Marcos está presente, com Pedro, em Babilônia, juntamente com Silvano (Silas), outro ex-companheiro de Paulo.

Os pais primitivos são enfáticos em dizer que João Marcos coletou seu material de Pedro. A afirmação de Papias (cerca de 140 d.C.) é bem conhecida, tendo sido preservada por Eusébio (**Ecclesiastical History — História Eclesiástica**, III, 39, 15). Papias, que fora um estudante de Policarpo e vira o apóstolo João, disse:

E o ancião disse isto também: Marcos, tendo-se tornado o intérprete de Pedro, escreveu precisamente tudo o que lembrara das coisas ditas e feitas pelo Senhor, mas não em ordem. Pois nem ele ouvira o Senhor, nem o seguira, mas posteriormente, como eu disse, Pedro adaptou seus ensinamentos às necessidades (de seus ouvintes), mas não como se ele estivesse redigindo uma narração associada dos oráculos do Senhor. Assim, Marcos não cometeu nenhum engano ao registrar, desta forma, algumas coisas exatamente como ele se lembrou delas, pois ele tomou todo o cuidado para não omitir nada que ouvira e para não fazer nenhuma declaração falsa.

Justino Mártir (cerca de 150 d.C.) cita o Evangelho de Marcos como sendo "memórias de Pedro". Irineu (cerca de 180 d.C., em **Against Here-sies (Contra as Heresias)** — III, 1, 2) concordou com Papias, mas acrescentou: "Depois da morte destes, Marcos, o discípulo e intérprete de Pedro, também dirigiu-se a nós, ao escrever as coisas pregadas por Pedro." Irineu deve ter lido o **Prologue to an Anti-Marcionite Document (Prólogo a um Documento Antimarcionita**, cerca de 160-180 d.C.), em que se escreveu:

...Marcos o declarou, o chamado de "dedos-curtos", porque tinha dedos bem pequenos em comparação com a estatura do resto de seu corpo. Ele foi o intérprete de Pedro. Após a morte do próprio Pedro, ele escreveu este mesmo Evangelho nas regiões da Itália.

Clemente de Alexandria (cerca de 200 d.C.), conforme preservado em Eusébio (**História Eclesiástica** — VI, 14, 6,7), disse que Pedro ainda estava vivo, quando Marcos escreveu, e verificou a precisão da narrativa de Marcos.

Por causa do testemunho antigo da igreja, pouca dúvida pode haver de que João Marcos escreveu o segundo Evangelho. Provavelmente, ele era jovem demais para seguir a Jesus. Contudo, alguns estudiosos sentem que o jovem mancebo de Marcos 14:51-52 é uma referência encoberta ao autor. A inclusão de tal incidente isolado apontaria mais logicamente para o escritor do que para algum outro.

DATA E LOCAL DA ESCRITA

Nas citações dos países antigos, pode ser observado que parece haver uma concordância geral de que Marcos escreveu da Itália ou, mais precisamente, em Roma. O fato de ter sido seu Evangelho escrito em Roma ajudaria a explicar a larga aceitação prematura do livro na igreja ocidental. Há alguma evidência, no Novo Testamento, de que Marcos esteve em Roma com Paulo e talvez com Pedro. Se Paulo escreveu a Epístola aos Colossenses de Roma, Marcos estava em Roma nessa ocasião. Se Paulo escreveu II Timóteo, e se Timóteo fez o que Paulo solicitou, Timóteo e Marcos provavelmente chegaram a Roma antes da morte de Paulo. Se Babilônia, em I Pedro 5:13, é uma referência encoberta a Roma, então Marcos estava em Roma com Pedro quando essa carta foi escrita.

Em 64 d.C., um incêndio destruiu metade de Roma. Os historiadores romanos daquela época estavam bem certos de que Nero, o imperador romano, havia ordenado o incêndio de bairros pobres, para limpar o caminho para a construção de prédios novos e mais bonitos. Quando a culpa começou a ser atribuída a ele, Nero procurou algum grupo de pessoas para culpar. Naquela ocasião os cristãos de Roma estavam sob a suspeita de serem canibais (comiam a Ceia do Senhor), imorais (gostavam de festas) e contra a comunidade (só eram leais ao Senhor Jesus Cristo). Era o grupo perfeito para se culpar. O historiador romano Tácito (*Annals* — *Anais* — XV, 44) escreveu que Nero fez dos cristãos o bode expiatório, acusando-os de incêndio culposo e ira contra a humanidade. O coliseu em Roma ecoou com gritos frenéticos de 60.000 pessoas, exultando no martírio cristão, e as vias públicas testemunharam o horrível espetáculo de crucificações e piras funerárias. Uns foram rasgados em pedaços, por cães selvagens, outros, crucificados, e ainda outros, queimados vivos, para iluminar os jardins de Nero.

Paulo e Pedro poderiam ter ido a Roma durante a época da perseguição, para reanimar os cristãos. Mais provavelmente, Paulo estivera encarcerado em Acaia e fora trazido para Roma. Pedro possivelmente chegou depois da morte de Paulo. Pareceria inconcebível Paulo escrever II Timóteo de Roma, e não mencionar a presença de Pedro, ou Pedro escrever uma de suas cartas, e não mencionar que ele estivera em contato com Paulo ali. Seja como for, Clemente de Roma (cerca de 96 d.C.), numa carta aos Coríntios (V. 4-7), escreveu:

Coloquemos diante de nossos olhos os bons apóstolos — Pedro, que, por causa de ciúme injusto, suportou não uma ou duas, mas numerosas provações, e assim deu o testemunho de um mártir e foi para o lugar glorioso que merecia. Por causa de ciúme e contenda, Paulo apontou o caminho para o galardão do sofrimento; sete vezes esteve encarcerado, fora exilado, apedrejado, tendo sido um pregador tanto no Oriente como no Ocidente, e teve grande renome, em virtude de sua fé, ensinando a retidão ao mundo inteiro e atingindo o mais remoto limite do Ocidente, e, dando o

testemunho de mártir perante os governadores, ele passou por este mundo e foi assunto ao santo lugar, tendo provado um mui grande exemplo de paciência.

Assim, com base nas cartas tanto de Paulo como de Pedro, mencionando a presença de Marcos, é provável que, ainda com o testemunho de Clemente de Roma, Marcos esteve em Roma. Também há alguns **latinismos** (palavras latinas emprestadas ao grego) no seu Evangelho. Marcos explica, em 12:42, o valor de uma moeda grega, e compara-a com a cunhagem romana. Outros exemplos de palavras emprestadas e construções latinas são observados em 6:27; 14:44,65; 15:15,19, 44,45. Em Marcos 15:21, os filhos de Simão Cireneu são mencionados — Rufo e Alexandre — como se eles fossem bem conhecidos dos leitores. Segundo a Epístola de Paulo aos Romanos (16:13), Rufo estava então morando em Roma.

A grande evidência, tanto interna quanto externa, faria concluir-se que o Evangelho de Marcos foi escrito de Roma.

A época da escrita não é tão fácil de se definir. Muita coisa depende de se Marcos escreveu antes ou após a morte de Pedro. Irineu disse que esse Evangelho foi escrito após a morte de Pedro; Clemente de Alexandria disse que foi escrito antes. Qual dos dois aceitar? Talvez algumas outras considerações ajudem para uma solução.

Se, como foi sugerido, tanto Mateus como Lucas tomaram emprestado de Marcos, na produção de suas respectivas obras, então a data mais tardia seria antes da produção dos dois Sinópticos restantes. Decisivos, naturalmente, são o Evangelho de Lucas e o Livro de Atos. Foram estes escritos enquanto Paulo ainda estava no "primeiro" encarceramento romano? Isto será tratado mais detalhadamente no capítulo sobre o Evangelho de Lucas. É suficiente dizer-se agora: Acredita-se que Lucas e Atos foram escritos após a morte de Paulo.

O problema é muito complexo e depende do testemunho dos escritores do segundo século. Pelo conteúdo do livro, pareceria que a época da escrita seria durante a crescente crise entre a Judéia e Roma. Estavam-se aumentando tensões que por fim levaram à Guerra Judaico-Romana de 66-70. Nenhuma data certa pode ser dada para a composição de Marcos; mas, se foi escrito de Roma e antes de Mateus e Lucas, uma data provável seria por volta de 65 d.C.

O PRÓPOSITO E A MENSAGEM DE MARCOS

Conforme sugerido acima, estava ocorrendo uma crise na vida da comunidade cristã. Se o livro foi escrito entre as mortes de Paulo e Pedro (ou logo após a de Pedro), a igreja estava sofrendo uma perseguição "política" simplesmente por ser cristã. Acusada de incêndio culposos, sedição e ateísmo, ela era uma igreja "mártir", severamente ameaçada e provada. Havia necessidade de uma declaração clara e completa acerca de Jesus Cristo, que havia morrido numa cruz romana, uma vindicação de Jesus e da comunidade cristã. Havia a necessidade também de um desafio à fé heróica e a certeza do triunfo final.

Passando a primeira geração de cristãos, houve a necessidade da narração escrita da história do Evangelho, da pregação das testemunhas mais antigas. Tiago, o irmão de Jesus e o líder do cristianismo judaico, fora martirizado em 62 d.C. Com a morte de Paulo e a morte de Pedro, que se aproximava, sentiu-se ser necessário um registro escrito do ministério do Senhor, antes que todos os apóstolos morressem e a igreja fosse deixada sem um conhecimento íntimo acerca da vida e do ministério de Jesus.

O Evangelho de Marcos, porém, não é simplesmente uma coleção de substratos reunidos da

tradição oral (**pericopae**). Não é uma simples biografia. De fato, não é uma biografia de Jesus Cristo, no sentido normal da palavra. Há elementos de uma biografia que estão faltando. Em Marcos, nada é dito acerca do nascimento de Jesus; não há nenhuma descrição física do Senhor, há muito poucas referências à sua família, nenhuma referência aos ascendentes de seus pais e nada sobre sua infância. O livro não é uma biografia, é um "Evangelho".

O cabeçalho do livro de Marcos é: "O Evangelho de Jesus Cristo". O termo **evangelho** eu]0agge/lion significava a recompensa pela transmissão da boa-nova. Veio a significar a própria boa-nova. Traduz o hebraico **bissar** (anunciar as novas de salvação). É a boa-nova do que Deus fez em Jesus Cristo (a vida, morte, ressurreição e exaltação de Jesus vista como um ato poderoso de Deus), de acordo com a promessa do Velho Testamento, para vencer as forças do mal e salvar o homem de seu pecado, desta forma inaugurando seu reino e oferecendo salvação com a chamada ao arrependimento (conversão) e fé.

O evangelho é a boa-nova do Reino de Deus, ou seja, de seu principado e soberania. O tempo (**kairós, kairo/j**) do cumprimento é agora. Na vida e obra de Jesus, a "era por vir" foi inaugurada. O poder redentor de Deus veio em Jesus, para libertar um mundo "preso nas garras de Satanás, ameaçado pelo Diabo e por demônios, atormentado, possesso, afligido pelos demônios..." (Rudolf Otto, **The Kingdom of God and Son of Man** — O Reino de Deus e do Filho do Homem — p. 105). Deus é proclamado como alguém que vem para salvar o pecador, não para destruí-lo; exigir uma mente e confiança de criança, e dar libertação da ansiedade. O Evangelho de Marcos é construído sobre o **kérugma**, ou a mensagem pregada pelos apóstolos. Ele é o cumprimento das promessas de Deus na vinda de Jesus. Suas obras poderosas tiveram o clímax em sua morte e ressurreição — a conquista das forças do mal através do Reino (governo) de Deus, a chamada ao arrependimento e à fé, com a certeza de salvação. A teologia de Marcos está ligada intimamente com a história, o acontecimento real. Em Jesus, Deus decisivamente entrou na história, para levá-la ao seu alvo. No lado negativo, isto é o juízo; no positivo, é a redenção.

O cristão pode estar sofrendo por amor a Cristo, mas a batalha é uma luta cósmica entre Deus e Satanás, ou o Espírito Santo em Jesus e Satanás nos demônios. Jesus veio para destruir os demônios (Mar. 1:24). O mundo do Novo Testamento era cheio do temor dos demônios. Argumentar se os demônios são reais ou não é obscurecer o fato básico de que Jesus "destruiu" os demônios; os cristãos não mais vivem sob a tirania deles, como vivia o mundo do primeiro século. Onde é conhecido, Jesus liberta dessa tirania. O Novo Testamento retrata a verdadeira batalha, por ser espiritual (Ef. 6:12), não com Roma ou Nero. Esta análise das tensões dos homens, alienações e doenças é superior às análises puramente psicológicas ou psicossomáticas. O problema básico é espiritual. O homem precisa da salvação de Deus, não simplesmente de um psiquiatra. Contudo, há alguns perigos nisto. O perigo principal numa compreensão literal dos demônios é que a pessoa tende a excusar-se pelo seu pecado. Mas, ao explicar-se a "possessão demoníaca" como uma neurose ou psicose, o perigo maior está em não se reconhecer o problema básico do homem como espiritual e que sua necessidade absoluta é Deus.

O Evangelho de Marcos é uma chamada à fé (Mar. 5:36; 11:22). Espanto ou pasmo (9:15,19; 6:50,51), perplexidade (6:2,6) e temor (5:36; 6:50; 13:7; 16:6), não são o bastante, porque estes estão ligados com incredulidade. Fé significa coragem (6:50; 10:49); fé significa seguir a Jesus (1:17,18; 2:14,15; 3:7; 5:24, etc). O evangelho é uma chamada à entrega, seja qual for o preço. A nota predominante é: "Podeis?" (Mar. 10:38). Jesus chamou homens para segui-lo, e eles o seguiram. Seguir é entrar no Reino de Deus (10:13-31), é estar com ele (3:14; 15:18), formando, assim, uma nova família (1:20; 1:29-36; 3:19-21, 31-35; 6:1-6; 10:30).

Alguns estudantes do Novo Testamento tentaram mostrar um motivo de "Segredo

Messiânico" em Marcos ou em um dos outros Sinópticos. Este artifício foi usado para tentar-se explicar a falha dos judeus em crer. Foi argumentado que Marcos 8:27 é a passagem crucial. Jesus estivera advertindo aqueles a quem ele curara ou de quem expulsara demônios, para não tornarem conhecido seu caráter de Messias. Com a confissão dos discípulos de que Jesus era o Filho de Deus, o Messias, Jesus agora começa a instar com eles a não tornarem conhecido o seu papel como tal. Os críticos da redação vêem neste artifício a chave para Marcos ter editado o material que se encontrava à sua disposição. É uma tentativa de explicar por que alguns aceitam Jesus como Senhor e por que outros não. Diz-se que em Marcos 1:1-8:26 existem alusões ocasionais à natureza cristológica de Jesus (1:34; 2:10,17,28; 3:11; 6:16). Mas, é com a afirmação de Pedro que Jesus começou realmente a falar a seus discípulos acerca da natureza real de sua pessoa e de sua obra (8:27-31; 9:2-4; etc). A crítica mais recente parece achar que há uma miscigenação de "Tradição Helenística" com "Tradição Palestina", para explicar o "Segredo Messiânico". Esta diria que a cristologia helenística foi misturada com a história palestina de Jesus, para ocasionar o ocultamento necessário do Messias. O problema que há com todas estas conjecturas é que elas deixam sem explicação como e por que o "segredo" irrompe tantas vezes, e por que os discípulos não puderam compreender o significado da mensagem de Jesus para eles. Para Marcos, Jesus é o Messias. Para a pessoa de fé, é impossível que a natureza de Jesus permaneça oculta. O livro é uma chamada à fé e ao discipulado, uma entrega para seguir o Senhor Ressurrecto.

O TÉRMINO DE MARCOS

Vários dos melhores manuscritos gregos e os pais primitivos da Igreja não sabem dos versículos que se seguem a Marcos 16:8. B. H. Streeter concluiu que ou Marcos não viveu para terminar seu Evangelho, ou seu término perdeu-se muito cedo. Não parece provável que um texto fosse terminar com a palavra grega *ga/r*, "porque". Não há nenhum precedente para isto em toda a literatura grega. Mas deve ser afirmado que as cópias que foram feitas deste Evangelho no segundo e terceiro séculos terminam com Marcos 16:8.

Se o término "perdido" foi encontrado e acrescentado posteriormente, é simplesmente uma conjectura. Há, contudo, em outros manuscritos e nos pais posteriores da Igreja, variações de dois términos diferentes. Um é chamado "o mais extenso" e o outro "o mais curto". Alguns manuscritos incluem os dois términos. Basta consultar o Aparato Crítico do Novo Testamento Grego, para notar a confusão.

Seja qual for que tenha sido o término de Marcos, na narrativa original, quando o Evangelho terminou com Marcos 16:8, sentiu-se que isto era insuficiente, especialmente à luz dos términos de Mateus e Lucas. Foi feita uma tentativa de arranjar-se um término que se harmonizasse com os outros Evangelhos. A Crítica Textual moderna não chegou a um consenso sobre a questão, mas há uma forte tendência de rejeitar-se qualquer término após 16:8.

O EVANGELHO SEGUNDO MARCOS

ESBOÇO

INTRODUÇÃO (1:1-13)

- I — O Princípio do Evangelho (1:1)
- II — O Ministério do Precursor (1:2-8)
 - 1. Cumprimento de Profecia (1:2,3)
 - 2. Sua Mensagem (1:4)
 - 3. Resultados da Sua Mensagem (1:5)
 - 4. Seu Cargo e Sua Função (1:6-8)
- III — O Batismo de Jesus (1:9-11)
- IV — A Tentação de Jesus (1:12,13)

O MINISTÉRIO DE JESUS NA GALILÉIA (1:14-6:29)

- I — Descrição Geral da Sua Pregação na Galiléia (1:14,15)
- II — A Chamada dos Discípulos Pescadores (1:16-20)
- III — Jesus Ensina e Cura na Sinagoga de Cafarnaum (1:21-28)
- IV — Jesus Cura a Sogra de Pedro e Muitos Outros (1:29-34)
- V — A Primeira Excursão na Galiléia (1:35-39)
- VI — A Cura dum Leproso (1:40-45)
- VII — A Cura Física e Espiritual dum Paralítico (2:1-12)
- VIII — A Chamada de Levi (2:13-22)
- IX — Os Discípulos de Jesus Colhem Espigas no Sábado (2:23-28)
- X — A Cura do Homem Que Tinha uma das Mãos Mirrada (3:1-6)
- XI — Jesus Ensina e Cura uma Grande Multidão (3:7-12)
- XII — A Eleição dos Doze (3:13-19)
- XIII — Os Amigos de Jesus Não Podem Explicar Suas Obras (3:20,21)
- XIV — Os Escribas Acusam-no Como Discípulo de Satanás (3:22-30)
- XV — A Sua Família Pretende Levá-lo Para Casa (3:31-35)
- XVI — A Parábola do Semeador (4:1-25)
- XVII — A Parábola da Semente (4:26-29)
- XVIII — A Parábola do Grão de Mostarda (4:30-32)
- XIX — O Método Parabólico de Ensinar (4:33,34)
- XX — Jesus Acalma a Tempestade (4:35-41)
- XXI — A Cura do Endemoninhado Gadareno (5:11-20)
- XXII — A Filha de Jairo e a Mulher com o Fluxo de Sangue (5:21-43)
- XXIII — A Visita de Jesus a Nazaré (6:1-6)
- XXIV — Jesus Ensina os Doze e os Envia Dois a Dois (6:7-13)
- XXV — Herodes e a Morte de João Batista (6:14-29)

O MINISTÉRIO DE JESUS EM REDOR DA GALILÉIA (6:30-9:50)

- I — Jesus Alimenta 5.000 (6:30-44)
- II — Jesus Anda Sobre o Mar (6:45-52)
- III — A Recepção de Jesus em Genezaré (6:53-56)
- IV — Jesus e a Tradição dos Anciãos (7:1-23)
- V — A Cura da Mulher Siro-fenícia (7:24-30)
- VI — A Cura dum Surdo-mudo (7:31-37)
- VII — Jesus Alimenta 4.000 (8:1-10)
- VIII — Os Fariseus Pedem um Sinal (8:11-13)
- IX — O Fermento dos Fariseus e de Herodes (8:14-21)

- X — A Cura dum Cego de Betsaida (8:22-26)
- XI — Jesus Prova a Fé dos Doze (8:27-30)
- XII — Jesus Anuncia Que Será Rejeitado, Morto e Ressuscitado (8:31,32)
- XIII — O Seu Programa Para Seus Discípulos (8:33-9:1)
- XIV — A Transfiguração (9:2-13)
- XV — A Cura dum Jovem Lunático (9:14-29)
- XVI — Outro Anúncio da Morte e Ressurreição (9:30-32)
- XVII — A Grandeza Verdadeira (9:33-37)
- XVIII — Jesus Censura o Egoísmo (9:38-50)

O MINISTÉRIO DE JESUS NO CAMINHO PARA A JUDÉIA (10:1-16:8)

- I — No Caminho Para Jerusalém (10:1-52)
 - 1. A Pergunta Sobre Divórcio (10:1-12)
 - 2. Jesus Abençoa os Meninos (10:13-16)
 - 3. A Pergunta dum Rico (10:17-27)
 - 4. A Recompensa do Discipulado (10:28-31)
 - 5. Outro Anúncio Sobre a Morte e Ressurreição de Jesus (10:32-34)
 - 6. Jesus Reprova a Ambição de Tiago e João (10:35-45)
 - 7. A Cura do Cego de Jericó (10:46-52)
- II — O Ministério de Jesus em Jerusalém (11:1-16:8)
 - 1. A Entrada Triunfal (11:1-11)
 - 2. Jesus Amaldiçoa uma Figueira (11:12-14)
 - 3. A Purificação do Templo (11:15-19)
 - 4. A Lição da Figueira Seca (11:20- 26)
 - 5. A Pergunta Sobre a Autoridade de Jesus (11:27-12:12)
 - 6. A Interrogação Sobre o Tributo (12:13-17)
 - 7. A Interrogação Sobre a Ressurreição (12:18-27)
 - 8. A Interrogação Sobre os Mandamentos (12:28-34)
 - 9. A Interrogação Sobre o Messias e Davi(12:35-37)
 - 10. Jesus Censura os Escribas (12:38-40)
 - 11. A Oferta da Viúva Pobre (12:41-44)
 - 12. O Sermão Profético (13:1-37)
 - 1) A Ocasão do Discurso (13:1-4)
 - 2) Aviso Contra os Sinais Enganadores (13:5-8)
 - 3) Os Discípulos Seriam Perseguidos (13:9-13)
 - 4) Instruções Para os Crentes Sobre a Iminente Destruição (13:14-23)
 - 5) Depois da Destruição, Jesus Será Manifestado Como o Filho do Homem (13:24-27)
 - 6) O Tempo da Destruição da Cidade (13:28-31)
 - 7) A Vinda do Filho do Homem (13:32)
 - 8) Preparação Certa Para a Vinda — Cumprimento Fiel da Sua Vontade (13:33-37)
 - 13. A Narrativa da Paixão (14:1-15:47)
 - 1) A Conspiração Contra Jesus (14:1,2)
 - 2) Jesus É Ungido Para Seu Enterro (14:3-9)
 - 3) Judas Negocia com os Sacerdotes Para Entregar Jesus (14:10,11)
 - 4) A Preparação Para a Páscoa (14:12-16)
 - 5) Jesus Anuncia a Sua Entrega (14:17-21)
 - 6) A Ceia (14:22-26) '
 - 7) A Profecia da Negação dos Doze (14:27-31)
 - 8) Em Getsêmane (14:32-42)

- 9) A Traição e Prisão (14:43-52)
- 10) Jesus Perante o Sinédrio (14:53-65)
- 11) A Negação de Pedro (14:66-72)
- 12) Jesus Entregue aos Romanos (15:1,2)
- 13) Jesus Perante Pilatos (15:3-19)
- 14) Jesus Crucificado (15:20-32)
- 15) Jesus Morre na Cruz (15:33-41)
- 16) Jesus Enterrado (15:42-47)
- 17) O Sepulcro Vazio (16:1-8)

AS APARIÇÕES DE JESUS (16:9-18)

I — A Maria Madalena (16:9-11)

II — A Dois dos Seus Discípulos (16:12,13)

III — A Onze dos Seus Discípulos (16:14-18)

A ASCENSÃO DE JESUS (16:19,20)

BIBLIOGRAFIA

Bacon, Benjamin. W., **The Gospel of Mark**. New York: Henfy Holt & Co., 1925.

Bornkamm, Günther, Gerhard Barth and H. J. Held, **Tradition and Interpretation in Matthew**. Trans. by Percy Scott. Philadelphia: Westminster Press, 1963

Gould, E. P., **A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel of Mark in The International Critical Commentary**. New York: Charles Scribner's Sons, 1907

Grant, F. C., **The Earliest Gospel**. New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1943.

Guy, Harold A., **The Origin of the Gospel of Mark**. London: Hodder & Stoughton, 1954.

Hunter, A. M., **The Gospel According to Mark**. London: S.C.M. Press, 1948.

Lightfoot, R. H., **The Gospel Message of Mark**. Oxford: Clarendon Press, 1950.

Marxsen, Willi, **Das Evangelium des Markus**. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.

Rawlinson, A. E. J., **The Gospel According to St. Mark**. London: Methuen&Co., 1925.

Redlich, E. Basil, **St. Mark's Gospel**. London: Gerald Ruckworth & Co., 1948.

Robinson, James M., **The Problem of History in Mark**. Naperville, 111.: Alec R. Allenson, Inc., 1957.

Swete, H. B., **The Gospel According to St. Mark**. London: Macmillan & Co., 1920.

Taylor, Vincent, **The Gospel According to St. Mark**. London: Macmillan & Co., 1952.

Cole, R. A., **The Gospel According to St. Mark**, in **The Tyndale Bible Commentary**. Grand Rapids: Eerdmans, 1961.

5

O EVANGELHO SEGUNDO MATEUS

O Evangelho de Mateus está em primeiro lugar em todas as listas conhecidas dos livros do Novo Testamento. Tem a distinção de ser citado mais freqüentemente na literatura cristã antes de 180 d.C. Seu lugar e influência na igreja primitiva são, provavelmente, devidos à sua natureza didática e apologética. O estilo claro e explanativo do autor é facilmente adaptado para leitura pública e, por esta razão, provavelmente, logo teve aceitação nas igrejas primitivas. O Evangelho de Mateus é claramente o mais "judaico" dos quatro e é melhor entendido como tendo sido escrito para cristãos de fala grega, cuja maioria era de origem judaica. O autor supõe que o leitor esteja familiarizado com o Velho Testamento e as várias seitas da Palestina naquela época. Esta suposição, da parte do autor, leva o leitor a concluir que o livro foi escrito primariamente para cristãos judeus de fala grega.

Mateus, em muitos aspectos, é uma ponte entre o Velho Testamento e o Novo Testamento. Há mais de cem citações do Velho Testamento. Este livro parece efetuar uma transição, da expectativa judaica de um messias político, para um cumprimento de todas as profecias messiânicas em Jesus de Nazaré. O propósito do autor é demonstrar, sem deixar dúvida, que Jesus é o grande Messias, o Filho de Deus, o verdadeiro Rei prometido de Deus e esperado por muitos anos pela nação judaica. O tema deste Evangelho é "o Reino do Céu", e o próprio Jesus é verdadeiramente o Rei real. O objetivo do autor é organizar e sistematizar suas conclusões acerca de Jesus, o Cristo.

Os Evangelhos foram escritos nos dias de crescente separação entre a sinagoga e a igreja. A igreja tornava-se cada vez mais gentia. O cristianismo, que havia adorado lado a lado com judeus não cristãos, no Templo e nas sinagogas, desde o princípio, estava sendo forçado a tomar uma posição que iria significar separação completa do judaísmo. Um dos problemas que a igreja primitiva enfrentou, quando partiu para o mundo gentio, foi o da liberdade cristã. Por um lado, alguns cristãos estavam usando a "salvação pela graça" como um pretexto para pecarem promiscuamente. Por outro, havia aqueles legalistas com um conjunto estrito de regras para a vida diária; uma lista de "sim" e de "não". Mateus escreveu para combater os dois erros extremos do legalismo e do antinomismo. O cristão é livre, mas não livre de uma vida responsável. A justiça que resulta da graça perdoadora não leva à iniquidade. O dom da justiça envolve um padrão de conduta que vai muito além de qualquer sistema de regulamentos. A justiça do cristão deve exceder a do fariseu (Mat. 5:20). Esta justiça, todavia, não leva à justiça própria. O cristão se lembra que ele é sempre um receptor da graça perdoadora de Deus; jamais está ele numa posição de exigir que Deus satisfaça seus pedidos.

Há cinco áreas a serem consideradas, para uma compreensão adequada da mensagem de Mateus: autor, data, fontes, estrutura e propósito.

AUTOR

A tradição acerca da autoria do Evangelho de Mateus não é tão certa quanto a de Marcos. É antiga e forte a tradição de que Mateus estava associado com os Evangelhos, mas não é certo se esta associação era com um dos Evangelhos completados ou com uma das fontes. Os autores dos Evangelhos tiveram o tremendo problema de interpretar o evangelho, que se iniciou na Palestina com judeus, e, em grande parte, em aramaico, e que havia efetuado grande mudança, em poucas décadas, no mundo gentio da língua grega. Foi uma mudança geográfica, lingüística e racial. O primeiro livro do nosso Novo Testamento é anônimo, como o são os outros três Evangelhos. Contudo, a tradição antiga é unânime em atribuí-lo a Mateus. Pouca dúvida pode haver de que Mateus, um dos doze,

estava, de alguma forma, associado com o Evangelho que leva o seu nome.

Há uma tradição uniforme da autoria de Mateus desde o segundo século (Papias e Irineu) e repetida no terceiro (Orígenes) e no quarto (Eusébio) séculos. A pergunta que surge é: Por que Mateus? Como veio seu nome a ser associado com este Evangelho? Este é um dos problemas que mais despertam a curiosidade nos estudos sobre o Novo Testamento. Só podemos investigar a tradição cristã primitiva e, com o que podemos saber do Novo Testamento acerca do apóstolo Mateus, tirar nossas conclusões acerca do problema da autoria.

Eusébio (quarto século) cita Clemente de Roma (que morreu por volta de 101 d.C.) como dizendo que "o primeiro dos quatro Evangelhos, que são inquestionáveis, foi compilado por Mateus, que 'outrora fora um coletor de impostos, mas posteriormente um apóstolo'" (H. E. III. 24. 5.6). Esta é a mais antiga evidência acerca do primeiro Evangelho. Deve-se ter em mente, contudo, que isso foi escrito no quarto século, e esta citação de Eusébio não foi encontrada nos escritos existentes de Clemente. Inácio de Antioquia (por volta de 115 d.C.) aparentemente está familiarizado com o Evangelho de Mateus, como se vê em sua carta a Esmirna (cap. 19). Ele se refere ao que é tido como um "Mateus" escrito, e o denomina o Evangelho.

Também Eusébio (H. E. III. 39.16) cita Papias (por volta de 130 d.C.) como dizendo: "Mateus compôs a **Logía** (coleção de ditos de Jesus) na língua hebraica (aramaica?), e cada um traduziu esses ditos da melhor forma que pôde". Se isto aconteceu, uma edição grega substituiu completamente a hebraica, ou aramaica, uma vez que não foi encontrado nenhum fragmento de um Mateus em aramaico ou hebraico. Seja qual for o sentido exato da afirmação de Papias, o importante é que estava sendo acumulada evidência de que Mateus escreveu um Evangelho. Eusébio ainda indica que Irineu (H. E. V. 8.2) e Orígenes (H. E. Vi. 25) afirmam a declaração de Papias acerca do fato de Mateus ter sido escrito primeiro em hebraico. O próprio Eusébio (H. E. III. 24. 5,6) participa da opinião de que Mateus evangelizou os judeus e compôs um Evangelho em seu idioma nativo.

O nome próprio Mateus (significando "dom de Deus") aparece em todas as listas dos doze apóstolos (Mar. 10:2-4; Mar. 3:16-19; Luc. 6:13-16; At. 1:13). Na lista do primeiro Evangelho, Mateus é identificado como um publicano; ele não é identificado assim nas outras listas. Na narrativa da chamada, o primeiro Evangelho menciona "Mateus" (Mat. 9:9); Marcos menciona "Levi, filho de Alfeu" (2:14) e Lucas menciona simplesmente "Levi" (5:27). Os três são, sem dúvida, paralelos, e as referências devem indicar a mesma pessoa. Se a observação feita em Marcos 2:14 é verdadeira, então este **publicano** poderia ser o irmão de Tiago, o filho de Alfeu (Mat. 10:4; Mar. 3:18; Luc. 6:15; At. 1:13). Era possível um judeu ter dois nomes, mas isso pode ser debatido. Outra solução é que o **Leuín** de Marcos 2:14 e Lucas 5:27 poderia ser traduzido como "levita", e não, necessariamente, "Levi". Isto indicaria que Mateus pertencia à tribo de Levi.

Se a tradução for "levita", ela iria longe, explicando algumas das coisas notáveis neste Evangelho. O conservacionismo, o interesse na lei oral e na tradição, nos fariseus e nos escribas, e a escatologia tradicional encaixam-se otimamente na formação prévia de um levita. Havendo tantos levitas que não podiam ser absorvidos no ritual do templo (veja Luc. 1:8,9), a maior parte deles tinha que encontrar sustento fora do serviço no templo. Seu treinamento no sacerdócio e suas ligações tribais o colocariam numa posição ideal para ser empregado pelos "principais publicanos", que seriam da classe sacerdotal politicamente poderosa de Jerusalém. Esse treinamento no sacerdócio e como coletor de impostos iria prepará-lo admiravelmente para escrever uma obra tal como o nosso primeiro Evangelho.

Depois de Atos 1:13, Mateus (ou Levi) não é outra vez mencionado no Novo Testamento. De sua vida e ministério posterior pouco se sabe. Eusébio preserva as tradições do segundo século

acerca da autoria de Mateus, mas há muito pouca coisa acerca de sua obra depois disso. Várias histórias dizem que ele evangelizou a Etiópia, Macedônia, Síria, Pérsia e Média. Há uma tradição acerca de ele ter tido morte natural ou na Etiópia ou na Macedônia. Por outro lado, as Igrejas Grega e Romana celebram seu martírio. Parece haver alguma confusão entre Mateus e Matias, o discípulo escolhido para substituir Judas como o décimo segundo apóstolo. Nenhuma das histórias pode ser comprovada historicamente. Exatamente como ele se obliterou no evangelho, Mateus assim o fez em sua vida posterior.

Claro é que a igreja primitiva é unânime em afirmar que Mateus é o autor do primeiro Evangelho. Contudo, os escritores do segundo século, todos, afirmam que Mateus escreveu em hebraico (ou aramaico). O Evangelho, como o temos agora, não é uma tradução para o grego. É bem evidente que o livro que agora conhecemos como "O Evangelho Segundo São Mateus" foi escrito em grego. Como pode este dilema ser resolvido? Eis aqui algumas possíveis soluções:

1. Papias, provavelmente, se referia ao nosso livro de Mateus como o temos agora, mas estava enganado ao pensar que ele foi escrito em hebraico e depois traduzido para o grego. O engano, dessa idéia, surgiria da natureza judaica do livro. Esta solução seria que Mateus escreveu em grego, mas o vasto fundo histórico judaico, com o qual ele era familiar, levaria a pensar que o livro havia sido escrito na língua nativa da Palestina.
2. Outra idéia é que Mateus compôs sua **Logía** em hebraico, e esta foi usada como a base para o presente Evangelho. Alguma outra pessoa então traduziu este material para o grego e usou isto na compilação do texto terminado.
3. Ainda outra conjectura é que a **Logía** havia sido composta em hebraico, e depois Mateus usou esse material como base para escrever em grego. Mateus então seria o compilador das várias fontes, ao escrever seu Evangelho.
4. Mateus poderia ter escrito a **Logía** em hebraico antes da circulação do Evangelho Segundo Marcos. Então, usando Marcos como uma base grega, Mateus poderia ter produzido o Evangelho em grego, combinando seus "ta Logía" com outras fontes (escritas ou orais).

Seja qual for o pensamento dos estudiosos modernos, deve ser levado em consideração o fato de que nenhum autor dos tempos mais remotos negou a autoria de Mateus. Foi sugerido que a **Logía** referida por Papias é o que os críticos modernos chamam "Quelle" ("Q"), uma das fontes para Mateus e Lucas igualmente. Isto não foi considerado seriamente pela maioria dos estudiosos modernos. É bem mais provável que o Evangelho obteria seu nome da pessoa que o colocou em sua forma grega do que de uma pessoa que escreveu uma de suas fontes ou tradições. Deve ter havido uma boa razão para se atribuir a autoria a Mateus. Por esta razão, o peso de se refutar a autoria de Mateus para nosso atual Evangelho Segundo Mateus cai sobre seus detratores. Até essa época, pode ser aceito, com alguma certeza, que Mateus está por trás de nosso primeiro Evangelho.

DATA

O **terminus ad quem** para o Evangelho concluído teria que ser 115 d.C., quando Inácio, Bispo de Antioquia da Síria, referiu-se a ele em sua carta a Esmirna. Eusébio cita Clemente de Roma como tendo-se referido ao Evangelho Segundo Mateus. Clemente morreu por volta de 101 d.C.; assim isto transferiria a última data possível para a última década do primeiro século.

O **terminus ad quo** dependeria da datação de Marcos, já que essa obra forma a estrutura de nosso atual livro de Mateus. Deve-se conceder tempo para a composição e circulação de Marcos. Considerando-se estes fatores, uma época antes de 60 d.C. seria difícil de se defender.

Não há prova definitiva de que os Evangelhos não foram escritos no início da história da jovem igreja. Contudo, parece que Marcos foi escrito em alguma época por volta da perseguição neroniana e das mortes de Paulo e Pedro. Alguns estudiosos argumentaram que as referências contidas em Marcos 13 e Mateus 22 e 24 pressupõem a destruição de Jerusalém. Outros estudiosos argumentaram, bem convincentemente, que estas são afirmações gerais de predição. Mateus e Lucas parecem refletir a separação e crescente alienação entre judeus cristãos e judeus não-cristãos, entre o cristianismo e o judaísmo. Naturalmente, esta atitude de alienação é observável no livro de Atos e poderia dar crédito à idéia de que estes Evangelhos bem poderiam ter sido escritos durante a década de 60-70. Mais provavelmente, seria melhor dizer que Mateus foi escrito em algum momento entre 65-75 d.C. Até que maiores informações estejam disponíveis, acerca da época da composição do Evangelho de Marcos, este período está quase que igualmente perto, segundo ao que podemos chegar, da época da composição de Mateus.

FONTES

Os dois capítulos anteriores trataram das fontes em algum detalhe; seria ocioso discorrer sobre tanto material outra vez. Nesta seção só será apresentado um breve resumo.

Uma das valiosas contribuições da crítica moderna foi o estabelecimento da prioridade de Marcos. A época em que o Evangelho de Marcos foi escrito ainda está aberta para discussão, mas reconhece-se que algum tempo decorreu antes da escrita da tradição do Evangelho. A língua de Jesus e de seus discípulos era, provavelmente, a aramaica (embora erroneamente chamada hebraica pelos escritores cristãos primitivos). As palavras de Jesus em aramaico foram possivelmente preservadas nesse idioma durante o período da tradição oral. Não se sabe ao certo se a tradição oral aramaica foi escrita e traduzida para o grego, ou se a tradição oral foi traduzida diretamente para o grego, sem o benefício de ter sido primeiramente escrita. Seja como for, não temos nenhum manuscrito aramaico existente do material mais antigo que os manuscritos gregos. É certo, todavia, que os compiladores de Mateus e Lucas, cada um, usaram uma cópia grega do Evangelho de Marcos para a estrutura de suas respectivas obras. Outras fontes, orais ou escritas, poderiam ter sido aramaicas.

Os estudiosos, de maneira geral, estão de acordo com o fato de que Mateus teve pelo menos duas fontes escritas: o Evangelho de Marcos e a "Q". A fonte ou "Q" foi discutida em capítulo anterior. É necessário dizer-se que a "Q" é a **Logía** referida por Papias, mas poucos estudiosos aceitam esta hipótese. A maioria dos críticos limitaria a "Q" às seções comuns a Mateus e Lucas. Alguns, todavia, insistem que muito do material contido em Mateus, não encontrado em Lucas ou em Marcos, vem da "Q". Por outro lado, alguns diriam que o material peculiar somente a Lucas é proveniente dessa fonte. Este é um dos problemas que intrigam os estudiosos do Novo Testamento, o qual parece não ter nenhuma solução harmoniosa.

Mateus teve pelo menos outra fonte que não é encontrada em Marcos ou em Lucas. Cerca de um quinto do livro de Mateus não está em comum com Marcos e Lucas, e este material tem sido geralmente designado "M". Não foi determinado se este material foi uma fonte oral ou escrita. É definitivo, contudo, que não se assemelha, quanto ao vocabulário, à gramática ou ao estilo, seja com Marcos ou com a "Q", comum a Lucas. Alguns estudiosos diriam que a "M" compreende várias tradições, orais e escritas. Entre estas tradições está o que às vezes é referido como os "Testimonia de Jesus". Existem doze textos-prova do Velho Testamento que apontam para a vinda do Cristo e seu ministério e sofrimento (Mat. 1:22; 2:5,15,17,23; 4:14; 8:17; 12:17; 13:35; 21:4; 26:56; 27:9). Estas passagens geralmente se iniciam com o chavão "para que se cumprisse o que foi dito da parte do Senhor pelo profeta...", ou com ligeiras variações. Esta era uma maneira favorita, na pregação apostólica, conforme pode ser visto em Atos e nas cartas de Paulo. Estas citações com chavões estão mais próximas do Velho Testamento em hebraico do que as sem os chavões. As citações de Marcos

e da "Q" se aproximam mais da Septuaginta.

Tudo o que pode ser dito com certeza, acerca das for es, é que Mateus e Lucas reproduziram 480 versículos dos 511 de Marco, (8.189 das 10.650 palavras). As outras fontes poderiam ser orais ou escritas. Em todos os livros sobre as fontes "Q", "M" e "L", o que é mantido em acordo entre os estudiosos do Novo Testamento é que Mateus e Lucas contêm quase tudo de Marcos, e que eles têm algum material em comum e outro material que é especial a cada um.

ESTRUTURA

No segundo século foi reconhecido que o Evangelho de Mateus estava dividido em cinco seções. Através do uso de um chavão (chamado colofão), o autor apresentava seu material numa disposição lógica e sistemática. Estes colofões são encontrados em Mateus 7:28, 11:1; 13:53; 19:1; 26:1: "E aconteceu que, concluindo Jesus estes ensinos..." (kai9 e]te/neto o]te e]te/lesen o{ I}hsouj touj lo/gouj tou0touj). Pode-se observar que o material que precede estas palavras é compreendido de narrativa seguida de discurso. Qualquer tentativa de interpretação de Mateus deve considerar seriamente esta intenção claramente evidente de Mateus de dar alguma estrutura proposital à sua obra.

Pode-se também observar que, até certo ponto, Mateus, assim como Lucas, segue, em geral, o plano geográfico de Marcos. Com exceção das narrativas do nascimento de Jesus, tanto Mateus quanto Lucas colocam seu material na estrutura de Marcos. Em Mateus, este plano é visto no ministério de Jesus na Galiléia (4:12-13:58; cf. Mar. 1:4-6:13), no ministério dentro e ao redor da Galiléia (14:1-18:35; cf. Mar. 6:14-9:50), no caminho para Jerusalém (19:1-20:34; cf. Mar. 10:1-52) e em Jerusalém (21:1-28:8; cf. Mar. 11:1-16:8). Este plano é visto como uma sequência normal da vida e ministério de Jesus, desde a época do início de seu ministério público até a ressurreição. Alguns estudiosos viram, na geografia da sinagoga, um propósito teológico. Pensa-se que a Galiléia e as áreas circunvizinhas representam: a recepção dos gentios, por Jesus, quando ele estava na Judéia e Jerusalém, onde foi rejeitado e crucificado; a animosidade e rejeição, pela nação judaica, do cristianismo, na época em que se escreveu os Evangelhos Sinópticos. A Galiléia é vista como o local de todas as afirmações cruciais acerca da identidade e atividade de Jesus; é o local da revelação escatológica de Jesus e o início da missão dos gentios. Por outro lado, Jerusalém não somente é o local da morte, é também o local da origem da dureza de coração para com Jesus, e, desta forma, traz o resultante juízo de Deus, mediante tal incredulidade, sobre a nação judaica e sobre o judaísmo.

Sobrepondo-se a tal plano geográfico-teológico, contudo, está a estrutura imposta por Mateus, sobre sua obra. Dentro do corpo de material tirado de Marcos, Mateus cumpre seu propósito de interpretação temática, através do uso de blocos de narrativas e discurso. É geralmente admitido que as histórias do nascimento de Jesus e de sua paixão são materiais estritamente narrativos. Estas unidades, todavia, não podem ser consideradas como prólogo e epílogo, respectivamente. Estes materiais pertencem ao mais antigo extrato da tradição do evangelho e desempenham um importante papel na pregação da igreja primitiva. Como tal, têm valor em si próprios, **per** se, e não têm necessidade de discurso. Mas, iniciando com o batismo de Jesus até o momento de sua paixão, Mateus permite que o material da narrativa se torne o cenário para os grandes discursos de Jesus. Embora os estudiosos não concordem quanto aos títulos das divisões de narrativa e discurso (alguns vêem mais divisões dentro das seções principais), os seguintes cinco blocos darão uma idéia do agrupamento, por Mateus:

I — O Reino: Sua Natureza e Características (4:12-7:28)

1. Narrativa Introdutória (4:12-25)
2. Discurso: O Sermão da Montanha (5:1-7:28)

- II — A Apresentação e Propagação do Reino (8:1-11:1)
 - 1. Narrativa Introdutória (8:1-9:34)
 - 2. Discurso: Missões (9:35-11:1)
- III — A Inauguração do Reino (11:2-13:53)
 - 1. Narrativa Introdutória (11:2-12:50)
 - 2. Discurso: As Parábolas Acerca do Reino (13:1-53)
- IV — A Relação de Jesus Para com o Reino (13:54-19:1)
 - 1. Narrativa Introdutória (13:54-17:21)
 - 2. Discurso: O Espírito Interno do Reino (17:22-19:1)
- V — A Última Apresentação Formal do Reino à Nação Judaica (19:2-26:1)
 - 1. Narrativa Introdutória (19:2-23:39)
 - 2. Discurso: Escatologia (24:1-26:1)

Há, naturalmente, unidades menores de discurso encontradas em cada um destes "blocos". (Veja 23:1-39, onde Jesus condena os fariseus. Esta é uma extensão dos "dizeres" de Jesus, mas está incluída no "bloco" geral sobre julgamento.) Contudo, parece que o autor planejou especificamente para que sua obra sobre a vida e o ministério de Jesus fosse dividida nestas cinco unidades básicas. Conforme dito acima, alguns encontraram nisto a idéia de que Mateus está apresentando Jesus como o "novo Moisés", e que Mateus escreveu intencionalmente seus cinco blocos para substituir os livros de Moisés, o Pentateuco. Estes estudiosos dizem que o Evangelho de Mateus é a "Nova Lei", para substituir a lei de Moisés. Esta idéia é convidativa, mas não tem muita aceitação da parte da maioria dos estudiosos modernos. Não pode ser provado satisfatoriamente que Mateus era uma neolegalista. Embora Mateus tenha-se oposto ao legalismo farisaico, ele não apresentou Jesus como um "novo Moisés", que dá uma "Nova Lei". Na realidade, Mateus retrata Jesus como dando validade incondicional à Lei (5:17-20; 23:3). Jesus é retratado como estando preocupado com o cumprimento e a continuidade da lei; a lei é igualmente respeitada e ampliada (5:17,18; 8:4; 19:17-19; 23:2,3; 24:20; 26:18). A grande preocupação de Jesus é que os fariseus não conseguiram penetrar nas profundezas da lei, no que diz respeito à sua real finalidade, e não puseram em prática seus conceitos básicos (23:3).

Mateus tinha um propósito, o qual pretendia cumprir por meio de seu livro, e esse propósito não é servido por uma mera disposição cronológica das descrições de acontecimentos tiradas da vida de Jesus. Este propósito didático é melhor servido, agrupando-se juntamente os blocos de material de ensino e material de narrativa, de maneira tal a tornar a aprendizagem mais interessante e uma tarefa mais fácil. O intérprete do livro de Mateus pode não concordar com os títulos dados a estas divisões principais, mas, se ele deseja interpretar o livro à luz do jeito que o autor pretendeu, então deve agarrar-se a estas seções e decidir por si quais são os temas principais, como um prelúdio à séria e detalhada exegese das unidades individuais. A interpretação deve começar com uma compreensão do propósito ou tema da obra inteira.

PROPÓSITO

É bastante notável o fato de que nenhum dos Evangelhos é uma "biografia" da vida de Jesus de Nazaré. Tal não foi a intenção de nenhum dos escritores dos livros que são chamados Evangelhos. Em cada livro, contudo, existe uma seqüência óbvia e natural de eventos, desde o nascimento de Jesus até sua ressurreição. Mas os evangelistas não estavam interessados nestas coisas, que atraem os escritores e leitores modernos. Por exemplo, os acontecimentos que envolvem o nascimento não são tão completos como se poderia desejar que fossem e estão ausentes em dois

dos Evangelhos. Em nenhuma parte é Jesus descrito fisicamente, e os fatores formadores de sua infância são quase inexistentes. Parece que o interesse principal dos Evangelhos jaz no ministério de Jesus, desde o momento de seu batismo até sua ressurreição.

Qual é então o propósito do Evangelho de Mateus? Foi dito, no parágrafo introdutório, que o objetivo de Mateus foi organizar e sistematizar suas conclusões acerca de Jesus, o Cristo. Mateus não era um biógrafo, e, sim, interessado em história. Eventos reais eram de importância para ele. A verdade do Evangelho depende da realidade histórica dos acontecimentos que cercam a vida, morte e ressurreição de Jesus. Mateus era, acima de tudo, um homem de fé. Ele interpretou esses acontecimentos históricos a fim de proclamar o que Deus fizera através de seu Filho Jesus, para redimir o homem de sua condição desamparada como pecador. Em sua avaliação do ministério de Jesus, Mateus mostra que Jesus é o Messias, o Cristo, havia muito esperado. Aquilo que o homem não pode fazer por si, Deus fez por ele, através de seu Filho.

Os judeus, havia muito, esperavam o Messias, uma pessoa que iria restaurar a nação de Israel às gloriosas alturas políticas dos tempos de Davi. Esperavam um príncipe politicamente poderoso, através de quem os judeus lançariam fora o jugo de opressão e através de quem Israel iria governar o mundo. Mateus escreveu nos dias tumultuosos próximos à Guerra Judaico-Romana, uma guerra ocasionada por nacionalistas fanáticos, que tentaram introduzir o Reino Messiânico por precipitação. Ele tentou explicar, a uma comunidade judaico cristã, a transição da esperança judaica num Messias político, para um cumprimento de profecia no Servo Sofredor, Jesus de Nazaré. Mateus se inquietou com o fato de que os judeus como um todo não reconheceram que aquele a quem rejeitaram era de fato o cumprimento das promessas de Deus, o clímax da atividade redentora de Deus, expressa nas Escrituras. Mateus apresenta Jesus como o Messias, o Filho de Deus e o Salvador. O propósito central é demonstrar que Jesus é o verdadeiro Rei messiânico, a esperança não só de Israel, mas também do mundo inteiro.

Os estudiosos há muito têm argumentado sobre a maneira como Mateus chega ao seu propósito expresso. O tema permanente do Evangelho de Mateus é reconhecido como sendo o do Rei e do Reino do Céu. De que maneira este é apresentado, e para que propósito, são as perguntas a serem respondidas e nas quais há pouco acordo. Várias coisas ou elementos podem ser vistos, não obstante. Um destes elementos é denominado o propósito **litúrgico** do Evangelho. Muitos estudiosos dizem que Mateus escreveu para preencher as necessidades de adoração e leitura pública. Mesmo uma leitura casual de Mateus mostrará que este é o mais fácil, dos quatro, de se ler. Parece haver quase uma disposição do material por tópicos. Há unidades auto-introdutórias, orações cuidadosamente equilibradas e repetição de chavões. O estilo claro e explanativo é facilmente adaptado para a leitura em público. Alguns sugeriram que o propósito foi apresentar um novo Pentateuco, para substituir o antigo, dos judeus, mas isto não pode ser demonstrado satisfatoriamente.

Outro elemento observável é o denominado **kerigmático**, pelos estudiosos. A ênfase aqui é sobre o conteúdo predicatório, evangelismo e missões. Diz-se que Mateus propôs preservar todos os elementos da pregação apostólica primitiva. O interesse é evangelizar os judeus (15:24; 10:5,6), mas não é limitado aos judeus sozinhos (8:11; 24:14; 28:20). O elemento central aqui são todos os eventos que cercam o ministério e a morte de Jesus, como pertinentes à salvação do homem. Este tema é desenvolvido através da demonstração do cumprimento da profecia: descendência davídica, nascimento, vida, morte, ressurreição, ascensão e a promessa da volta de Jesus. Tudo isto pode ser encontrado em Mateus; contudo, não foi demonstrado conclusivamente que isto forma o propósito real deste Evangelho. A disposição do material milita contra esta idéia como um propósito primordial.

Contudo, outro elemento a ser encontrado é o chamado **didático**. Que o Evangelho de Mateus

teve um propósito didático, dificilmente pode ser negado. A própria estrutura do Evangelho levaria a concluir-se que este livro foi escrito para instruir. É notável que as cinco seções são construídas em torno dos discursos do Senhor. O ensino desempenhou uma parte muito grande no ministério de Jesus (mesmo seus seguidores eram chamados discípulos — aprendizes), e só seria natural, para seus seguidores, usar o método de seu Mestre. A princípio, os cristãos primitivos deram maior atenção ao evangelismo (**kérigma**), porque esperavam a volta breve de seu Senhor. Mas, como ele não retornou tão rápido quanto esperavam, houve uma necessidade de eles se acomodarem, viverem neste mundo e promoverem os ensinamentos de Jesus. Mateus escreveu para dar à igreja um livro que contivesse todos os elementos necessários para instruir a comunidade cristã. Este livro contém instruções sobre evangelismo, ética, missões, disciplina, adoração, escatologia, material apologético e métodos de ensino. As unidades nele contidas servem para estudos independentes, bem como para o estudo do livro como um todo. O elemento didático de Mateus é proeminente e de grande importância; mas não pode ser demonstrado como sendo o propósito primordial do Evangelho.

Um elemento **apologético** também foi visto, como sendo um possível propósito. Na crescente tensão entre o cristianismo e o judaísmo, parece ter havido alguma indecisão, da parte de alguns judeus, em entrarem completamente na justiça, que só pode ser recebida como uma dádiva de Deus. Na maior parte, todavia, Mateus retrata a trágica rejeição, por Israel, de seu Messias. De tempo em tempo, Jesus teve de se retirar da Judéia, para o Egito, para a Galiléia e para os gentios. Mateus mostra que Jesus é o verdadeiro Filho de Davi e que o judaísmo só pode sobreviver no movimento cristão. O legalismo dos fariseus nada mais é que uma perversão ou extravio do eterno propósito de Deus. Mateus apresenta o propósito de Deus, através de Jesus Cristo, de salvar o mundo inteiro. Desde o princípio do mundo, Deus objetivou uma religião para todos os povos do mundo. O Reino Messiânico não é um reino racial, político ou nacional; é um reino espiritual. Ele escreveu para ajudar os cristãos judeus a entenderem o significado de Jesus. Contudo, havia pouca esperança de que a nação como um todo reconsiderasse e tornasse para o cristianismo, embora Mateus fizesse uma grande argumentação em favor de Jesus como o verdadeiro Messias de Deus. Um pouco mais tarde, quando João escreveu, não havia absolutamente nenhuma esperança de os judeus, como nação, entrarem no Reino. Em João, os judeus se tornaram inimigos ativos de Deus; eles são da sinagoga de Satanás (Apoc. 2:9). Fizeram sua escolha fatal.

Qualquer um destes elementos pode ser argumentado inteligentemente como sendo um propósito do Evangelho de Mateus, mas nenhum deles pode ser determinado como **o** propósito. Talvez Mateus tivesse todos estes em mente ao apresentar seu tema básico do **Rei e** do Reino. Cada palavra de Mateus está direta ou indiretamente relacionada à verdade básica acerca da realeza de Jesus de Nazaré. Esta completa absorção do escritor na majestade de Jesus pode ser vista nos títulos dados a ele. Jesus é o **Mestre** sem paralelo (7:28,29), e o material é disposto de tal maneira a demonstrar a sobrepujante capacidade de ensino de Jesus. Em todo o Evangelho Jesus é chamado de "Mestre" e ocasionalmente usou o termo com respeito a si mesmo (8:19; 9:11; 10:24; 12:38; 17:24; 19:16; 23:8; 26:18). Jesus, contudo, não gostava de ser chamado de "Rabi", e os discípulos foram advertidos a não usarem o termo em referência a si próprios (23:7,8). É interessante observar que Judas Iscariotes, o único discípulo a chamar Jesus de "Rabi", traiu seu Mestre (26:25,49).

Jesus não somente ensinava com autoridade e foi considerado o Mestre **por excelência**, mas foi considerado também o **Profeta**, sobre o qual se falou em Deuteronômio 18:15,18. Esse profeta deveria ter a mesma autoridade de Moisés. Esta poderia ser a intenção de Mateus, ao mencionar Jesus dizendo: "Ouvistes o que foi dito... eu porém vos digo..." (5:22,28,32,39, 44; cf. 7:29). Mateus, contudo, não apresenta Jesus como um novo Moisés, que dá uma nova lei; Jesus cumpre a lei de Moisés e ressalta o propósito original dela, de ser composta dos princípios pelos quais o caráter de uma pessoa pode ser dirigido. Mas a alegação de Jesus para si mesmo é que ele é mais

que um mestre e profeta; ele é o Filho do Homem, o Filho de Deus.

Jesus é conhecido como o Filho de Deus por Mateus (14:33; 16:16; 27:54). O termo "Pai", em referência a Deus, é usado 45 vezes em Mateus e excedido somente, nos Evangelhos, em João (107 vezes). Nos Sinópticos, Marcos usa o termo quatro vezes, e Lucas, quinze. A primeira profecia (1:23) de ser chamado Emanuel ("Deus conosco") antecipa, através do livro, as palavras de Jesus — "estou convosco" (28:20) — quando ele voltava, para estar junto ao Pai. Jesus é o "Filho em quem o Pai se compraz" (3:17; 17:5). Que Jesus desfrutava de um relacionamento especial com o Pai, é visto no fato de que nunca, nos Evangelhos, refere-se, Jesus, a "nosso Pai", exceto na oração modelo (Mat. 6:9). Aí esta expressão é usada para instruções sobre como seus seguidores devem orar. Jesus sempre diferenciava estes relacionamentos, dizendo "meu Pai" e "vosso Pai".

Para evitar a explosividade das conotações apocalípticas do termo "Filho de Deus", Jesus preferia usar o termo menos restrito, "Filho do Homem". Jesus tirou o termo dos profetas (Dan. 7:13-18) e usou-o para demonstrar sua preocupação com a criação da nova humanidade, o povo de Deus, a Igreja. Este título, Filho do Homem, estava mais livre das conotações nacionais e políticas e era muito mais inclusivo em seu significado. Também Jesus não gostava de usar o título "Messias" (Χριστός), por causa de suas qualidades turbulentas dentro do judaísmo do primeiro século. Ele é chamado Cristo (16:16), e, aparentemente, aprovou o uso do termo, mas posteriormente ele o mudou para Filho do Homem (16:28). Este título, Filho do Homem, expressa mais a idéia de servo do que de Senhor. Ele é Filho e Rei, mas é também **Servo** (12:18); ele veio para servir, não para ser servido (20:28). O Filho do Homem tinha de realizar seu ministério como Servo, através do sofrimento sacrificial, dando a vida, não tirando a vida dos inimigos de Israel. Como o Filho do Homem, Jesus cumpre as promessas que Deus fez a Abraão; ele é tudo o que a lei pretendia que uma pessoa fosse; estabelece o "trono de Davi" para sempre; tem autoridade para trazer todas as nações sob seu justo domínio; cria um novo povo; é o Rei no Reino de Deus.

O Reino de Deus (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) refere-se à soberania de Deus sobre toda a criação. Este termo é usado apenas quatro vezes em Mateus (12:28; 19:24; 21:31,43). Parece que, devido à relutância dos judeus em pronunciarem o nome sagrado de Deus, Mateus preferiu usar o termo "Reino do Céu" (ἡ βασιλεία τοῦ οὐρανοῦ)- Este título é encontrado 32 vezes em Mateus e é encontrado nas passagens que são paralelas nos Sinópticos, nas quais Marcos e Lucas usam "Reino de Deus" (cf. Mat. 4:17 e Mar. 1:15; Mat. 5:3 e Luc. 6:20). A palavra "reino", com adjetivos qualificativos e pronomes, é usada cerca de 60 vezes em Mateus, para intensificar a importância de conceito de realeza. Os estudiosos modernos estão um tanto de acordo que a palavra "reino", no Antigo e Novo Testamentos, significa o governo soberano de Deus. Deus é Rei, quer o homem reconheça ou não sua realeza. A soberania de Deus não depende de o homem aceitá-lo. Deus é Rei, e ele prometeu um "reino que não tem fim" a "Um homem como o Filho do homem" (Dan. 7:13,14).

O reino é igualmente presente e futuro. É presente no sentido de que Deus é Rei agora. Aos que reconhecem Jesus Cristo como Rei, é dado o direito de entrarem no reino (5:3,10). Para os que rejeitam a soberania de Deus, o reino vem com juízo (18:23). O reino é recebido como um dom ou como uma herança; não pode ser adquirido (25:34). Contudo, o reino também impõe condições, ele exige tudo o que uma pessoa tem (13:44,45), completa dedicação a seus interesses (6:33), obediência à vontade do Rei (7:21) e a produção do fruto na vida (21:43). Aos pobres de espírito (5:3) e àqueles que têm a fé de uma criança (18:1-4), o reino confere suas bênçãos. Estar no reino significa estar dedicado a uma nova vida de serviço (20:20-28). Ele deve ser buscado no tempo presente (6:33). João e Jesus igualmente o proclamaram como estando próximo (3:2; 4:17; 10:7). Jesus disse explicitamente que o reino já é chegado (12:28), e o Cristo ressurrecto tem toda a autoridade (28:18).

O reino também aguarda uma futura consumação. A admoestação de Jesus é que seus seguidores estejam sempre preparados para o repentino aparecimento do Rei em toda a sua glória e majestade (16:27; 24:42-51; 25:31 e ss.). A promessa para os obedientes é estar com o Rei na plenitude de seu reino (19:27,28). A vinda futura do reino será a consumação "deste século" (13:49), aquele complexo escatológico de eventos que deverão ocorrer quando Cristo voltar (veja a parábola do trigo e do joio em 13:24-30, 36-43). Virá em sua plenitude (24:27). É interessante que, das dezesseis referências, no Novo Testamento, à **parousía** (parousi/a), o termo técnico para o aparecimento de Jesus, quatro destas são encontradas em Mateus (24:3, 27, 37, 39).

O propósito de Mateus, então, é apresentar Jesus como o grande Messias, o Filho de Deus, o verdadeiro Rei prometido de Deus e esperado, por tantos anos, pela nação judaica. O tema deste Evangelho é: "O Reino do Céu". E Jesus é o seu Rei. Neste Evangelho, encontramos conclusões organizadas e sistematizadas de Mateus, um dos apóstolos, acerca de Jesus, o Cristo.

O EVANGELHO SEGUNDO MATEUS ESBOÇO

A LINHAGEM, O NASCIMENTO E A INFÂNCIA DE JESUS CRISTO (1:1-2:23)

I — Linhagem Real (1:1-17)

II — Nascimento (1:18-2:12)

1. Nascido de uma Virgem, Segundo a Profecia (1:18-25)
2. Nascido "Rei dos Judeus", Segundo a Profecia (2:1-12)

III — Infância (2:13-23)

1. A Fuga Para o Egito (2:13-18)
2. O Regresso do Egito e Estabelecimento em Nazaré (2:19-23)

A PROCLAMAÇÃO DO REINO DOS CÉUS (3:1-4:11)

I — O Anúncio Pelo Precursor do Reino e do Rei Messias (3:1-12)

II — Os Princípios do Reino (3:13-4:11)

1. O Batismo de Jesus (3:13-17)
2. As Tentações: O Conflito Inicial com Satanás (4:1-11)

O REINO: SUA NATUREZA E CARACTERÍSTICAS (4:12-7:28)

I — Princípios do Ministério Ativo de Jesus (4:12-25)

II — O Sermão da Montanha (5:1-7:28)

1. O Homem do Reino Descrito (5:1 -48)
 - 1) O Caráter do Homem do Reino (5:1-9)
 - 2) A Influência do Homem do Reino (5:10-19)
 - a. Sobre os Desobedientes (5:10-12)
 - b. Sobre os Obedientes (5:13-16)
 - c. Sobre a Lei e os Profetas (5:17-19)
 - 2) Em Relação com a Lei (5:20-48)
 - a. Do Domicílio (20-26)
 - b. Do Adultério (27-32)
 - c. Dos Juramentos (33-37)
 - d. Da Vingança (38-42)
 - e. Do Amor ao Próximo (43:48)

2. O Homem do Reino Andando na Presença do Rei (6:1-34)
 - 1) Em Relação aos Deveres Religiosos (6:1-18)
 - 2) Em Relação às Coisas Materiais (6:19-34)
3. O Homem do Reino Andando sob o Juízo do Rei (7:1-28)
 - 1) O Julgamento Começa Consigo Mesmo (7:1-5)
 - 2) Discriminação Há de Ser Praticada (7:6)
 - 3) Capacidade Para Discriminação Moral Dada Pela Petição Contínua (7:7-12)
 - 4) Perigos da Falta de Introspecção (7:13-23)
 - a. Falta de Esforço (7:13,14)
 - b. Falsos Ensinadores (7:15-23)
 - 5) O Juízo Final da Vida Construída (7:24-28)

A APRESENTAÇÃO E PROPAGAÇÃO DO REINO (8:1-11:1)

- I — A Autoridade de Jesus Para Estabelecer o Reino (8:1-9:34)
 1. Três Milagres de Serviço (8:1-22)
 2. Três Milagres de Comunhão (8:23-9:17)
 3. Dois Milagres de Vida (9:18-26)
 4. Dois Milagres de Promessa (9:27-34)
- II — A Propagação do Reino (9:35-11:1)
 1. Razões Para a Propagação (9:35-38)
 2. Os Doze Apóstolos (10:1-4)
 3. Instruções (10:5-11:1)
 - 1) Até a Crucificação (10:5-15)
 - 2) De Pentecostes Até a Destruição de Jerusalém (10:16-23)
 - 3) Da Destruição de Jerusalém Até o Fim do Século (10:24-11:1))

A INAUGURAÇÃO DO REINO (11:2-13:53)

- I — A Recepção Inicial (11:2-12:50)
 1. Mal Compreendida (11:2-12)
 2. Pervertida (11:13-19)
 3. Rejeitada (11:20-24)
 4. Aceita (11:25-30)
 5. Exemplos da Oposição (12:1-50)
- II — As Parábolas do Reino (13:1-53)
 1. Desenvolvimento Histórico(13:1-43)
 2. Valor Inerente (13:44-53)

RELAÇÃO DE JESUS COM O REINO (13:54-19:1)

- I — A Natureza de Jesus Cristo (13:54-15:39)
 1. A Morte de João (13:54-14:14)
 2. A Natureza de Jesus Ilustrada por Milagres (14:15-36)
 - 1) Primeira Multiplicação dos Pães (14:15-21)
 - 2) Caminhando Sobre as Águas (14:22-33)
 - 3) Cura em Genezaré (14:34-36)
 3. Natureza do Reino de Cristo (15:1 -39)
 - 1) Ablução Externa (15:1-20)
 - 2) Cura da Filha de uma Gentia (15:21-28)
 - 3) Cura e Alimento Para uma Multidão Mista (15:29-39)
- II — Métodos Básicos do Reino (16:1-17:27)
 1. Pedido de um Sinal Rejeitado (16:1-12)
 2. O Cristo (16:13-17)

3. A Igreja (16:18,19)
4. Redenção (16:20-23)
5. O Princípio Divino do Homem do Reino (16:24-28)
6. A Transfiguração (17:1-13)
7. O Demônio Lunático (17:14-23)
8. O Tributo do Templo (17:24-27)
- III — O Espírito Interno do Reino (18:1-19:1)
 1. Uma Condição Para a Entrada — Ser Como Criança (18:1-4)
 2. Relação com o Pecado (18:5-9)
 3. Relação com o Pecador (18:10-19:1)
 - 1) Amor Pelos Viandantes (18:10-14)
 - 2) Esforços a Fim de Recuperar um Irmão (18:15-20)
 - 3) Boa Vontade Para Perdoar Pecado Contra Si Mesmo (18:21-19:1)

A ÚLTIMA, FORMAL E PÚBLICA APRESENTAÇÃO DO REINO À NAÇÃO JUDAICA (19:2-26:1)

- I — A Jornada Para Jerusalém (19:2-20:34)
 1. A Lei Fundamental em Comportamento (19:2-15)
 2. O Perigo da Riqueza (19:16-29)
 3. O Motivo de Serviço (20:1-28)
 4. A Luz da Vida (20:29-34)
- II — A Apresentação de Jesus Como Messias e a Rejeição do Reino Pelos Judeus (21:1-23:39)
 1. A Entrada Real (21:1-11)
 2. Jesus Pretende o Título Messiânico (21:12-22)
 3. Jesus Faz Calar Seus Adversários (21:23-22:46)
 4. Acusação Contra os Líderes Religiosos Judaicos (23:1-36)
 5. Lamentação Sobre Jerusalém (23:37-39)
- III — O Discurso a Respeito das Coisas Futuras (24:1-26:1)
 1. Admoestação Contra Interpretação Errônea (24:1-14)
 2. Destruição de Jerusalém (24:15-26)
 3. Segunda Vinda de Jesus (24:27-31)
 4. Interpretação dos Eventos (24:32-44)
 5. Admoestação (24:45-25:46)
 - 1) Para Preparação (24:46-25:13)
 - 2) Para Serviço Fiel (25:14-30)
 - 3) O Critério no Dia do Julgamento (25:31-26:1)

PAIXÃO, MORTE, RESSURREIÇÃO E ASCENSÃO DO REI (26:2-28:20)

- I — A Preparação Para a Entrega de Jesus por Seus Inimigos (26:2-46)
 1. Resolução do Sinédrio Para Prender Jesus e o Matar (26:2-5)
 2. Unção de Jesus (26:6-16)
 3. A Última Ceia (26:17-30)
 4. Jesus Avisa Seus Discípulos (26:31-35)
 5. Agonia no Getsêmane (26:36-46)
- II — Captura, Julgamento e Condenação Pelo Sinédrio (26:47-27:10)
 1. A Traição de Judas (26:47-56)
 2. Condenação Pelo Sinédrio (26:57-68)
 3. Pedro Nega a Jesus (26:69-75)
 4. A Sentença de Morte e o Testemunho de Judas (27:1-10)
- III — Perante Pilatos (27:11-31)

IV — A Morte e o Sepulcro (27:32-66)

V — A Ressurreição (28:1-20)

BIBLIOGRAFIA

Allen, W. C, "A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Matthew" in **The International Critical Commentary**. New York: Charles Scribner's Sons, 1907.

Bacon, Benjamin Wisner, **Studies in Mathew**. New York: Henry Holt & Co., 1930.

Bornkamm, Günther, Gerhard Barth and Heinz Joachim Held, **Tradition, and Interpretation in Matthew**. Translated by Percy Scott. The New Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1963.

Broadus, John A., "The Gospel of Matthew" in An **American Commentary on the New Testament**. Philadelphia: The American Baptist Publication Society, 1886.

Crabtree, A. R., **Introdução ao Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1960.

Davies, William David, **The Setting of the Sermon on the Mount**. New York: Cambridge University Press, 1964.

Farrer, Austin Marsden, **St. Matthew and St. Mark**. Westminster: U.K. Dacre Press, 1954.

Feine, Paul, Johannes Behm and Werner Georg Kümmel, **Introduction to the New Testament**. Translated by A. J. Matill, Jr. Nashville: Abingdon Press, 1966.

Filson, Floyd V., "**The Gospel According to St. Matthew**" in **Harper's New Testament Commentary**. New York: Harper & Bros., 1960.

Harrison, Everett F., **Introduction to the New Testament**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1974.

Hümmel, Reinhart, **Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthews-Evangelium**. Beiträge zur evangelische Theologie, no. 33. Munich: C. Kaiser, 1963.

Johnson, Sherman E., "Introduction: The Gospel According to St. Matthew" in **The Interpreter's Bible**, VII. New York: Abingdon Press, 1951.

Kirkpatrick, George Dunbar, **The Origins of the Gospel According to St. Matthew**. Oxford: Clarendon Press, 1946.

Ktiox, W. L., "The Sources of the Synoptic Gospels" in **St. Luke and St. Matthew**, II. London: Cambridge University Press, 1957.

Leavell, Roland Q., **Studies in Matthew: The King and the Kingdom**. Nashville: Convention Press, 1962.

Plummer, Alfred, **An Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Matthew**. Reprint. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1963.

Robinson, Theodore H., "The Gospel of Matthew" in **The Moffatt New Testament Commentary**. New York: Harper & Bro., 1927.

Stendahl, Krister, **The School of St. Matthew**. Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, XX. Uppsala: C. W. K. Gleerup, 1954.

Strecker, George, **Der Weg der Gerechtigkeit, Untersuchung zur Theologie des Matthäus**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

Tasker, R. V. G., "The Gospel According to St. Matthew" in **The Tyndale New Testament Commentaries**. Grand Rapids: Eerdmans, 1961

Tenny, Merrill C, **New Testament Survey**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1963.

6

O EVANGELHO SEGUNDO LUCAS

É quase universalmente admitido que o terceiro Evangelho é um dos mais belos livros já escritos. A extensão incomumente ampla de vocabulário, a excelência da gramática e a alta qualidade do estilo mostram que a obra de Lucas é digna de ocupar um lugar respeitável entre os gigantes literários de todos os tempos. O prefácio (1:1-4) foi chamado de "uma perfeita jóia da arte grega". Não há somente beleza do ponto de vista literário. Também encontra-se, em Lucas, o que não pode ser encontrado nos outros Evangelhos — as notas dominantes de alegria, ação de graças, proeminência dada às mulheres, ênfase no Espírito Santo, as imortais parábolas do filho pródigo e do bom samaritano. Tudo forma uma perfeita combinação, para fazer deste o mais belo dos Evangelhos.

A UNIDADE LITERÁRIA DE LUCAS E ATOS

Um estudo do terceiro Evangelho necessariamente envolve um estudo de Atos dos Apóstolos. Existe acordo quase universal entre os estudantes do Novo Testamento de que o mesmo autor produziu ambos os livros. No início de cada livro, o autor se dirige à mesma pessoa, Teófilo (Luc. 1:1-4; At. 1:1), e, no prefácio de Atos, o autor expressamente se refere a um volume anterior, acerca da obra de Cristo. Ao lado da semelhança de estilo e vocabulário, que em toda parte está evidente, numa comparação dos dois livros, um exame do final do Evangelho e do início de Atos mostrará que o autor entrelaçou habilidosamente suas matérias, para provar que ambos os volumes se completam entre si.

Os estudantes do Novo Testamento, contudo, sentem que a relação é mais profunda que o fato de os dois livros serem escritos pelo mesmo autor. É geralmente reconhecido que os dois livros formam volumes geminados de uma única obra sobre a história do cristianismo: seu início e desenvolvimento. O primeiro volume relata os princípios; o segundo conta acerca do surgimento e progresso da igreja. Juntos, os dois relatam os dois estágios do cristianismo, conforme apresentado em Lucas 24:46 e ss. — um cumprido na vida e ministério de Jesus (o Evangelho) e o outro, na missão e expansão da igreja (Atos dos Apóstolos). O Evangelho relata o que "Jesus começou a fazer e ensinar" (At. 1:1), e os Atos descrevem o desenvolvimento lógico dos elementos básicos naquele ministério que se iniciava. Os estudiosos modernos tentaram demonstrar a unidade destes dois Volumes, fazendo referência a Lucas-Atos. É lamentável que a igreja primitiva, em seu desejo de incluir o primeiro volume em sua lista de Evangelhos, tenha separado os dois, e assim fez com que eles fossem considerados como livros separados. Os dois juntos tornam o autor o maior contribuinte para o Novo Testamento em termos de tamanho.

AUTORIA

Informações do segundo século indicam que se acreditava firmemente que Lucas, o companheiro de Paulo (II Tim. 4:11) e "médico amado" (Col. 4:14), escreveu o Evangelho e Atos. Dentro do último século, esta tradição foi desafiada principalmente por aqueles que não podem aceitar Lucas como o autor 'final' de Atos. É admitido, contudo, que ambos os volumes foram escritos por uma única mão, mas alguns críticos não podem aceitar Lucas como o autor. Lucas não é, de outro modo, proeminente no Novo Testamento, e não há nenhuma prova substancial de que ele

não tenha escrito Lucas-Atos. Todavia, deve-se ter em mente que os quatro Evangelhos são anônimos. Diferentemente de Paulo, o escritor não se identifica em sua obra pelo nome. Apenas uma vez, no Evangelho, a personalidade do escritor é revelada, e essa é no prefácio, onde ele declara seu propósito para escrever, bem como sua metodologia.

O fragmento muratoriano (cerca de 170-180 d.C.) dá a seguinte informação acerca de Lucas-Atos (conforme citado em Henry J. Cadbury, **The Making of Luke-Acts** — A Formação de Lucas-Atos):

O terceiro livro dos Evangelhos é o segundo Lucas, aquele médico que, após a ascensão de Cristo, quando Paulo o havia levado como companheiro em sua viagem, o compôs em seu próprio nome, com base em relatos. Ele não viu o Senhor na carne, mas, conforme pôde traçar o curso dos acontecimentos, ele os escreveu. Assim também ele iniciou sua história com o nascimento de João.

Os Atos dos Apóstolos foram escritos em um volume. Lucas compilou para o "excelentíssimo Teófilo" as coisas que foram feitas, em detalhe, em sua presença, conforme ele francamente mostra, ao omitir a morte de Pedro e também a partida de Paulo da cidade, quando ele partiu para a Espanha.

Embora o texto esteja em latim corrompido, isto representa a opinião da igreja de Roma do segundo século.

Por volta da mesma época, o herege Marcião havia redigido seu próprio cânon e iniciado sua própria igreja. Em seu cânon, ele rejeitou o Velho Testamento, mutilou muitas das cartas de Paulo, forjou outras, no nome de Paulo, e usou apenas um Evangelho: uma versão editada do Evangelho de Lucas. Para combater esta heresia, um **Prólogo Anti-Marcionista ao Evangelho** foi composto pela igreja, como introdução ao cânon aceito, de quatro Evangelhos, da igreja. Interessante é a informação acerca de Lucas, embora seu valor histórico possa ser suspeito. Contudo, nesta obra, vários fatos acerca de Lucas são dados, os quais podem bem preservar a tradição genuína. Este prólogo, escrito por volta de 160-180 d.C, afirma:

Lucas é um sírio de Antioquia, um médico por profissão, que foi discípulo dos apóstolos, e posteriormente acompanhou Paulo até seu martírio. Serviu ao Senhor sem cessar, solteiro, sem filhos, e dormiu com a idade de 84 anos na Beócia, cheio do Espírito Santo (citado em F. F. Bruce, **The Acts of the Apostles**).

Ainda é dito que Lucas também escreveu os Atos dos Apóstolos e compôs o Evangelho em Acaia. Este material encontra confirmação no Evangelho, onde, nos primeiros versículos, o autor afirma ter acompanhado todas as coisas desde o princípio; contudo, ele separa-se daqueles que "desde o princípio foram testemunhas oculares e ministros da palavra" (Luc. 1:2). A conclusão mais natural, diante destas palavras, é que o autor vem de entre aqueles que estiveram em contato íntimo com discípulos cristãos da primeira geração.

Irineu, que escreveu por volta de 185 d.C, disse que "Lucas, o seguidor de Paulo, colocou em um livro o evangelho que foi pregado por ele" (citado em Eusébio, **Against Heresies**, Contra as Heresias, III, i, i). Ele ainda relata que Lucas escreveu após a morte de Paulo. Alguns estudantes viram as referências de Romanos 2:16 ("meu evangelho") e II Coríntios 8:18 ("cujo louvor está no evangelho") como se aplicando ao trabalho de Lucas. Isto é interessante, mas é um argumento forçado e dificilmente pode ser apoiado por uma exegese cuidadosa do contexto, em cada caso. Tertuliano e Orígenes, ambos do fim do segundo e início do terceiro séculos, explicitamente mantêm que Lucas, o médico, é o autor de Lucas-Atos. Por volta de 325 d.C, Eusébio escreveu:

Lucas, por raça um nativo de Antioquia e por profissão médico, tendo-se associado principalmente com Paulo e tendo acompanhado o restante dos apóstolos menos de perto, deixou-nos exemplos da cura de almas, os quais adquiriu deles, em dois livros inspirados, o Evangelho e Atos dos Apóstolos (Eusébio, **Ecclesiastical History**, História Eclesiástica, II, 4.6).

Uma leitura dos escritos de Lucas não revela nenhuma afirmação explícita acerca da autoria. Contudo, estudantes do Novo Testamento põem mais confiança no sobrescrito do terceiro Evangelho do que é o caso com os outros três. Por que razão a igreja primitiva afirmou a autoria de Lucas? Que pode ser sabido acerca de Lucas a partir do Novo Testamento? Os únicos dados existentes em que se pode confiar são as referências a Lucas, por nome, em Colossenses 4:14, Filemom 24 e II Timóteo 4:11. Deste esparsos materiais, encontrado nas cartas de Paulo, em direção ao final de seu ministério, três coisas podem ser verificadas: (1) Ele era médico; (2) era gentio; (3) era companheiro de Paulo. Cada um destes itens de informação de Paulo deverá ser corroborado pela evidência interna de Lucas-Atos, se a tradição primitiva é realmente a correta.

De acordo com Colossenses 4:14, Lucas era médico. Esta observação levou a um estudo detalhado do vocabulário e estilo do terceiro Evangelho e de Atos, para se determinar se está evidente ali a mão de um médico. No final do último século, apareceu uma obra que pareceu colocar um fim a todos os argumentos. William K. Hobart, em **The Medical Language of St. Luke** (A Linguagem Médica de São Lucas), concluiu, a partir de suas investigações, ao comparar o vocabulário de Lucas-Atos com Hipócrates, Galêno, Discórides e Arateu (médicos do mundo antigo), que o material escrito por Lucas só poderia ser proveniente da mão de um médico. Ele concluiu que o autor inclinou-se ao uso de termos médicos, em contraste com os outros escritores no Novo Testamento, fazendo uso das palavras e locuções que um médico provavelmente usaria, devido ao seu treinamento e hábito. Contudo, ele falhou em um importante elemento, em sua metodologia de investigação: não demonstrou que outros escritores não-médicos, dos tempos antigos, não empregavam os mesmos termos e locuções. Henry J. Cadbury, em **The Making of Luke-Acts** (A Formação de Lucas-Atos), examinou as obras de outros escritores na língua grega, não profissionais, e constatou que os termos médicos foram usados bem livremente na Septuaginta, em Josefo, Plutarco e Luciano. A obra de Cadbury demonstrou que não havia nenhum vocabulário técnico específico para a profissão médica no mundo antigo. As conclusões de Cadbury, contudo, não refutam o autor de Lucas-Atos como sendo um médico; ele poderia ter sido um homem envolvido na medicina.

O autor demonstra interesse e conhecimento da medicina em várias passagens (Luc. 4:38; 5:18,31; 7:10; 8:44; 21:34; At. 5:5,10; 9:40). Pouca dúvida pode haver de que Lucas realmente usa um número maior de termos médicos do que os outros evangelistas, ao descrever doenças e curas efetuadas por Jesus. Nos ensinamentos sobre os perigos da riqueza, Jesus usa uma história acerca de um camelo que passa pelo fundo de uma agulha. Em Mateus e Marcos (19:24 e 10:25, respectivamente) a palavra para uma agulha comum de coser (*rafi&j*) é usada, enquanto, em, Lucas 18:25, o autor substituiu o termo por uma agulha de cirurgião (*belo&nh*). Uma tendência favorável pode ser implicada, e de importância, na omissão, por Lucas, do julgamento áspero, de Jesus, da profissão médica (cf. Marcos 5:26 e Lucas 8:43). Adolf Harmack, em **Luke the Physician** (Lucas, o Médico), faz a interessante observação acerca do uso do pronome oblíquo "nos", em Atos 28:10, como se referindo à participação do autor na obra de cura na ilha de Malta.

Os resultados de uma investigação na terminologia, fraseologia e estilo de Lucas-Atos não podem refutar ou provar, como palavra final, que o autor deva ter sido um médico. Tampouco podem eles provar decisivamente que ele não poderia ter sido um médico. Várias referências são congeniais

à tradição de que ele foi um médico, mas não se exige que ele o tenha sido. Contudo, deve-se levar em consideração que os pais da igreja primitiva supunham que o autor era um médico, e Lucas é o único mencionado por nome, em todo o Novo Testamento, como sendo dessa profissão (Col. 4:14).

A evidência interna levou muitos estudiosos a concluírem que o autor era de fato um gentio. O vocabulário, a gramática e o estilo são vistos como sendo usados por alguém cuja língua materna era o grego. Não há, praticamente, nenhuma expressão semítica nos dois volumes, além de poucos usos do termo "amém" (ἁμήν). O autor faz uso de todos estes elementos para produzir o grego da mais alta qualidade, no Novo Testamento. O prefácio ao Evangelho mostra a formação helênica de seu autor. Certas passagens (6:47 e s.; 8:16; 11:33; 12:54; 13:19) revelam a **origem** não-palestiniana do autor. Se é verdadeiro o fato de que o autor escrevia para uma comunidade de fala grega, alguma parte do material, vocabulário e estilo estaria sujeita à influência da cultura dos primeiros leitores. Mas a impressão geral é que o autor é familiar racial e culturalmente em relação àqueles a quem escreve. A evidência interna dos dois volumes, Lucas-Atos, confirmaria a tradição deixada por Paulo de que Lucas era um dos incircuncisos, um gentio.

O argumento de maior peso acerca da autoria de Lucas-Atos gira em torno do conceito de se o autor foi Ou não um companheiro de Paulo. As seções de Atos onde se encontram o pronome "nós" contêm uma referência definida sobre a autoria. Há quatro seções, em Atos (16:10-17; 20:5-15; 21:1-18; 27:1-28:16), nas quais o pronome da primeira pessoa (plural) aparece, indicando que o autor foi igualmente uma testemunha ocular daqueles acontecimentos e um companheiro de Paulo em várias ocasiões. O autor de Lucas-Atos teve o cuidado de indicar, em cada prefácio, que havia escritos dos quais ele não foi uma testemunha, e que ele extraiu de várias fontes para aquele material. Seria improvável que alguém, que era tão cuidadoso ao ponto de reconhecer suas fontes, fosse eliminar ou mudar os pronomes da primeira para terceira pessoa. De acordo com Atos, o autor não esteve presente com Paulo em Corinto ou Éfeso, e as cartas de Paulo àquelas cidades não fazem nenhuma referência a Lucas. É dificilmente concebível que um escritor posterior fosse incorporar um "diário" de alguma outra pessoa sem mudar os pronomes. O vocabulário e estilo das seções que contêm o pronome "nós" e as sem o "nós" são demasiadamente semelhantes para não serem provenientes da mesma mão. As passagens onde se emprega o pronome "eles" e as onde se emprega "nós" são tão iguais no estilo, que não podem, possivelmente, ser atribuídas a dois escritores diferentes; a mesma mão colocou-as na forma final.

O autor foi um participante em muitas coisas que escreveu; contudo, as passagens onde se emprega o pronome "nós" não se iniciam em Atos senão após a Conferência de Jerusalém, acerca do problema dos cristãos gentios. Para a primeira metade de Atos, o autor depende de outras fontes. No prefácio ao livro de Lucas, este torna claro que havia investigado os acontecimentos acerca dos quais escreveu; ele usou fontes primitivas para os acontecimentos dos quais não foi uma testemunha pessoal. Lucas teve acesso a muitas testemunhas oculares da vida e ministério de Jesus, e, provavelmente, recebeu informações de alguns dos apóstolos (Pedro, João), Tiago (o irmão de Jesus), Filipe (um dos sete), Mnáson (um discípulo desde o princípio — At. 21:16), Marcos e Maria. Nas visitas com Paulo a Jerusalém, e nos dois anos da prisão de Paulo em Cesaréia, Lucas teve tempo e oportunidade ampla para reunir informações e conversar com testemunhas oculares do ministério de Jesus, bem como das dos primeiros anos da igreja.

E, contudo, o nome Lucas não aparece em Atos. É somente pelo processo de eliminação dos companheiros de Paulo que se pode dar um nome ao autor das passagens com o pronome "nós". Vê-se, em Atos 27:1-28:16, que o autor estava com Paulo no caminho para Roma. De Roma, Paulo escreveu as "Epístolas da Prisão" (Efésios, Filipenses, Colossenses, Filemom). Nestas epístolas, pode-se encontrar informações acerca dos companheiros de Paulo: Epafras, Epafrodito, Timóteo,

Tíquico, Aristarco, Marcos, Jesus — chamado Justo, Demas e Lucas. São mencionados como tendo estado com Paulo durante parte de todo o tempo de seu encarceramento lá. Porque Aristarco, Marcos, Timóteo e Tíquico são mencionados na terceira pessoa, em Atos, eles podem ser eliminados da consideração. Epafras e Epafrodito não acompanharam Paulo na viagem a Roma. Demas abandonou Paulo mais tarde, e é duvidoso que ele fosse, então, escrever acerca do ministério de Paulo. Jesus — chamado Justo (Col. 4:11) não é mencionado em nenhuma outra parte no Novo Testamento e a tradição da igreja primitiva omite completamente a referência a ele. Lucas é o único dos companheiros conhecidos de Paulo que resta, e o testemunho da igreja primitiva aponta para ele como o autor. Alguns críticos modernos ressaltaram que foi exatamente este processo de eliminação que fez com que a igreja primitiva designasse Lucas como o autor.

Um argumento mais decisivo acerca da relação do autor para com Paulo encontra-se no conteúdo teológico de Lucas-Atos. Em torno desta questão crucial há uma larga divergência de opiniões. Por um lado, os que sustentam a posição tradicional ressaltaram a remarcável afinidade pela teologia de Paulo. É chamada a atenção para o universalismo de Lucas (4:27; 24:47), alegria exuberante (2:10; 8:13; 10:17-19; 15:5, 7, 32), ênfase na fé (8:12; 18:8), preocupação pelos pecadores (capítulo 15), o importante lugar dado às mulheres (1:26-38; 2:36 e ss.; 7:37; 10:38-42; etc), e uma forte ênfase dada à importância da oração (3:21; 6:28; 11:2-8; 18:1-14; 20:47; 22:40-46). Além disso, existem mais de 100 palavras em Paulo que são encontradas no Novo Testamento somente em Lucas-Atos.

Por outro lado, alguns estudantes do Novo Testamento mantiveram que tudo isto é simplesmente uma questão de conceitos e palavras gerais gentio-cristãs (ver Kümmel, **An Introduction to the New Testament** — Uma Introdução ao Novo Testamento). Especificamente, foi ressaltado que os importantes conceitos teológicos de Paulo são inteiramente omitidos ou não enfatizados. Sugere-se que estas **lacunas** ocorrem por causa do fato de que o autor não está familiarizado com a teologia paulina. Um exemplo notável é visto na descrição, em Lucas, da morte de Jesus. Embora seja entendido que a morte de Jesus é de necessidade e pré-requisito divinos para a exaltação de Jesus (9:22; 24:26), a significação redentora dessa morte como expiação da culpa do homem não é apresentada conforme nas cartas de Paulo. Existem também importantes omissões em Marcos que seriam subjacentes aos conceitos paulinos (cf. Mar. 10:45; 14:24; 15:34). Estes argumentos não são suficientes em si para negarem que o autor foi um companheiro chegado de Paulo, entretanto.

De mais peso são as diferenças que podem ser notadas, comparando-se os materiais autobiográficos contidos nas cartas de Paulo com os relatos contidos em Atos. Especialmente importantes são as diferenças aparentes entre Gálatas 2:1-10 e os capítulos 11-15 de Atos. Para alguns críticos, os dados encontrados em Atos não podem ser harmonizados com aqueles apresentados pelo próprio Paulo em Gálatas. Contudo, quando se dá a devida consideração às razões para a declaração enfática de Paulo, então as aparentes discrepâncias podem ser explicadas (ver Frank Stagg, **The Acts of the Apostles** — Os Atos dos Apóstolos — Apêndice).

Muito da crítica contra a autoria de Lucas não é convincente, porque está baseado sobre algumas idéias que não são necessariamente válidas. Mantém-se que Lucas esteve com Paulo por longos períodos de tempo e era completamente dominado pela personalidade sobrepujante de Paulo.

Sugere-se que Lucas estava tão envolvido quanto Paulo no problema do judaísmo. Contudo, em Atos parece que Lucas não se juntou a Paulo até após a Conferência de Jerusalém, e não esteve com Paulo durante as crises refletidas na correspondência aos gálatas e aos Coríntios. Como gentio que era, Lucas não iria dar a mesma importância ao problema do legalismo judaico como Paulo fez.

Os problemas que os críticos levantam contra a autoria de Lucas são vistos como estando naquelas ocasiões do ministério de Paulo em que Lucas não estava com Paulo. Só o ceticismo improcedente negaria que Lucas, o "Médico amado", companheiro de Paulo, é o autor do Evangelho e de Atos dos Apóstolos. Esta é a conclusão mais satisfatória, colhida da evidência interna do Novo Testamento, bem como a evidência não quebrada da tradição primitiva da igreja do segundo século.

DATA

Ao se tentar determinar a data de autoria, muitas coisas são levadas em consideração. Foi constatado que o Evangelho de Lucas forma o primeiro volume de Lucas-Atos. Atos teve que ser composto em alguma época subsequente aos acontecimentos narrados em Atos 28. O Evangelho foi escrito antes de Atos, de acordo com Atos 1:1. Outro fator a ser considerado, na determinação de uma data, é o Evangelho de Marcos. Se Marcos foi uma das fontes que Lucas consultou, em seu Evangelho, então a datação de Marcos tem um apoio definitivo no terminus ad quo do Evangelho de Lucas. Se, como muitos estudiosos acreditam, Marcos foi composto durante as perseguições neronianas, então a metade dos anos 60 seria a data mais antiga possível para Lucas. Ainda outro fator a se considerar são os propósitos teológicos do terceiro Evangelho. Todos estes fatores devem ser considerados antes que se possa sugerir, com alguma certeza, uma data.

Foi sugerido, por alguns estudiosos, que Atos foi escrito enquanto Paulo estava ainda no "primeiro encarceramento romano". O argumento é que Lucas, como historiador, dificilmente iria terminar Atos, sabendo que Paulo havia sido solto, e, certamente, se Paulo tivesse sofrido martírio, Lucas teria mencionado este fato totalmente importante. Também não há nenhuma menção acerca de a igreja ter sido perseguida pelo governo romano quando estava sob Nero. Por estas razões, alguns estudiosos conservadores datam Atos para antes de 64 d.C. (o ano do incêndio de Roma); o Evangelho precedendo Atos. A data sugerida foi algum tempo antes da soltura de Paulo em 62-64 d.C. Quanto ao uso de Marcos como uma fonte, estes mesmos críticos diriam que Marcos foi escrito na década precedente. Isso significaria que Marcos e Pedro estiveram em Roma antes de Paulo. Desta maneira, Lucas teria tido acesso à obra de Marcos logo após o término desta (um Ur-Marcos ou, Marcos primitivo, também foi sugerido). Este argumento suscita mais indagações do que respostas.

Estes argumentos não são muito convincentes. Frank Stagg (**The Book of Acts — O Livro de Atos**) mostrou que Lucas concluiu seu segundo volume de uma maneira muito dramática e apropriada. Vê-se também que o autor não termina seu tratamento sobre Paulo mais abruptamente do que o fazem Pedro ou quaisquer das outras figuras de Atos. Existem também argumentos irresistíveis para se sustentar que certos materiais contidos no Evangelho são melhor explicados somente se escritos à luz dos últimos anos da guerra judaico-romana de 66-70 d.C.

Uma datação muito tardia, bem para o segundo século, foi seriamente considerada por alguns críticos. A base para essa suposição foi a dependência suposta, de Lucas, da obra do historiador judeu Josefo. Foi dito que as referências, no Evangelho (Luc. 3:1), a Lisânias, tetrarca de Abilene, em Atos 5:36, a Teudas, e em Atos 21:38 ao "egípcio", indicam dependência de Josefo (**Antiguidades dos Judeus** XX. 5.1,2). Contudo, pareceria improvável, para Lucas, trabalhar através de todo o material de Josefo e usar tão pouco daquela enorme obra e depois ler erroneamente sua fonte. Esta idéia de dependência de Josefo foi acertadamente rejeitada, e uma data após 95 d.C. não mais é mantida como convincente, tampouco pode ser substanciada. Outro golpe a uma data tardia é a falha de Lucas em mencionar as cartas de Paulo. Por volta do final do primeiro século, cópias das cartas de Paulo estavam circulando largamente, e teria sido oportuno para Lucas incorporar, em sua obra, acerca do ministério de Paulo, o propósito e ocasião de cada uma.

Por bastante tempo, estudantes do Novo Testamento estiveram de acordo com o fato de que Marcos é uma das fontes de Lucas referidas em Lucas 1:1-4. Como aquele Evangelho parece refletir a perseguição durante a época de Nero, é geralmente aceito que Mateus e Lucas, igualmente, foram compostos em alguma época posterior, dando tempo para a aceitação e circulação do segundo Evangelho. Como o Evangelho de Marcos parece ter-se originado em Roma, a referência a Marcos, em II Timóteo 4:11, indicaria que Marcos esteve em Roma após a morte de Paulo e durante a ocasião do martírio de Pedro, em 67-68 d.C. Isto estaria em conformidade com a ausência de qualquer referência à presença de Pedro em Roma, em quaisquer das cartas de Paulo, para aquela cidade ou proveniente dela. Assim, por causa do fato de Marcos ser uma das fontes de Lucas, o terceiro Evangelho deve ter sido composto depois de Marcos, após 65 d.C.

Alguns têm insistido que o terceiro Evangelho reflete uma data após a queda de Jerusalém em 70 d.C. Os argumentos centralizam-se em torno do modo pelo qual Lucas manuseia, em seu material, o "Pequeno Apocalipse" de Marcos 13. É argumentado que o material contido em Lucas demonstra um conhecimento, de primeira mão, de fatos, ao invés de profecia. Lucas 19:43,44 e 21:20-24 são usados para provar esta argumentação. Contudo, deve ser ressaltado que Jerusalém nunca havia sido tomada, exceto após um longo cerco, por causa de sua topografia. As palavras de Jesus como profecia mostram o tipo de predição que qualquer pessoa, com penetração nos eventos daquela época e um conhecimento da história passada de Jerusalém, poderia ter feito. Do material acerca da queda de Jerusalém, em Lucas, nenhum argumento conclusivo pode ser defendido para se datar Lucas para após 70 d.C. Por outro lado, isto não requer uma data antes da queda. O terceiro Evangelho **poderia** ter sido escrito antes do fim da guerra judaico-romana, mas não necessariamente.

Um argumento mais convincente para uma data por volta de 70 d.C. encontra-se no propósito e no argumento teológico do escritor. O prefácio de Atos afirma que o segundo volume é uma continuação do que "Jesus começou a fazer e a ensinar" (At. 1:1). Frank Stagg argumentou convincentemente que o propósito de Lucas-Atos é mostrar como a obra salvadora de Deus em Jesus Cristo ultrapassa todas as barreiras raciais, religiosas, sociais e políticas. Os dois volumes, juntos, demonstram como a separação entre o judaísmo e o cristianismo, que existia na época da escrita, ocorreu. Isto pode ser melhor entendido quando visto à luz da época da conclusão da Guerra Judaico-Romana. Para o fim desse conflito, a divergência entre o judaísmo e o cristianismo tornou-se tão grande, que a separação foi irreparável. Os cristãos judeus haviam-se recusado a apoiar o messianismo político do judaísmo e, assim, foram considerados traidores e culpados pela queda de Jerusalém. Um dos propósitos de Lucas foi mostrar como a ruptura se deu.

Outro argumento para uma data por volta do final da Guerra Judaico-Romana é o propósito teológico na explicação da demora da Parousía. A escatologia de Lucas parece ser mais avançada que a de Marcos e reflete uma época após o desaparecimento de muitos dos líderes cristãos da primeira geração. Lucas tenta explicar a aparente contradição entre as palavras de Jesus acerca da Parousía e o fato real da demora (veja adiante).

Uma apologética política também pode ser observada em Lucas-Atos. Este elemento pode ser melhor entendido à luz da igreja como tendo sofrido perseguição. Esta perseguição é vista como uma compreensão errônea quanto à natureza, propósito e motivo da igreja por parte das autoridades. Em Lucas-Atos pode-se ver que, sempre que Jesus ou seus seguidores entravam em contato com as autoridades romanas, esse conflito resultava em a autoridade legal não encontrar nenhuma falta. Qualquer tipo de punição resultou de uma distorção da verdade por parte daqueles que desejavam destruir ou Jesus, o fundador, ou o próprio movimento cristão. Depois que a perseguição, sob Nero, ocorreu, houve a esperança de que o governo romano, corretamente informado, pudesse ser a espécie de organização protetora que demonstrou, em Lucas-Atos, ter sido em várias ocasiões no passado.

Por causa do fato de que a perseguição sob o Imperador Domiciano impediu qualquer esperança de proteção governamental, é melhor datar-se a escrita de Lucas-Atos entre a perseguição sob Nero e a de Domiciano. Levando-se em conta todos os outros fatores, uma época próxima ou por volta de 70 d.C. parece ser a mais plausível.

Quanto ao lugar da escrita, a evidência mais antiga é a do Prólogo Anti-Marciano (veja acima), no qual se afirma que Lucas escreveu de Acaia. Foi sugerido que, por causa do número de referências a Antioquia da Síria (treze, em Atos), essa cidade não somente foi o lar de Lucas, mas também o lugar onde escreveu Lucas-Atos. Aqueles que quisessem datar a escrita para durante o primeiro encarceramento romano de Paulo, necessariamente teriam que colocar a escrita como tendo sido feita em Roma. Nenhum destes locais podem ser apoiados adequadamente, e é igualmente sem sentido e inútil especular-se quanto a onde estava Lucas quando escreveu sua obra de dois volumes. Talvez seja suficiente dizer que Lucas-Atos foi certamente escrito fora da Palestina.

FONTES

No prefácio de seu Evangelho, Lucas afirma, explicitamente, que não foi uma testemunha ocular do ministério de Jesus, que não foi um participante nos acontecimentos que descreve no terceiro Evangelho. Por esta razão, ele dependeu de informações colhidas de outras fontes. Lucas diz, sim, que outros já haviam empreendido a tarefa de reduzir a uma narrativa escrita a tradição entregue à igreja por testemunhas oculares e pelos servos da Palavra. Lucas não identifica quais eram estes documentos mais antigos nem quem os compôs. Aqui, a crítica literária auxilia na determinação das várias fontes, escritas ou orais, usadas na composição do terceiro Evangelho. Estas, em Lucas, podem ser divididas em quatro categorias: 1. Marcos; 2. "Q"; 3. "L"; e 4. A Narrativa do Nascimento e da Infância de Jesus.

1. **Marcos** — A crítica literária demonstrou, convincentemente, que ambos — Mateus e Lucas — fizeram uso extensivo do Evangelho de Marcos. De fato, todos, exceto cerca de trinta versículos do segundo Evangelho estão incorporados nos outros dois Sinópticos. Lucas reproduz 330 versículos de Marcos (reduzidos, em Lucas, a cerca de 300), usando vinte e quatro dos cinquenta e cinco não usados por Mateus. Nas seções de Marcos tomadas emprestadas por Mateus e Lucas, 8.189 das 10.650 palavras de Marcos são encontradas (7.040 em Lucas e 7.768 em Mateus). Em trinta por cento de Lucas, setenta por cento da substância de Marcos é reproduzida. Dentro dos limites do que tomou emprestado, Lucas mantém próxima a ordem de Marcos. Esta observação é importante para se determinar a fidelidade de Lucas a suas outras fontes. Por esta razão, os críticos podem dizer, com alguma certeza, que, no outro material comum a Lucas e Mateus, a ordem de Lucas deve ser preferida. É importante observar que a maior parte do material tomado emprestado de Marcos está na forma de blocos (Mar. 1:29-39 em Luc. 4:31-44; 1:40-3:19 em 5:12-6:19; 10:13-52 em 13:15-43; etc). A estrutura básica de Marcos é acompanhada de poucos deslocamentos (apenas cinco em Lucas), e estes podem ser explicados pelo propósito que Lucas teve para escrever.

Um dos problemas especiais nos estudos do Novo Testamento é a tentativa de explicar-se ou entender-se a omissão de algumas das passagens mais importantes encontradas em Marcos. Entre as omissões estão Marcos 4:26-29; 6:17-29; 6:45-8:26; 10:35-40; 14:3-9. De preocupação especial é a chamada "grande omissão" de Marcos 6:45-8:26. Nada desta seção é registrado em Lucas. Embora alguns críticos tenham argumentado que esta seção faltava na cópia que Lucas usou, dando, assim, surgimento à idéia de um documento denominado Ur-Marcos, parece mais provável que Lucas deliberadamente não incorporou este material em seu Evangelho. O propósito do escrito de Lucas deve ser mantido em mente, e muita parte da omissão não se reflete favoravelmente sobre os discípulos (Mar. 10:35) ou parece impugnar o poder de Jesus de efetuar curas imediatas (8:22-26).

Outras omissões podem ter parecido serem parelhas de Lucas (Mar. 6:45-52; 8:1-21). E outras passagens estão ausentes devido à relutância de Lucas em mostrar Jesus em controvérsia sobre coisas legais (excetuado o legalismo religioso), ou com autoridade constituída (Mar. 7:1-23). Lucas também omite as referências de Marcos acerca das fortes emoções atribuídas a Jesus (Mar. 1:41; 3:5; 3:19-21; 6:34; 15:34, etc).

2. "Q" — Tanto Mateus quanto Lucas sentiram a deficiência de Marcos ao registrar o **ensino** de Jesus. Para este material didático, os dois evangelistas usaram outra fonte. Os estudiosos chamam este material de "Q", da palavra alemã **Quelle** (que significa "fonte"), conforme já foi dito. Pelo fato de Lucas demonstrar um grau de fidelidade a Marcos maior do que Mateus, pensa-se que a ordem da "Q" em Lucas deve ser preferida à encontrada em Mateus. Cerca de 220-230 versículos, em Lucas, foram identificados como sendo provenientes desta fonte. Isto representa cerca de vinte por cento do total. Alguns estudiosos tentaram mostrar que outros versículos encontrados em Lucas e não em Mateus são da fonte "Q" também, mas o argumento não é convincente. Como o material paralelo é freqüentemente reportado como sendo igual quanto à ordem e vocabulário, supõe-se que essa fonte foi um documento grego escrito. Contudo, um original aramaico (ou hebraico) está por trás da "Q". Poderia ter sido uma tradição oral ou um documento semítico escrito; simplesmente não há suficiente evidência para se determinar como última palavra o presente estágio dos estudos do Novo Testamento.

Conforme já foi declarado, o documento "Q" consiste primariamente dos ditos de Jesus. Os cristãos estavam cômicos da necessidade de um guia adequado para suprir suas necessidades diárias. Isto foi assim, especialmente, com a demora da Parousía e o passamento da primeira geração de cristãos. Como resultado, os cristãos estavam constantemente indagando o que Jesus disse acerca de um dado conjunto de circunstâncias. Esses ensinoss de Jesus foram preservados, a princípio, oralmente. Foram relevantes para as necessidades imediatas da comunidade cristã. O cenário original para muitos desses "ditos" foi esquecido, já que não era de importância primordial; o ensino era o elemento importante. Como cada escritor tinha um problema ou propósito especial ao escrever, agrupava os ensinoss de acordo com sua necessidade. É por esta razão que o estudante confronta-se com problemas especiais, quando tenta examinar cuidadosamente o material para encontrar o verdadeiro cenário histórico. Esta é a tarefa especial da crítica da forma e da crítica da redação. Alguns dos maiores blocos da "Q" encontrados em Lucas são os seguintes: 6:20-49; 9:9-52; 10:2-15; 12:22-53 (com algumas inserções de outras fontes), 13:18-29; 14:16-27.

3. "L" — Cerca de cinquenta por cento do terceiro Evangelho não se encontra nem em Marcos nem em Mateus. À parte da Narrativa do Nascimento e da Infância de Jesus (capítulos 1 e 2), os críticos denominaram esse material com o símbolo "L". Se foi escrito, oral ou uma combinação dos dois, de há muito tem sido uma causa para debates entre os estudiosos do Novo Testamento. Nenhuma solução satisfatória foi acordada para todo o material, e a especulação é realmente vã. Contudo, os críticos estão muito mais concordes que o material especial de Lucas representa uma tradição palestina, um ponto de vista judaico-cristão. Isto pode ser visto pela familiaridade que o material apresenta com aqueles que formavam o círculo original em torno de Jesus (8:3; 10:38-42). Há também ênfase sobre a pobreza e a riqueza que reflete um cenário da Judéia (9:57,58; 12:33,34; 14:33; etc). O posicionamento da narrativa pós-ressurreição, em Jerusalém e vizinhanças, é peculiar a Lucas e às tradições de Jerusalém. Durante os dois anos de Paulo na prisão em Cesaréia (Atos relata que Lucas esteve com Paulo durante essa ocasião), Lucas teve ampla oportunidade de colher os materiais da tradição das testemunhas oculares ainda vivas em Jerusalém. Alguns críticos vêem o processo de coleta como sendo o da "L" (a tradição de Jerusalém), depois da "Q" (a tradição síria, de Antioquia), e finalmente de Marcos (a tradição romana). Deste modo, três tradições foram unidas por Lucas (B. H. Streeter, **The Four Gospels** — Os Quatro Evangelhos; Vincent Taylor, **Behind the Third Gospel** — Por Trás do Terceiro Evangelho).

Quando se descreve o caráter da escrita de Lucas, o material desta fonte, a "L", é usado. Aqui o estilo e vocabulário do autor são particularmente evidentes. Por esta razão, pensa-se que o material que Lucas reuniu da tradição de Jerusalém foi oral, e não escrito. A edição óbvia dos materiais de Marcos e da fonte "Q" sustentariam este argumento até certo ponto. Na "L", o corpo inteiro do material indica a mão de um autor original.

Algumas das passagens, no terceiro Evangelho, que não têm paralelos nos outros Evangelhos são: 3:1,2 (a datação do início do ministério de João Batista); 3:23 (a idade de Jesus quando foi batizado); 5:1-11 (a chamada de Pedro); 6:24-26 (ais contra os ricos); 7:11-17 (ressurreição do filho da viúva); 8:1-3 (as mulheres que serviam a Jesus); 10:38-42 (Maria e Marta); 12:13-22 (a ganância do homem rico); 13:10-17 (a cura de uma mulher paralítica); 14:15-24 (parábola da grande festa); 15:8-10,11-32 (parábolas da dracma perdida e do filho pródigo); 16:19-31 (história do rico e de Lázaro); 17:11-19 (a cura dos dez leprosos); 18:9-14 (a oração do fariseu e do publicano); 19:39-44 (as lágrimas de Jesus por Jerusalém). Junto com estas passagens está o material contido na narrativa da paixão, que não é encontrado nos outros Evangelhos: 22:15-18, 27-38 (palavras de Jesus na última ceia); 23:6-16 (Jesus perante Herodes Antipas); 23:27-32 (palavras às mulheres no caminho para o Gólgota); 23:40-43 (palavras do ladrão penitente na cruz); 24:13-35 (no caminho de Emaús); 24:36-49 (aparição aos onze em Jerusalém); 24:50-53 (a ascensão, próximo a Betânia). Pode-se prontamente ver quão mais pobre nossa imagem de Jesus seria se estivessem faltando estes materiais que aparecem em Lucas. Nosso conceito acerca da personalidade de Jesus em grande parte é proveniente das parábolas e narrativas encontradas somente nessa fonte. Algumas destas são as mais memoráveis da vida inteira de Jesus a serem encontradas em todos os Evangelhos.

4. Narrativa do Nascimento e da Infância de Jesus — Embora os dois primeiros capítulos de Lucas sejam materiais que se encontram somente neste Evangelho, eles são de um estilo tão diferente que se separa da fonte denominada "L". Embora esteja faltando evidência completa, os estudiosos são inclinados a acreditar que um documento hebraico ou aramaico escrito está por trás desta narrativa. A atmosfera inteira destes dois capítulos e a facilidade com que ela pode ser traduzida para o hebraico ou aramaico sugerem um idioma semítico subjacente. Ao escrever a história, Lucas parece tê-la conscientemente produzido no estilo grego da Septuaginta, para salvaguardar o sabor hebraico. Que a narrativa inteira exala a atmosfera do cristianismo judaico pode ser visto nos ideais de piedade judaica nos personagens principais, na esperança messiânica retratada nos cânticos de louvor (1:14-17, 32,33, 46-55, 68-79; 2:29-32) e no conhecimento íntimo dos costumes religiosos. As palavras contidas em 1:65 e 2:18 também dão apoio à conclusão de que esta tradição adquiriu forma na Judéia durante os tranquilos anos anteriores à desastrosa Guerra Judaico-Romana.

Quando esta narrativa é comparada com a de Mateus, pode-se ver que os dois concordam quanto aos pais de Jesus, o nascimento virginal, a natividade em Belém e os anos de formação na infância, em Nazaré. São também observadas divergências nas duas narrativas. Mateus deixa entendido que Belém era o lar de José e Maria, e Jesus estava numa casa quando os magos chegaram com seus presentes (Mat. 2:1-21). Lucas, por outro lado, traz os pais de Nazaré para Belém, por causa de um censo romano (Luc. 2:1-7), e o nascimento de Jesus como ocorrendo num estábulo. Lucas registra apenas o cântico do exército angelical e a visita dos pastores (Luc. 2:1-20). Mateus relata a visita dos magos, a fuga para o Egito, a matança das crianças e a mudança para Nazaré, após o retorno do Egito (Mat. 2:1-23). Acrescentadas a estas diferenças estão as aparentes discrepâncias a serem encontradas nas duas listas genealógicas de Mateus 1:1-17 e Lucas 3:23-38.

A maioria dos estudiosos modernos não acha que estas diferenças sejam irrespondíveis.

Existem diferenças, mas nenhuma contradição real. A maior parte das diferenças pode ser explicada pelos interesses do lugar de origem para cada fonte. Como a fonte de Mateus, provavelmente, teve sua origem em Antioquia da Síria, o interesse naturalmente cairia sobre a visita dos magos do Oriente. Poderia ser que algum tempo havia-se passado desde a ocasião do nascimento de Jesus até a da visita dos magos (compare Mat. 2:7 com 2:16), que daria tempo para José encontrar uma casa e pensar em permanecer na Judéia. Nada existe em Lucas que seja contra isto. Por outra, deve-se ter em mente que o propósito de Lucas é mostrar que Jesus e o cristianismo não foram e não são uma ameaça à autoridade do governo constituído. Se a fonte para o material de Lucas é a tradição formada em Jerusalém, então o relato do nascimento humilde de Jesus, a visita dos pastores e a apresentação no templo terão mais sentido. As genealogias são mais difíceis para se harmonizar; contudo, isto não é impossível. Talvez a chave se encontre no uso figurativo, de Mateus, do número "quatorze". Fazendo assim, alguns dos nomes seriam deixados fora, para se produzir uma seqüência igual. O "como se cuidava" de Lucas 3:23 deve também ter um sentido na determinação da lista contida no terceiro Evangelho. Foi argumentado que a lista que aparece em Mateus é a da família de José, enquanto Lucas apresenta a linhagem da família de Maria. Embora interessante, não foi encontrada nenhuma prova absoluta para sustentar esta conjectura.

ESTRUTURA

Os dois problemas críticos de estrutura e propósito estão tão entrelaçados no terceiro Evangelho, que quase desafiam um tratamento separado. Não obstante, por razões de clareza e facilidade de compreensão, examinaremos a estrutura básica do Evangelho de Lucas e determinaremos como ele usou suas fontes. Em seguida, veremos de que maneira a estrutura, ou esquema expositivo, auxiliou no propósito, ou propósitos, que ele teve para escrever.

Conforme observado acima, o terceiro Evangelho segue estritamente o esboço geral de Marcos. Depois da narrativa do nascimento e infância de Jesus, Lucas usa a estrutura de Marcos, entremeadas com material das fontes "Q" e "L". Os quatro deslocamentos, em Lucas, da ordem de Marcos, são encontrados na primeira parte da narrativa:

Marcos	Lucas	
1:1-15	3:1-4:15	O Ministério de João; Batismo e Tentação de Jesus
	4:16-30	Pregação em Nazaré
1:16-20		Chamada dos Discípulos
1:21-39	4:31-44	Cura do Endemoninhado em Cafarnaum
	5:1-11	Chamada de Pedro
1:40-3:6	5:12-16:11	Vários Milagres e Chamada de Mateus
3:7-12	6:12-16	Jesus no Mar
3:13-19	6:17-19	A Escolha dos Doze
3:31-35		A Família de Jesus
4:1-25	8:4-18	Parábolas do Semeador e da Lâmpada
	8:19-21	A Família de Jesus
4:35-5:43	8:22-56	Vários Milagres
6:1-6		Pregação em Nazaré

A partir do apresentado acima, pode-se ver que o principal deslocamento é a pregação em Nazaré. Isto pode ser explicado como Lucas tendo usado este acontecimento como um frontispício para seus dois volumes, Lucas-Atos. Este incidente, mais que qualquer outro na vida de Jesus, demonstra a compreensão errônea acerca de Jesus e do cristianismo, da parte dos judeus e de outros povos igualmente. Lucas mostra, no início do ministério de Jesus, que a salvação oferecida por Deus,

em Jesus Cristo, não pode ser limitada a uma raça, nação ou grupo social; ela transcende todas as barreiras, porque é universal no alcance e intenção. Os outros deslocamentos parecem ser mais corretos cronologicamente; há uma sequência lógica de acontecimentos. A única exceção é a da pregação em Nazaré. Contudo, mesmo em Lucas, os milagres feitos em Cafarnaum são pressupostos pelo autor.

De especial interesse também é a extensa seção em Lucas 9:51-19:27, denominada "A Narrativa da Viagem". Este material é composto primariamente das fontes "Q" e "L". Esta narrativa está inserida na estrutura de Marcos, que é, em grande parte, omitida por Lucas (Mar. 6:45-8:26 é a narrativa acerca das viagens de Jesus dentro da Galiléia e em torno dela). Mesmo assim, Lucas deve a Marcos o tema da Narrativa da Viagem, que mostra a caminhada de Jesus até Jerusalém. Dentro desta narrativa, o propósito de Jesus é salientado em Lucas 9:51 e outra vez em 13:31-35. O material real da viagem até Jerusalém, contido em Marcos (10:1-52), encontra-se incorporado em Lucas 18:15-43. Por esta razão, a Narrativa da Viagem é Comumente dividida em Lucas 13:31. As duas divisões são, então, 9:51-13:30 (início da caminhada para Jerusalém) e 13:31-19:27 (nova caminhada até Jerusalém).

A estrutura básica de Lucas é a seguinte:

Prefácio: 1:1-4

I — Narrativa do Nascimento e Infância de Jesus: 1:5-2:52

II — Atividade de Jesus na Galiléia: 3:1-9:50

III — Caminhada a Jerusalém; Parte I: 9:51-13:30

IV — Nova Caminhada a Jerusalém; Parte II: 13:31-19:27

V — Jesus em Jerusalém: 19:28-24:53

PROPÓSITO

Basta somente uma consulta rápida a uma lista de livros atuais dos estudiosos do Novo Testamento, para se observar o interesse que está sendo dado ao estudo de Lucas-Atos. Enquanto é impossível dar-se uma resposta completa quanto à razão para este interesse, parece haver amplo acordo que a Crítica da Redação foi, pelo menos em parte, responsável. Antes da Segunda Guerra Mundial, os evangelistas eram vistos, basicamente, como compiladores e coletores das tradições do evangelho. Mas...

Após a Segunda Guerra Mundial, Bornkam, Marxsen e Conzelmann começaram a concentrar-se na estrutura e manipulação da tradição pelo próprio evangelista. A importância do evangelista nunca fora completamente negligenciada, mas agora desenvolveu-se um método que permitiu uma avaliação extensiva da criatividade de cada autor. Os evangelistas não mais podem ser considerados como simples coletores e transmissores da tradição, mas como verdadeiros pensadores criativos, que revelam suas intenções teológicas através de sua redação, seu uso específico da tradição. Joachim Rhode se refere a esta mudança de ênfase como uma preocupação por um terceiro *Sitz im Leben*, o **Sitz im Leben** teológico ou o **Sitz im Leben der Evangelist** (Richard A. Edwards, "The Redaction of Luke" — A Redação de Lucas — em **The Journal of Religion** — XXX, outubro, 1969, p. 392-405).

De todos os evangelistas, Lucas é o único a colocar no início de sua obra um prefácio no qual ele fala acerca das fontes e princípios que usou, ao escrever. Este prefácio é uma oração comprida e cuidadosamente estruturada:

Visto que muitos têm empreendido fazer uma narração coordenada dos fatos que entre nós se

realizaram, segundo no-los transmitiram os que desde o princípio foram testemunhas oculares e ministros da palavra, também a mim, depois de haver investigado tudo cuidadosamente desde o começo, pareceu-me bem, ó excelentíssimo Teófilo, escrever-te uma narração em ordem, para que conheças plenamente a verdade das coisas em que foste instruído.

Em comum com os outros escritores de Evangelho, o propósito de Lucas foi apresentar Jesus Cristo e a salvação que ele oferece. Lucas estava interessado numa pessoa histórica e quis apresentar essa pessoa tal como ela viveu, serviu, morreu e foi ressuscitada. Ele escreveu a história como algo **cumprido** no tempo, não algo que apenas aconteceu; era Deus operando na redenção de sua criação, e não simplesmente um acidente na história.

Enquanto os quatro Evangelhos têm um propósito comum, há também o propósito, ou propósitos, peculiares a cada um. E tarefa do intérprete encontrar essas coisas básicas e depois interpretar todo o Evangelho à luz delas. No prefácio de Lucas, várias coisas são mencionadas quanto à razão de sua escrita; estas são as razões aparentes. Dentro do próprio Evangelho pode-se encontrar propósitos teológicos e apoloéticos.

1. Dar Certeza — No prefácio, Lucas escreveu que seu propósito ao escrever o Evangelho era: "Para que conheças plenamente a verdade das coisas em que foste instruído" (1:4). Este propósito é reforçado em Atos 1:1 pela expressão "acerca de tudo quanto Jesus começou a fazer e ensinar". Lucas quis relatar aqueles acontecimentos sobre os quais o Evangelho estava alicerçado, e explicar as bases para a emergência de uma comunhão mundial através da proclamação desse Evangelho. O Evangelho que estava sendo pregado na época da composição do terceiro Evangelho não teve suas origens numa indagação dos valores eternos que iria resultar numa teologia ou filosofia especulativa. O cristianismo tem suas origens na história; um evento que ocorreu na presença de testemunhas oculares, eventos que poderão ser corroborados como historicamente corretos.

Todavia, deve-se ter em mente que Lucas escreveu não como um observador científico objetivo, mas como um cristão ardentemente comprometido com seu ponto de vista. Ele escreveu a partir da fé, para a fé. O terceiro Evangelho é um documento teológico, e não uma biografia no sentido moderno da palavra. Lucas estava interessado no significado teológico de certos eventos ocorridos na história; contudo, para ele, a verdade acerca do que acontecia era importante; a história de fato importa. O cristão **de fato** adora um Senhor ressurrecto, mas a realidade da pessoa histórica, Jesus Cristo, é de grande importância. Bem desde o começo, as testemunhas oculares relataram o que haviam visto e lhes foi ensinado. Posteriormente, muitas "narrativas" foram redigidas acerca de Jesus. Lucas, para dar certeza ao registro do Evangelho, havia conversado com testemunhas oculares e lera alguns dos relatos escritos. Ele também estava familiarizado com algumas das narrativas orais, que estavam sendo transmitidas pelo testemunho verbal. Para Lucas, Jesus Cristo era o Senhor ressuscitado da Igreja, e, a partir dessa perspectiva ele escreveu a extraordinariamente importante cadeia de eventos, aqueles eventos que "foram cumpridos entre nós". Eles não aconteceram simplesmente; foram planejados.

2. Dar um Relato Ordenado — Um dos frutos da crítica literária foi o reconhecimento de que, na maior parte, Lucas foi fiel a suas fontes quanto à ordem dos eventos. Isto pode ser observado na comparação do terceiro Evangelho com o segundo. Contudo, houve ocasiões em que Lucas se desviou do plano de Marcos (veja acima sob o título ESTRUTURA). Pela expressão "em ordem", Lucas não poderia querer ter dito que seu objetivo primário era colocar todas as coisas em ordem cronológica estrita. O incidente em Nazaré pode melhor ser visto à luz do propósito de Lucas de mostrar a natureza do ministério de Jesus e sua recepção. A expressão "em ordem" parece bem ser entendida no sentido mais amplo de referir-se à sua disposição lógica numa narrativa bem planejada

e estruturada. O primeiro volume de Lucas-Atos foi escrito de tal maneira "ordenado" a demonstrar o testemunho da igreja como tendo sido alicerçado sobre a vida histórica e o ministério de Jesus Cristo, a "certeza" que para todos os crentes é indispensável.

3. O Problema Judaico-cristão — Entende-se que Lucas escreveu seus dois volumes numa época em que o judaísmo e o cristianismo estavam tão separados teológica e ideologicamente que tornava a reconciliação quase impossível. Lucas, exatamente como Paulo, viu o problema básico como sendo da exclusividade e imparcialidade. Em dois volumes, Lucas traçou a emergência de uma comunhão, que teve suas raízes dentro do judaísmo e tornou-se um movimento universal. O cristianismo já se havia espalhado no mundo maior e tornava-se cada vez mais uma comunhão gentia. Lucas quis estabelecer a continuidade entre a história judaica e o cristianismo e mostrar como a separação ocorreu, o Evangelho mostra que os princípios dormentes na história de Israel e interpretados em e através da vida e ministério de Jesus Cristo foram exatamente os fatores reportados em Atos como as bases para a auto-exclusão, dos judeus, do Reino de Deus.

A narrativa do nascimento e da infância de Jesus torna abundantemente claro que o cristianismo teve sua origem bem no coração da piedade judaica. Jesus foi visto como sendo o verdadeiro Messias da expectativa judaica. Cada palavra da narrativa do princípio mostra como Jesus foi criado à mais estrita moda da piedade judaica: circuncidado oito dias após seu nascimento (2:21); apresentado no templo (2:22-24); reconhecido por dois representantes credenciados do judaísmo ortodoxo quanto à natureza de Jesus (2:25-38); visita o templo aos doze anos (2:39-50); é visto como uma criança obediente a seus pais e a Deus igualmente (2:51 e ss.). A pregação do precursor, João Batista, mostra-se de acordo com o prefácio (3:4-6; cf. Is. 40:3-5).

No Evangelho, a preocupação de Jesus por todos os povos é vista desde o começo de seu ministério. Jesus entendia que sua missão era salvar todos, não uma minoria selecionada. Seu senso de missão é visto na pregação na sinagoga (4:14-30). O coração de sua obra cumpre a exigência profética (4:18,19; comp. Is. 61:1 e ss.). Em Lucas 24:44-46, Jesus disse a seus discípulos que tudo o que lhe aconteceria devia ser entendido à luz do que fora escrito acerca dele pelos profetas. Jesus não quis deixar a sinagoga ou o templo; ele foi expulso da sinagoga em Nazaré (4:29), e foi rejeitado no templo em Jerusalém (19:41-48; 23:1,2). Lucas torna claro, tanto no terceiro Evangelho como em Atos, que o cisma existente nos dias de Lucas não fora criado por Jesus nem por seus seguidores. Era auto-exclusão da parte dos judeus. O cristianismo e Jesus não romperam a fé com o verdadeiro Israel; ao tornar-se uma comunhão universal além de todas as distinções artificiais, o verdadeiro Israel encontra sua realização não no judaísmo, mas no movimento cristão.

Estreitamente associado com este propósito está o de se demonstrar que o movimento cristão não representa nenhuma ameaça política à autoridade do governo romano. No resplendor da Guerra Judaico-Romana, Lucas escreveu para mostrar que o cristianismo, desde os seus primórdios dentro do judaísmo, jamais esteve em oposição à autoridade constituída. Lucas procurou provar a inocência política de Jesus a todos que tinham diante de si os fatos reais. Em Lucas-Atos, Jesus e seus seguidores são considerados inocentes pelas autoridades romanas. Os judeus são vistos como aqueles que aprovam a insurreição e procuram injustamente acusar Jesus e seus seguidores de agitação política (20:20,26; 23:2,5,18 e s., 23, 25).

Lucas faz a ligação do início do ministério de Jesus com o de João Batista. Num relato do ministério de João, Lucas cita dois exemplos de instrução ética àqueles que têm ligações com o Estado: soldados e coletores de impostos (3:13,14). Aqui a lealdade ao Estado é explícita. Na pregação, em Nazaré, Lucas mostra, no começo da auto-identificação de Jesus com a profecia de Isaías 40, que o papel deste como Messias é apolítico, que o Reino de Deus transcende a área política

e, conseqüentemente, não constitui nenhuma ameaça ao Império. A morte de João é cuidadosamente mostrada como não sendo de natureza política, mas, antes, de natureza ética (3:19 e ss.; 9:7 e ss.). Lucas 13:31-35 prediz a morte de Jesus como profeta e, portanto, não-político. O episódio de Zaqueu (19:1-10) reforça a afirmação de João acerca das implicações éticas de trabalhar-se para o Estado; Zaqueu não repudia sua profissão. A entrada em Jerusalém (19:28-40) perde toda a significação política no terceiro Evangelho, através do uso não-político do título de Rei. Na questão das autoridades judaicas acerca do pagamento do tributo, Lucas demonstra, igualmente, a intriga política dos líderes religiosos do judaísmo e a inocência política de Jesus (20:19-26).

Na acusação dos judeus contra Jesus (23:2), Lucas mostra que isto é uma mentira deliberada. Nesta mentira, os propósitos rebeldes deles estão mascarados (23:18 e ss.). O representante romano, Pilatos, declara Jesus inocente três vezes (23:4,14,22). Herodes Antipas, tetrarca da Galiléia, acrescenta seu julgamento acerca da inocência de Jesus (23:15). Até mesmo o centurião declarou Jesus inocente (23:47). Lucas absolve completamente os romanos de culpa da morte de Jesus.

Lucas fez uma descrição para mostrar que o cristianismo é a verdadeira e autêntica forma de judaísmo. Ele demonstra isto mostrando que os líderes religiosos judeus não entendiam suas próprias Escrituras e, desta forma, reagiram contra aquele por quem esperavam erroneamente. Por esta razão, os judeus da época de Lucas haviam perdido seus antigos privilégios. O movimento cristão é o verdadeiro Israel. Ele compreendeu o Velho Testamento e foi o cumprimento dele. Os judeus são vistos como criadores de confusão, responsáveis pela compreensão errônea que os outros têm acerca da comunidade cristã. Ocasionalmente a morte de Jesus através de pressão exercida contra um representante de Roma. Por estas razões, o cristianismo deveria desfrutar da mesma tolerância, da parte dos oficiais romanos, como o faz o judaísmo oficial.

4. A Demora da Volta de Jesus — Um dos maiores problemas enfrentados pelos cristãos da segunda geração foi o da aparente demora da volta do Senhor. O termo técnico para a volta de Jesus é Parousía (*parousi&a*): presença ou aparição). Opiniões errôneas acerca da Parousía estavam fazendo com que alguns duvidassem da validade das palavras de Jesus acerca de sua volta (ver II Ped. 3:4). Lucas escreveu numa tentativa de dar uma interpretação acurada das palavras do Senhor acerca da consumação.

Na Narrativa das Viagens (9:51-19:27) Lucas colheu material de diferentes fontes para dizer algo que poderia ter sido dito dentro da estrutura de Marcos. Os estudiosos modernos, entretanto, não são unânimes acerca do propósito desta seção. Foi sugerido que se pode encontrar, nesta narrativa, uma ordem que corresponde a Deuteronômio (C. F. Evans), uma cristologia em desenvolvimento, conforme vista na caminhada (Hans Conzelmann), o cristão sendo visto como "o Caminho" (W. C. Robinson), e instruções, aos discípulos, para a época após a morte de Jesus (Bo Reicke). O que é proeminente é que Jesus sabia que ir a Jerusalém significava sua morte e que ele deveria equipar seus seguidores para a missão deles. W. G. Kümmel sugere que Lucas colocou deliberadamente esta extensa narrativa antes da Paixão como uma preparação para a atividade missionária dos discípulos após o Pentecostes. Isto leva ao pensamento teológico controlador contido em Lucas, acerca do lugar de Jesus na "história da salvação".

Oscar Culmann, pela primeira vez, desenvolveu a idéia de Cristo sendo o centro da história (**Christus und die Zeit**, 1946; tradução inglesa: **Christ and Time** — Cristo e o Tempo — 1950). Ele salientou o ponto fundamental, para a teologia e interpretação do Novo Testamento, de que a cruz está no centro, na história da salvação, que a Paixão de Jesus é a culminação da era passada e a inauguração da nova. Para o estudo de Lucas, Hans Conzelmann foi um dos primeiros a desenvolver essa idéia como principal conceito na teologia de Lucas (o título em alemão, **Die Mitte der Zeit**,

1953, é muito mais sugestivo quanto a teor do que o título da tradução inglesa, **The Theology of St. Luke** — A Teologia de São Lucas — 1960). Embora muitos tenham procurado corrigir os excessos de Conzelmann, ou discordado bem violentamente de suas conclusões, qualquer tentativa séria de interpretação do terceiro Evangelho deve tratar desta obra mui cuidadosamente.

Usando os resultados da crítica da forma, Conzelmann encontrou, em Lucas, recursos de redação que apóiam seu conceito acerca da história da salvação. Devido à demora da Parousía, Lucas foi confrontado com o problema de interpretar a história conformemente. Para este propósito, segundo Conzelmann, Lucas dividiu a história da obra salvífica de Deus como emergindo em três estágios. O **primeiro período** é o de Israel, apresentado em forma de resumo em Lucas 16:16: "A lei e os profetas vigoraram até João; desde então é anunciado o evangelho do reino de Deus. João Batista pertence a este primeiro período, porque sua obra é a de preparação, não sendo diferente dos profetas do passado. O **segundo período** é o do ministério de Jesus, conforme caracterizado em Lucas 4:16-21. Jesus é visto como pertencendo à história passada, um fenômeno histórico: a salvação é um acontecimento passado, em Jesus. O **terceiro período** é o da Igreja, o presente período, o tempo entre a Ascensão e a Parousía. Este é o tempo da atividade missionária da Igreja, sob o poder e a direção do Espírito Santo, o dom de Deus.

Usando este conceito de história da salvação, Conzelmann removeu o ministério de Jesus relativo ao tempo da Parousía, pelo período da Igreja. A omissão, por Lucas, de Marcos 1:15, Conzelmann vê como tentativa para enfatizar a natureza do Reino, ao invés da iminência deste (4:17-21, 43; cf. At. 1:6,7). Lucas 9:27 omite as palavras "com poder" encontradas em Marcos 9:1. A advertência de Marcos 13:6 é expandida para fins explanativos (21:8). A parábola que aparece em Lucas 19:11-27 (ver Mat. 25:14-30) foi dada porque, ao aproximarem-se de Jerusalém, os discípulos "pensaram que o Reino de Deus fosse aparecer imediatamente". A pergunta acerca do tempo da vinda do Reino, feita pelos fariseus (17:20), foi rejeitada como não apropriada, porque "o reino de Deus está no meio de vós" (17:21). O Reino é uma realidade transcendental, que está fora do contexto da história. Os fenômenos visíveis pertencem à história, e, portanto, não são considerados como presságios da Parousía (21:9,12,20-24).

Talvez fosse melhor dizer que em Lucas não se encontra a **urgência** como pode ser encontrada nos outros Sinópticos. Há passagens, no terceiro Evangelho, que **falam**, sim, da proximidade do Reino ou do juízo (3:9,17; 10:9,11; 18:7,8; 21:32). Lucas até acrescenta **h!ggiken** (10:11) à mesma passagem encontrada em Mateus 10:14. Com estas referências deve-se concluir que Lucas não estava tanto declarando uma nova posição quanto estava tentando enfatizar um problema desconcertante. Não se pode separar estritamente a escatologia da história da salvação, como Conzelmann quis fazer. Na realidade, a história da salvação contém eventos escatológicos. Atos 1:1 salienta que o próprio Jesus continua a obra que "começou a fazer e ensinar", e Jesus é sempre aquele que começou os "fatos que entre nós se realizaram" (Luc. 1:1). Há duas ênfases escatológicas dominantes em Lucas-Atos. Uma é que a Parousía **está** próxima, o ponto de vista que está em comum com muita coisa da igreja primitiva (I Tess. 4:15; I Cor. 15:51 e ss; Mar. 9:1; Heb. 10:25, 37; I Ped. 4:7; Tiago 5:8 e ss.). A outra é que o **eschaton** ocorreu (At. 2:17; Luc. 4:21) e pode ser inteiramente experimentado no presente (Luc. 17:21). Da perspectiva de várias décadas, Lucas foi capaz de ver que o dom do Espírito Santo, nos seguidores de Jesus (Luc. 29:49; At. 2:1 e ss.), era uma continuação da obra de Deus, através de Jesus Cristo, na história da salvação. Lucas retém a esperança da "vinda" do Reino, e também salienta o pensamento cristão básico de que a presença do Reino é uma realidade no ministério de Jesus e da Igreja.

CARACTERÍSTICAS DISTINTIVAS DE LUCAS

O terceiro Evangelho tem algo acerca de si que é em especial atrativo. Ele deixa o leitor com uma profunda impressão acerca da vida e personalidade de Jesus. Possui muitas características que o distinguem dos outros Sinópticos. Entre estas, encontram-se as seguintes:

1. Jesus É o Salvador de Todas as Pessoas — Talvez, conforme foi sugerido, o versículo-chave seja Lucas 19:10: "Porque o Filho do homem veio buscar e salvar o que se havia perdido." É interessante observar que a palavra "Salvador" não aparece em nenhum dos Sinópticos, exceto em Lucas (1:47; 2:11). Da mesma maneira, o substantivo "salvação" e o adjetivo "salvo" são encontrados somente em Lucas, dos Sinópticos. Esta salvação, contudo, é para todas as pessoas. Dentro do terceiro Evangelho pode-se encontrar cada camada da sociedade: o rico, o pobre, o judeu e o gentio, o fariseu e o publicano, o nobre e o mendigo, o sacerdote e o samaritano. O cristianismo é uma religião universal.

2. Interesse nas Relações Sociais — Há muitas passagens, em Lucas, que tratam das relações entre as pessoas na vida diária. O profundo interesse que Jesus tinha por aqueles que estavam fora da esfera da responsabilidade social e religiosa é evidente em toda parte. Os samaritanos são um destes casos. Apenas Lucas apresenta a Parábola do Bom Samaritano (10:25-37), e é mostrado que, dos dez leprosos curados por Jesus, somente um samaritano voltou para expressar gratidão (17:11-19). Somente em João e Lucas, dos escritores dos Evangelhos, há uma compreensão simpática demonstrada para com os samaritanos. Em Mateus e Marcos, a única referência aos samaritanos é derogatória (Mat. 10:5). Os pobres também têm uma parte proeminente. Somente em Lucas há tais histórias como a do Rico Insensato (12:13-21), Lázaro e o Rico (16:19-31), e o incidente da viúva e sua oferta (21:1-4). Mesmo na mensagem de João Batista, conforme vista por Lucas, esta relação social sobressai (3:7-14).

3. Interesse no Indivíduo — O valor do indivíduo é salientado em Lucas 15, o capítulo da grande parábola. Não que não haja interesse nas multidões, mas Lucas queria ressaltar especialmente o amor infinito que Jesus tem por cada pessoa, individualmente. Não há pessoa sem o seu lugar no Reino de Deus.

4. A Proeminência Dada as Mulheres — Aquelas mulheres que estavam associadas com Jesus, em sua vida e ministério, receberam atenção especial. Em geral, uma mulher era considerada quase uma propriedade pelos judeus, bem como pelos gentios. Uma mulher sempre pertencia a um homem na sociedade antiga. Em Lucas, pode-se encontrar uma exposição simpática da compreensão, por parte da mulher, de sua posição e personalidade, em pessoas tais como Maria, Isabel, Ana, Maria e Marta, a viúva de Naim, a triste mulher pecadora, e aquelas que proviam sustento para Jesus e seus seguidores.

5. A Ênfase no Espírito Santo — Desde a mensagem a Maria, através das palavras de Jesus na cruz, até a promessa do Espírito, no último capítulo, Lucas contém abundantes referências ao Espírito Santo. Há umas dezessete referências ao Espírito Santo em Lucas, em comparação com doze em Mateus e seis em Marcos. Ele reveste o precursor (1:15); atua na concepção de Jesus (1:35); reaviva o dom da profecia (1:41,67; 2:25-27); é o sinal do Messias há muito esperado (4:1); e capacita Jesus em sua obra (4:14; 5:17). O Espírito é o dom de Deus a seus filhos (11:13). Os discípulos devem aguardar o "serem revestidos" pelo Espírito, e, sob seu poder, devem, então, sair e evangelizar o mundo (24:44-49; At. 1:8).

6. A Ênfase Dada à Oração — Em conexão com vários eventos cruciais no ministério de Jesus, Lucas menciona as orações de Jesus: em seu batismo (3:21); no final de um dia movimentado (5:15,16); na escolha dos doze (6:12); no Monte da Transfiguração (9:28-36); antes de falar a seus

discípulos acerca de sua morte (9:18-22); oração de júbilo na volta dos setenta (10:21); antes de ensinar aos discípulos como orar (11:1-4); no Getsêmane (22:39-46); na cruz (23:34,46). Exemplos de ensinamentos de Jesus sobre a oração são encontrados nas histórias acerca do amigo que veio à meia-noite (11:5-8); da viúva insistente (18:1-8); do fariseu e do publicano (18:9-14). Somente em Lucas é encontrada a oração de Jesus em favor de Pedro (22:31,32).

7. **A Ênfase Dada ao Júbilo** — O Evangelho se inicia e termina com uma nota de júbilo (1:47; 24:52,53). Frequentemente, Lucas usa palavras que expressam júbilo, louvor ou felicidade (1:14, 44, 47; 10:21), e expressões como saltar de alegria (6:23), riso (6:21) e regozijo (15:23, 32). Nos dois primeiros capítulos se encontram os cânticos imortais em forma poética, que conhecemos como: **Ave Maria**, **Gloria in Excelsis**, **Benedictus**, **Magnificat** e **Nunc Dimittis**. Em Lucas-Atos inteiro uma nota alegre é proeminente. O cristianismo é uma religião de louvor e júbilo.

O Evangelho de Lucas falou a vários dos problemas que os cristãos enfrentaram durante o primeiro século. Assim como a mensagem de Jesus foi então pertinente, os princípios devem ser seguidos pelos crentes de hoje. O terceiro Evangelho é uma lembrança de que não se pode separar as boas-novas de uma compaixão pelos que passam privações e desprezo. Ele também é um lembrete acerca da alegria que se encontra quando se entra numa relação salvífica com a pessoa que é a fonte e o tema das boas-novas: Jesus Cristo, o Filho de Deus.

O EVANGELHO SEGUNDO LUCAS — ESBOÇO

PREFÁCIO (1:1-4)

AS NARRATIVAS DO NASCIMENTO E INFÂNCIA (1:5-2:52)

I — Os Nascimento de João e Jesus (1:5-2:20)

1. A Visão de Zacarias no Templo (1:5-25)
2. A Anunciação a Maria (1:26-38)
3. A Visita de Maria a Isabel (1:39-56)
4. O Nascimento de João (1:57-80)
5. O Nascimento de Jesus (2:1-20)

II — Os Primórdios da Infância de Jesus (2:21-52)

1. A Circuncisão e a Apresentação (2:21-38)
2. Narrativa em Resumo dos Anos da Formação de Jesus (2:39,40)
3. Jesus no Templo com a Idade de Doze Anos (2:41-51)
4. Narrativa em Resumo do Crescimento de Jesus até Tornar-se Adulto (2:52)

INTRODUÇÃO AO MINISTÉRIO DE JESUS (3:1-4:13)

I — O Ministério de João (3:1-20)

1. O Cenário Mundial (3:1)
2. O Mensageiro e a Mensagem (3:2-14)
3. João e Aquele Que Vinha (3:15-17)
4. Maiores Obras e Prisão (3:18-20)

II — A Preparação Para o Ministério de Jesus (3:21-4:13)

1. O Batismo de Jesus (3:21,22)
2. A Genealogia de Jesus (3:23-38)
3. A Tentação (4:1-13)

O MINISTÉRIO NA GALILÉIA E NAS CIRCUNVIZINHANÇAS (4:14-9:50)

I — A Narrativa em Resumo da Obra Inicial de Jesus (4:14,15)

II — A Pregação em Nazaré e os Resultados (4:16-30)

III — Jesus e as Multidões (4:31-5:16)

1. Um Dia de Sábado em Cafarnaum (4:31-39)
2. Uma Tarde em Cafarnaum (4:40-41)
3. Preparação Para uma Viagem na Galiléia (4:42-44)
4. A Chamada dos Quatro Primeiros Discípulos (5:1-11)
5. A Cura de um Leproso (5:12-16)

IV — Conflito com os Líderes Religiosos (5:17-6:11)

1. Conflito Acerca do Perdão de Pecado: a Cura do Para-lítico (5:17-26)
2. A Chamada de Mateus: Conflito da Associação com Pecadores (5:27-32)
3. Conflito Acerca do Jejum (5:33-39)
4. Conflito Acerca do Sábado (6:1-11)

V — A Escolha dos Doze (6:12-16)

VI — Instruções a Seus Discípulos (6:17-49)

1. Cenário Para o Sermão na Planície (6:17-19)
2. Quatro Beatitudes (6:20-23)
3. Quatro Ais (6:24-26)
4. Princípios Fundamentais do Reino (6:27-45)
5. Obediência Prática: Uma Necessidade (6:46-49)

VII — A Natureza da Missão de Jesus (7:1-50)

1. Os Atos Poderosos do Messias (7:1-17)
2. A Pergunta de João (7:18-23)
3. A Avaliação de João por Jesus (7:24-35)
4. Perdão de uma Mulher Penitente (7:36-50)

VIII — Outra Viagem Através da Galiléia (8:1-56)

1. Menção Resumida: As Mulheres Que Serviam a Jesus (8:1-3)
2. Parábola Acerca dos Tipos de Terra ou do Semeador (8:4-15)
3. Um Segredo a Ser Revelado (8:16-18)
4. A Verdadeira Família de Jesus (8:19-21)
5. O Acalmar da Tempestade (8:22-25)
6. O Endemoninhado Gadareno (8:26-39)
7. Duplo Milagre em Cafarnaum (8:40-56)

IX — Revelações aos Doze (9:1-50)

1. Envio dos Doze (9:1-6)
2. A Perplexidade de Herodes Antipas (9:7-9)
3. A Alimentação dos Cinco Mil (9:10-17)
4. A Grande Confissão e a Primeira Menção Acerca da Paixão (9:18-22)
5. O Preço do Discipulado (9:23-27)
6. A Transfiguração (9:28-36)
7. A Cura de um Jovem Epiléptico (9:37-42)
8. A Segunda Menção Acerca da Paixão (9:43-45)
9. Acerca da Grandeza (9:43-45) 10. O Egoísmo Reprovado (9:46-50)

A CAMINHADA A JERUSALÉM — I PARTE (9:51-13:30)

I — Rejeitado pelos Samaritanos (9:51-56)

II — Os Testes do Discipulado (9:57-62)

III — A Missão dos Setenta (10:1-24)

1. Instruções aos Setenta (10:1-12)
2. O Julgamento das Cidades Impenitentes (10:13-16)
3. Relatório dos Setenta Quando Voltaram (10:17-20)
4. O Triunfo de Jesus ao Ouvir o Relatório (10:21-24)
- IV — Ensinos Acerca dos Relacionamentos (10:25-42)
 1. O Cenário Para e a Parábola do Bom Samaritano (10:25-37)
 2. Maria e Marta (10:38-42)
- V — Instruções Acerca da Oração (11:1-13)
- VI — Sinais e Rejeição (11:14-54)
 1. A Controvérsia Acerca de Belzebu (11:14-23)
 2. A História do Espírito Imundo (11:24-26)
 3. A Verdadeira Família de Jesus (11:27,28)
 4. O Sinal de Jonas e o Sinal do Filho do Homem (11:29-32)
 5. Os Escrúpulos dos Fariseus São Denunciados (11:33-44)
 6. Ais Contra os Escribas (11:45-54)
- VII — Discipulado Caro (12:1-34)
 1. Libertação do Medo (12:1-12)
 - 1) Advertência Contra a Hipocrisia (12:1-3)
 - 2) O Cuidado de Deus em Meio ao Perigo (12:4-7)
 - 3) Confissão de Cristo Diante dos Homens (12:8-12)
 2. Libertação da Avareza (12:13-21)
3. Libertação da Ansiedade (12:22-34)
- VIII — Discipulado Responsável (12:35-13:30)
 1. O Mordomo Sábio (astucioso) (12:35-40)
 2. O Servo Infiel (12:41-48)
 3. Provações a Serem Experimentadas por Jesus e Seus Seguidores (12:49-53)
 4. Cegueira Quanto ao Juízo Que Se Aproxima (12:54-59)
 5. A Necessidade de Arrependimento (13:1-5)
 6. O Perigo da Esterilidade (13:6-9)
 7. A Responsabilidade Maior (13:10-17)
 8. A Natureza do Reino (13:18-21)
 9. A Surpreendente Quantidade dos Que Entram no Reino de Deus (13:22-30)

A CAMINHADA A JERUSALÉM — II Parte (13:31-19:27)

- I — Em Resposta à Advertência Contra Herodes, Jesus Outra Vez Prediz Sua Paixão (13:31-35)
- II — Instruções Numa Refeição (14:1-24)
 1. Cura no Sábado (14:1-6)
 2. Uma Lição Sobre Humildade (14:7-11)
 3. Uma Lição Para o Anfitrião (14:12-14)
 4. Parábola da Grande Ceia (14:15-24)
- III — Os Termos do Discipulado (14:25-35)
 1. A Cruz a Ser Levada (14:25-27)
 2. O Preço a Ser Examinado (14:28-32)
 3. O Espírito de Sacrifício a Ser Mantido (14:33-35)
- IV — A Alegria de Deus ao Receber Pecadores (15:1-32)
 1. O Cenário (15:1,2)
 2. A Ovelha Perdida (15:3-7)
 3. A Dracma Perdida (15:8-10)

- 4. O Filho Perdido (15:11-32)
- V — Ensinos Adicionais Acerca da Riqueza (16:1-31)
 - 1. O Mordomo Infiel (16:1-13)
 - 2. Condenação dos Fariseus (16:14-18)
 - 3. Parábola do Rico e de Lázaro (16:19-31)
- VI — O Caráter do Discipulado (17:1-10)
 - 1. Vida Responsável (17:1-4)
 - 2. A Necessidade da Fé (17:5,6)
 - 3. A Insuficiência das Obras (17:7-10)
- VII — A Purificação dos Dez Leprosos (17:11-19)
- VIII — Acercado Reino (17:20-37)
 - 1. A Vinda do Reino (17:20,21)
 - 2. A Futura Glória do Reino (17:22-37)
- IX — Acerca da Oração (18:1-14)
 - 1. Oração Importuna (18:1-8)
 - 2. Verdadeira Oração (18:9-14)
- X — Entrada no Reino (18:15-30)
 - 1. Como uma Criancinha (18:15-17)
 - 2. O Jovem Príncipe Rico (18:18-30)
 - 1) O Pedido de Vida Eterna (18:18-23)
 - 2) O Perigo do Materialismo (18:24-30)
- XI — Aproximando-se de Jerusalém (18:31-19:27)
 - 1. A Terceira Menção Acerca da Paixão (18:31-34)
 - 2. A Cura de um Homem Cego (18:35-43)
 - 3. A Conversão de Zaqueu (19:1-10)
 - 4. As Parábolas das Minas (19:11-27)

O MINISTÉRIO EM JERUSALÉM (19:28-22:53)

- I — A Aproximação e a Entrada do Messias (19:28-48)
 - 1. Os Meios Para a Entrada São Providenciados (19:28-35)
 - 2. A Entrada Real (19:36-40)
 - 3. O Lamento Sobre Jerusalém (19:41-44)
 - 4. A Purificação do Templo (19:45-48)
- II — A Autoridade de Jesus É Examinada (20:1-21:4)
 - 1. A Pergunta Acerca da Autoridade (20:1-8)
 - 2. A Parábola dos Mordomos Rebeldes (20:9-19)
 - 3. A Armadilha dos Fariseus Acerca do Tributo (20:20-26)
 - 4. A Armadilha dos Saduceus Acerca da Ressurreição (20:27-40)
 - 5. A Relação Entre o Messias e Davi (20:41-44)
 - 6. A Condenação dos Escribas (20:45-47)
 - 7. A Condenação da Viúva (21:1-4)
- III — Acerca do Fim (21:5-38)
 - 1. Precauções Preliminares (21:5-9)
 - 2. Resumo das Perturbações, Perigos e Deveres Precedentes à Destruição de Jerusalém (21:10-24)
 - 3. A Vinda do Filho do Homem (21:25-28)
 - 4. O Sinal da Figueira (21:29-33)
 - 5. A Necessidade de Vigilância e Oração (21:34-36)
- IV — Declaração Resumida Acerca dos Últimos Dias de Ministério

em Jerusalém (21:37,38) V — Preparação Para a Páscoa (22:1-53)

1. A Trama Para Matar Jesus (22:1-6)
2. O Preparo Para a Ceia do Senhor (22:7-13)
3. A Refeição da Páscoa (22:14-16)
4. Instituição da Ceia do Senhor (22:17-38)
5. A Agonia no Getsêmane (22:39-46)
6. A Traição e a Prisão de Jesus (22:47-53)

A PAIXÃO DE JESUS (22:54-23:56)

I — O Julgamento de Jesus (22:54-23:25)

1. A Negação de Pedro (22:54-62)
2. Jesus Escarnecido Pelos Judeus (22:63-65)
3. O Julgamento Perante o Sinédrio (22:66-71)
4. Jesus Perante Pilatos (23:1-5)
5. Jesus Perante Herodes (23:6-12)
6. Jesus Condenado por Pilatos (23:13-25)

II — A Crucificação de Jesus (23:26-56)

1. O Caminho Até a Cruz (23:26-38)
 - 1) As Mulheres em Pranto (23:26-31)
 - 2) A Execução e o Escárnio (23:32-38)
2. O Ladrão Penitente (23:39-43)
3. A Morte de Jesus (23:44-49)
4. O Sepultamento (23:50-56)

A RESSURREIÇÃO DE JESUS (24:1-53)

I — As Mulheres no Túmulo Vazio (24:1-11)

II — A Aparição a Dois Discípulos no Caminho de Emaús (24:13-32)

III — A Aparição a Pedro, em Jerusalém (24:33-35)

IV — A Aparição ao Grupo Inteiro de Discípulos (24:36-46)

V — As Palavras Finais de Jesus e Sua Comissão (24:47-49)

VI — A Separação Final: A Ascensão (24:50-53)

BIBLIOGRAFIA

- Barrett, C. K., **The Holy Spirit and the Gospel Tradition**. London: S.P.C.K., 1966.
- Bruce, F. F., **The Acts of the Apostles**. Grand Rapids: Eerdmans, 1951.
- Cadbury, Henry J., **The Making of Luke-Acts**. New York: Macmillan, 1927.
- Conzelmann, Hans, **The Theology of St. Luke**. New York: Harper and Row, 1960.
- Cullmann, Oscar, **Christ and Time**. Philadelphia: The Westminster Press, 1950.
- Edwards Richard A., "The Redaction of Luke", in **The Journal of Religion**, XX, October, 1969, p. 392-405.
- Ellis, W. Earle, **The Gospel of Luke**, in **The Century Bible**. London: Thomas Nelson & Sons, 1966.
- Evans, C. F., "The Central Section of St. Luke's Gospel", in **Studies in the Gospels, Essays in Memory of R. H. Lighfoot**. 1955.
- Flender, Helmut, **St. Luke, Theologian of Redemptive History**. Philadelphia: Fortress Press, 1967.
- Harnack, Adolf, **Luke the Physician**. New York: G. P. Putman's Sons, 1908.
- Hobart, William K., **The Medical Language of St. Luke**. London: Trinity College, 1882.
- Manson, William, **The Gospel of Luke**, in **The Moffatt Bible Commentary**. New York: Harper and Brothers, 1930.
- Marshall, I. Howard, **Luke: Historian and Theologian**. London: Paternoster Press, 1970.
- Plummer, Alfred, **A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke**, in **The International Critical Commentary**. New York: Charles Scribner's Sons, 1910.
- Ramsay, William M., **Luke the Physician**. London: Hodder and Stoughton, 1908.
- Reicke, Bo, "Introduction and Discussion in the Travei Narrative", in **Studia Evangelica**. Berlin: Akademie-Verlag, 1959, p. 206-216.
- Robertson, Archibald T., **Luke the Physician in the Light of Research**. Edinburgh: T. & T. Clark, 1920.
- Robinson, W. C. Jr., "The Theological Context for Interpreting Luke's Travei Narrative", in **The Journal of Biblical Literature**, LXXIX, March, 1960, p. 20-31.
- Stagg, Frank, **The Book of Acts**. Nashville: The Broadman Press, 1955.

Taylor, Vincent, **Behind the Third Gospel**. Oxford: The Clarendon Press, 1926.

Tolbert, Malcolm O., **Luke**, in **The Broadman Bible Commentary**. Nashville: Broadman Press, 1970.

7

O EVANGELHO SEGUNDO JOÃO

Conforme se diz, o Evangelho de Lucas é a mais bela obra literária da Bíblia. Neste caso, o quarto Evangelho é a mais sublime. Não é sobrepujado devido às suas duas qualidades: a devocional e a teológica. Nenhum outro livro levou tantas pessoas a Cristo e inspirou tantos a segui-lo e servi-lo. Ao mesmo tempo, anos de intenso estudo teológico crítico levam a se reconhecer que há ainda profundezas não exploradas de pensamento que sempre chamarão o estudioso à contínua admiração diante do profundo conteúdo deste Evangelho. Aqui a teologia foi colocada em termos tais, que até uma criança pode compreender a visão da grandeza do amor de Deus, como mostrado em Jesus. Ao mesmo tempo, estes termos simples são usados para expressar um dos quadros mais empolgantes da realidade última encontrada em toda esta literatura.

É devido a suas qualidades devocionais e profundezas teológicas que mais livros foram escritos sobre o quarto Evangelho do que acerca de qualquer outro livro do Novo Testamento. Além destas qualidades, há o problema da investigação crítica moderna. Mesmo uma leitura casual dos Evangelhos mostrará que existem muitas diferenças entre os Sinópticos e João. Por mais de um século, os críticos tentaram ressaltar que Marcos, sendo o mais velho dos quatro, é o mais digno de confiança dos Evangelhos historicamente, e João, sendo o último dos quatro, é o mais interpretativo. É por esta razão que o quarto Evangelho foi referido como o "Evangelho da fé". Os Evangelhos de Mateus e Lucas incidiram em algum lugar, entre Marcos e João, no que diz respeito à historicidade e interpretação. Os estudiosos modernos, contudo, estão demonstrando que Marcos (bem como os outros dois Sinópticos) é mais teologia interpretativa e João mais histórico do que anteriormente considerado. Assim como é impossível escrever-se objetivamente acerca do Salvador, da mesma forma deve o Cristo da fé estar ancorado na realidade histórica. Embora o quarto Evangelho realmente apresente as opiniões do autor (impressões teológicas), estas opiniões ou impressões são acerca de uma pessoa histórica. João está tão preocupado com a história quanto qualquer um dos escritores do Novo Testamento. Talvez ainda mais, à luz de alguns dos problemas e heresias que surgiram depois que os outros livros foram escritos.

AUTORIA

Os estudiosos modernos estão longe de concordarem acerca da identidade do autor do quarto Evangelho. Na realidade, em sua incapacidade de aceitar qualquer identificação do autor, eles advogariam que a autoria deste Evangelho importa muito pouco. Por causa de falta de evidência determinativa, diz-se que a coisa de maior importância não é tanto quem escreveu, mas o que foi escrito. Embora haja algo nisto (é importante dar ouvidos ao que é dito), o assunto da autoria não é sem importância. Se se pode estabelecer, com certo grau de certeza, que uma testemunha apostólica ocular está por trás deste Evangelho, ele assume certo valor. Se, contudo, ele foi escrito por alguém no segundo século que jamais viu as coisas lá relatadas nem viu o Senhor Jesus em carne, então a coisa muda de figura. Se tivermos que dar crédito às coisas que estão escritas, queremos sentir-nos seguros de que o autor é fiel quando afirma "e vimos sua glória, como a glória do unigênito do Pai" (João 1:14).

Pode-se afirmar, com algumas qualificações, que a escola européia há muito abandonou a opinião tradicional de que o apóstolo João foi o autor do quarto Evangelho. Alguns diriam que João, um dos doze, está por trás da tradição, mas não foi o autor. Outros diriam que certo João, o ancião, que viveu em Éfeso no final do primeiro século, escreveu esse livro. Outros nomes foram sugeridos, entre os quais estão João Marcos, Lázaro e até mesmo um João desconhecido, que foi um dos discípulos de Jesus que vivia em Jerusalém e era conhecido do sumo sacerdote. Os estudiosos conservadores, da Europa e das Américas, mantêm que há evidência suficiente para dizer-se, com alguma certeza, que João, o filho de Zebedeu, foi o autor. Alguns concederiam que João tenha usado um amanuense (ou secretário) para a composição real, mas que João está por trás da obra, assim como Tércio foi o escriba de Paulo para Romanos (16:22) e Silvano para Pedro (I Ped. 5:12). Contudo, qualquer conclusão acerca da autoria deve fazer justiça ao que o autor tem para dizer sobre si, bem como ao testemunho da igreja primitiva.

Evidência Externa

O quarto Evangelho, como os outros três, é anônimo. Em nenhum lugar o autor se identifica pelo nome. Contudo, a referência contida em João 21:24,25 realmente parece apontar para "o discípulo a quem Jesus amava" (13:23; 19:26; 20:2; 21:7,20). É a identificação do "discípulo a quem Jesus amava" que é o problema. Para a igreja primitiva, todavia, há praticamente uma linha ininterrupta de testemunho de que João, o filho de Zebedeu, é o autor. Embora a primeira referência explícita à autoria seja bem tardia no segundo século (Irineu), deve-se lembrar que o período anterior a Irineu é um período de comparativo silêncio no ponto de vista literário, e que a falta de testemunho positivo para a autoria de João, na primeira parte do segundo século, pode ser devida ao uso deste Evangelho pelos gnósticos heréticos. Mas o testemunho de Irineu ganha peso quando se observa que somente uma pessoa o ligava (Irineu) a João: Policarpo. O testemunho de Irineu é ainda mais fortalecido quando se reconhece que todos os subseqüentes a ele supõem, sem dúvida, que João, o filho de Zebedeu, é o autor (Tertuliano, Clemente de Alexandria, Orígenes, etc). Estes homens viveram durante a época de ativa perseguição contra o cristianismo, e seria incomum, para homens excepcionalmente bem instruídos, aceitar, sem crítica, documentos básicos para sua fé e por cuja fé suas próprias vidas iriam ser colocadas em risco. Seria improvável que eles aceitassem um Evangelho espúrio, até mesmo quando tivessem testemunhado a morte horrível de homens e mulheres, por crerem em afirmações que este Evangelho pretendesse serem historicamente verdadeiras (H. P. Nunn, **The Authorship of the Gospel** — A Autoria do Evangelho, p. 101).

Uma pergunta de máxima importância está relacionada com o uso gnóstico deste Evangelho. É universalmente reconhecido que os mestres heréticos do segundo século usaram o quarto Evangelho para apoiarem suas opiniões. A pergunta então surge quanto a porque o cristianismo ortodoxo, no final do século, iria atribuir tal livro a um apóstolo. É interessante notar que, embora nenhum escritor ortodoxo anterior a Irineu diga explicitamente que João escreveu o livro, não existe nenhum escritor ortodoxo que diz que João **não** tenha escrito este Evangelho. Teria sido de grande benefício poder-se negar a autoria desta obra na época da heresia gnóstica. Teria a igreja aceito um livro usado por um grupo herético e que era tão manifestamente diferente da tradição dos outros três, os Sinópticos, que já estavam em uso? A única circunstância concebível que explicaria isto é a indiscutível apostolicidade do quarto Evangelho.

Inácio e Justino Mártir parecem ter estado familiarizados com este Evangelho, mas não há nenhuma citação direta dele, tampouco há menção de que João escreveu um Evangelho. Isto poderia ser devido ao uso gnóstico e à relutância em dar qualquer tipo de apoio à heresia desse grupo. Deve ser observado que Valentino de Roma (ele fora considerado para a posição de pastor antes de ser excluído por heresia) escreveu sua aberração, "O Evangelho da Verdade", usando nosso quarto

Evangelho como fonte, e disse que o apóstolo João o escreveu. O primeiro comentário sobre este Evangelho foi produzido por um gnóstico, Herácleo, cerca de 170 d.C. Outros escritores gnósticos (tais como Marcião), alguns evangelhos apócrifos e escritos heréticos, tais como o Evangelho de Filipe, o Apócrifo de João e o Evangelho de Tomé, todos pressupõem o quarto Evangelho como tendo autoridade e sendo bem conhecido, e dizem que João, filho de Zebedeu, é o autor. O próprio fato de que este Evangelho foi usado pelos gnósticos do segundo século, sob o nome do apóstolo João, é importante, quando visto à luz de sua aceitação pela igreja, quando combatia esta heresia. Isto só poderia ter ocorrido se o quarto Evangelho, havia muito, tivesse sido reconhecido e aceito como sendo apostólico.

Após Irineu, há uma linha ininterrupta de testemunhos de que João, um dos doze, foi o autor do quarto Evangelho. Houve, todavia, alguma controvérsia sobre a autoria das três cartas atribuídas a João, bem como do Apocalipse. Isto é especialmente assim com relação ao último livro do nosso Novo Testamento. Dionísio de Alexandria sugeriu que, por causa de diferenças lingüísticas e de vocabulário, a mesma pessoa não poderia ter escrito ambos, o Evangelho e o Apocalipse. Sugeriu ele, então, que um outro "João" escreveu o último livro, e o apóstolo João, o anterior. Ele ainda afirma que havia dois túmulos em Éfeso que exibiam o nome João. Eusébio aceitou o relato acerca de dois João em Éfeso e achou uma declaração de Papias com base suficiente para apoiar seu argumento. Contudo, a escola moderna está se afastando desta interpretação, feita por Eusébio, da afirmação de Papias. Quando se é lembrado que ambos, Dionísio e Eusébio, aceitavam o apóstolo como o autor do Evangelho, o argumento contra João como o autor desse livro perde alguma parte de sua força. Ambos estes homens estavam combatendo problemas doutrinários (Dionísio com o **quilianismo** e Eusébio com o montanismo) e tentaram cortar pela raiz a base dessas doutrinas, lançando dúvida sobre a apostolicidade do Apocalipse. Se conseguissem isto, estariam bem em seu caminho para a destruição da oposição.

Usando a afirmação de Dionísio e a citação de Papias por Eusébio, muitos críticos modernos tentaram construir uma base para negar que João escreveu nosso quarto Evangelho. Embora a afirmação de Papias não se refira, necessariamente, a dois João, alguns interpretaram assim. A afirmação, conforme preservada por Eusébio, é:

Se, alguma vez, qualquer homem que houvesse sido um seguidor dos presbíteros viesse, eu o interrogaria acerca dos dizeres dos presbíteros: o que disse André, ou Pedro, ou Tomé, ou Tiago, ou João, ou Mateus, ou qualquer outro dos discípulos do Senhor; e o que diz Aristão, e o que diz João, o presbítero, que são discípulos do Senhor. Pois eu não suponho que obtenha tanto proveito dos livros quanto da palavra de uma voz viva e presente. (H. E. III.39).

Esta afirmação está longe de ser clara, e assim sua evidência não é muito impressiva. O termo "presbítero" é usado da primeira lista, bem como em relação ao segundo, "João". Em ambas as listas são chamados os "discípulos do Senhor". Poderia ser que o mesmo homem seja visto em dois aspectos: como associado com outros apóstolos que trabalham na Palestina, e depois vivendo e trabalhando em Éfeso. Eusébio usou esta declaração para lançar dúvida sobre o Apocalipse, não sobre o quarto Evangelho. Outra vez, há a tradição não quebrada de que o apóstolo João escreveu este Evangelho.

Para alguns críticos, a declaração preservada por Eusébio obtém apoio pela afirmação de que João foi um mártir primitivo. A evidência em favor disto, contudo, é extremamente fraca. Por causa da profecia de Jesus acerca do martírio de Tiago e João (Mar. 10:39), tal tradição é facilmente entendida. O livro de Atos relata realmente a morte prematura de Tiago, mas Paulo (Gál. 2:9) relata que João estava ativo em Jerusalém alguns anos mais tarde. Mesmo se a tradição e a profecia devam

ser tomadas como verdadeiras, a época do martírio de João não é mencionada. O máximo que é dito é que Tiago e João, ambos, foram mortos pelos judeus. Nada é mencionado quanto à ocasião ou local ou se os dois morreram juntos ou separadamente. Negar-se a autoria joanina em bases tão débeis não é muito convincente.

Evidência Interna

O argumento clássico em favor da autoria joanina encontra-se no comentário de B. F. Westcott, **The Gospel According to St. John** (O Evangelho Segundo São João). Embora este seja um comentário antigo (escrito na última década do século passado), os argumentos são ainda irrefutáveis, e muito pouco material novo foi encontrado para negar sua apresentação. Aliás, as recentes descobertas arqueológicas reforçariam estes argumentos. Ao argumentar que João, o filho de Zebedeu, escreveu o quarto Evangelho, Westcott encontra evidência interna para substanciar várias declarações. Primeiro, ele proclama que o autor do quarto Evangelho foi um judeu. Esta conclusão é baseada em sua familiaridade com os costumes judaicos, suas características judaicas e seu espírito da dispensação judaica. Ele é capaz de apresentar um impressionante esboço das expectativas messiânicas contemporâneas, bem como detalhes precisos das observâncias judaicas. A forma do quarto Evangelho, no tocante ao vocabulário, estrutura das orações, simetria e simbolismo numérico da composição, e a expressão e disposição dos pensamentos, é essencialmente hebraica. Também é mantido que o Velho Testamento é a fonte da vida religiosa do autor. Embora suas opiniões e esperanças judaicas sejam absorvidas e transfiguradas por sua fé cristã, o alicerce judaico é ainda subjacente em seu livro. Westcott, então, diz que o autor do quarto Evangelho foi um judeu da Palestina. È inconcebível que um gentio que viveu a alguma distância da localidade onde os eventos deste Evangelho ocorreram pudesse ter conhecido os vários movimentos e relacionamentos políticos e religiosos no país naquela época. O escritor fala de lugares e acontecimentos como se estivesse inteiramente familiarizado com eles. Ele está inteiramente familiarizado com a topografia de Jerusalém e com a adoração no Templo. Isto teria sido impossível para qualquer pessoa depois da destruição de Jerusalém pelos romanos, em 70 d.C. As citações do Velho Testamento encontradas no Evangelho mostram que o escritor não dependeu da Septuaginta e sugere que ele estava familiarizado com o hebraico original.

A seguir, é ressaltado, por Westcott, que o diminuto detalhe de pessoas, tempo, número, local e maneira leva à conclusão óbvia de que o autor do quarto Evangelho foi uma testemunha ocular do que ele descreve. O caráter das cenas que ele descreve e as estreitas relações que ele evidentemente teve com o Senhor levaram Westcott a contender que o autor esteve em relação estreita com o círculo íntimo dos doze apóstolos. A conclusão natural, em sua série de pensamentos, é que o autor deste Evangelho foi o apóstolo João. Nas narrativas dos Sinópticos havia três discípulos que estavam, num sentido especial, próximos a Jesus. Eram Pedro e os filhos de Zebedeu, Tiago e João. Há uma forte indicação de que um destes três foi o evangelista. Pedro não precisa ser considerado, devido à falta de qualquer indicação ou associação de seu nome com este Evangelho. Tiago foi martirizado cedo, e não há nenhuma ligação de seu nome com a autoria deste Evangelho na tradição da igreja. Também o "Apêndice" do capítulo 21 pareceria eliminar ambos, Pedro e Tiago. "Só resta, portanto, João; e ele satisfaz completamente as condições necessárias de serem satisfeitas pelo escritor, de que ele devia estar em estreita ligação com Pedro, e que também era uma pessoa admitida na intimidade peculiar com o Senhor" (p. xxii).

A escola moderna em geral ignorou os argumentos de Westcott; eles não foram refutados tanto quanto foram ignorados. Mesmo os argumentos para se rejeitar a autoria joanina com base na evidência interna foram conhecidos e rejeitados por Westcott. Nos anos passados, novas informações que substanciaram as conclusões de Westcott vieram à luz. Foi argumentado que João dependeu dos

outros três Evangelhos (os Sinópticos) para seu material, que há diferenças irreconciliáveis entre os Sinópticos e João, e que não é provável que um autor teria elevado a si próprio à posição de "o discípulo a quem Jesus amava", sem apresentar seu nome. Westcott levou em consideração estas idéias, mas disse que elas foram excedidas, em peso, por outras considerações, e, com a evidência disponível, seria mais fácil ficar com a tradição de que o apóstolo João foi o autor.

O primeiro comentário histórico encontrado acerca da autoria vê-se no próprio Evangelho. No que os críticos denominavam o "Apêndice" (capítulo 21), depois de uma referência ao "discípulo a quem Jesus amava", está escrito que "este é o discípulo que testifica destas coisas e as escreveu" (21:24). Depois segue uma interessante afirmação: "E sabemos que o seu testemunho é verdadeiro." Como esta afirmação é encontrada nos mais antigos manuscritos, não se pode dizer que seja uma interpolação posterior. Esta menção, contemporânea da escrita, insiste que o autor é aquele "a quem Jesus amava". Ao tentar isolar "o discípulo a quem Jesus amava", deve-se notar que ele tomou parte da última Ceia e reclinou-se no seio de Jesus (13:23,25). Este discípulo foi o único dos doze presente na Crucificação, e a ele Jesus confiou o cuidado de sua mãe (19:26 e s). Ele foi uma testemunha ocular real do traspassamento do lado de Jesus e da mistura de sangue e água que escorreu (19:32-37). Ele correu com Pedro até o túmulo vazio, após ouvir as palavras de Maria (20:2-8). Ele também foi um dos que foram pescar depois da ressurreição de Jesus (21:2) e foi o primeiro a reconhecer Jesus (21:7). Da lista apresentada em João 21:2, ele deve ter sido ou um dos filhos de Zebedeu ou um dos dois discípulos cujos nomes não foram mencionados, porque Tomé foi o último dos doze a ver Jesus após a ressurreição (20:24) e Natanael não foi contado no círculo interno de três, e a maneira pela qual ele (Natanael) é chamado sugere que ele é diferente do "discípulo amado" (ver também João 1:45-51). Como Tiago morreu no início da vida da igreja que surgia (At. 12:2), somente João resta, para ser seriamente considerado, dos relacionados em 21:2. De acordo com os Sinópticos (Mat. 26:20; Mar. 14:17,20; Luc. 22:14,30), somente os doze estavam presentes na última Ceia. Isto necessariamente afastaria qualquer sugestão acerca de Lázaro ou João Marcos ou qualquer outra pessoa. Segundo a informação dada no Evangelho, "o discípulo a quem Jesus amava" tinha estreita relação com Pedro (João 13:23 e ss.; 20:2; 21:7); e o livro de Atos relata a obra de Pedro e João juntos (3:1,11; 4:13; 8:14; cf. Gál. 2:9). Os Sinópticos também testificam da intimidade de Pedro e João (juntamente com Tiago), embora às vezes João não seja visto de modo muito favorável (Mar. 9:38; 10:35 e ss.; 13:3 e ss; Luc. 9:54).

Surge uma pergunta sobre por que um discípulo que tão freqüentemente é mencionado nos Sinópticos não seja mencionado no quarto Evangelho. Deve-se observar que neste Evangelho o autor, mui cuidadosamente, fez distinções entre pessoas (1:40,44; 6:71; 11:16; 13:2,26; 14:22; 20:24; 21:2); ele somente chama o Batista de João (1:6, 15, 19, etc). Certamente qualquer escritor cristão do primeiro ou segundo séculos saberia acerca dos dois homens bem conhecidos, com o mesmo nome, que tinham estreita relação com Jesus. Chamar o Batista de João e não dar o nome do filho de Zebedeu só faz sentido se o próprio autor é esse outro João.

O argumento de que o autor do quarto Evangelho usou os Sinópticos (especialmente Marcos e talvez Lucas) e, conseqüentemente, não poderia ter sido um apóstolo, não é mais mantido pela maioria dos estudiosos modernos. O argumento antigo é que este Evangelho dependeu dos outros três, para sua informação básica, e nenhum apóstolo teria tomado material emprestado de escritores não-apostólicos (Marcos e Lucas). A crítica moderna está mudando para a posição de que isto não é necessariamente verdadeiro. Se Pedro está por trás de Marcos, e se Lucas foi diligente em sua pesquisa, não haveria razão por que um apóstolo não teria tomado emprestado destes. Por outro lado, é altamente improvável, como muitos críticos estão começando a achar, que o material do quarto Evangelho depende da tradição sinóptica. As áreas para comparação são demasiadamente poucas para confirmar a dependência, e as diferenças, demasiadamente grandes e numerosas para argumentar em favor da dependência. Se os Sinópticos fossem conhecidos quando o quarto

Evangelho foi escrito, então somente a autoridade apostólica reconhecida poderia explicar tais histórias divergentes acerca do ministério de nosso Senhor Jesus Cristo.

A objeção de que seria impossível, para um apóstolo, identificar-se com a expressão singular "o discípulo a quem Jesus amava" ainda tem algum apoio entre os críticos. Será possível alguém usar tal expressão com referência a si mesmo? Não parece ser uma maneira natural de se descrever uma pessoa. Todavia, deve ser lembrado que Jesus constantemente se referia a si mesmo como "o Filho do Homem". Acerca disto, William Sanday diz:

O discípulo amado teve uma razão especial para não querer intrometer sua própria personalidade. Ele estava consciente de um grande privilégio, de um privilégio que o separaria, por todos os tempos, de entre os filhos dos homens. Ele não pôde resistir à tentação de falar acerca desse privilégio. O impulso de afeição que respondia à afeição fez com que ele o declarasse. Mas a consciência de que fazia isto e a reação de modéstia levaram-no, ao mesmo momento, a suprimir o que um egoísmo vulgar poderia ter acentuado: o plano inferior de sua própria individualidade. O filho de Zebedeu (se era ele) desejou ficar misturado e perdido na expressão "o discípulo a quem Jesus amava" (William Sanday, **The Criticism of the Fourth Gospel** — A Crítica do Quarto Evangelho, p. 79-80).

Desta forma, é possível alguém referir-se a si mesmo de tal maneira, embora não seja natural. Aqueles que se opõem a tal identificação procuram encontrar uma solução por outras maneiras. Foi sugerido que "o discípulo a quem Jesus amava" era o jovem príncipe rico que, em Marcos 10:21, é identificado como um a quem Jesus amou. Como não existe nenhuma menção no Novo Testamento acerca de este jovem ter-se tornado um discípulo, e como somente os doze estavam presentes na última Ceia, esta sugestão não é provável. Alguns tentaram dizer que Lázaro, irmão de Marta e Maria, é este "discípulo amado". Esta conjectura é baseada em João 11:36; contudo, Lázaro não foi contado entre os doze, e, portanto, não estava presente no cenáculo na última Ceia. Ainda outra idéia é concluir-se que um seguidor de João (filho de Zebedeu) escreveu o quarto Evangelho, e, nos lugares onde o nome de João normalmente apareceria, o escritor usou a locução. Isto identificaria "o discípulo amado" como o apóstolo João, e esse é exatamente o ponto desta discussão. Outra ramificação disto é ver o "discípulo a quem Jesus amava" como a **figura ideal** de um seguidor de Jesus. Ele então seria uma pessoa não-histórica, e é visto como sendo a testemunha da igreja, para ela mesma e para seu Senhor. A crítica moderna, entretanto, está reconhecendo mais e mais o valor histórico do quarto Evangelho, e isto impediria qualquer tentativa de extrair-se da tradição da igreja uma pessoa não-histórica.

Devido à evidência preponderante em favor da visão tradicional de que o filho de Zebedeu deve ser identificado como "o discípulo a quem Jesus amava" e que ele está por trás da narrativa do quarto Evangelho, não há razão lógica para se negar sua mão em sua composição. Ambas as evidências, interna e externa, são tais, que concluir-se de outra maneira é agarrar-se a qualquer coisa. Admite-se que há áreas problemáticas, mas a solução mais lógica e óbvia, e que apresenta menos dificuldades, é dizer-se que João, o filho de Zebedeu, é o autor do nosso quarto Evangelho.

DATA

Houve tanta controvérsia sobre a datação do quarto Evangelho quanto houve sobre a autoria. Foram sugeridas datas, que variam desde o começo da vida da igreja militante até o final do primeiro século. O **terminus ad quem** deve ser necessariamente a data do Papiro 52. Este pequeno fragmento de João 18 foi encontrado no Egito e datado como pertencendo à primeira metade do segundo século, por volta de 130. Se o quarto Evangelho foi conhecido e publicado no Egito durante o primeiro

quarto do segundo século, então deve-se conceder tempo para seu transporte para o Egito desde quando saiu do lugar em que foi composto (se o Evangelho não foi escrito no Egito). Isto, então, transportaria a data a vários anos atrás, até uma época por volta da mudança do século. Por outro lado, o **terminus ad quo** não é facilmente identificável. Pensou-se que João usou os Sinópticos como fontes para seu material, e se isto fosse verdadeiro, o quarto Evangelho iria incidir após a composição deles. Foi de maneira geral suposto que Lucas foi escrito por volta de 70 d.C., e João escrito alguns dez a vinte anos mais tarde, cerca de 80-90. Esta foi a época de escrita aceita pelos estudiosos liberais e conservadores. Kümmel acrescenta, à sua discussão de um parágrafo, acerca da data do quarto Evangelho, as palavras: "Desta forma, hoje é opinião quase comum que João foi escrito na última década do primeiro século" (**Introduction to the New Testament — Introdução ao Novo Testamento**, p. 175).

Mas nem todos os estudiosos (liberais e conservadores) concordam com essa datação tardia do quarto Evangelho. Deve ser observado que existe alguma evidência em favor de uma composição antiga do Apocalipse. Tertuliano faz a interessante declaração de que João foi banido de Roma (após ter sido imergido num caldeirão de óleo fervendo e sobreviver sem ferimentos) para a ilha de Patmos (**De Praescriptione Haereticorum**, XXXVI, 3). A isto pode-se acrescentar o testemunho de Clemente de Alexandria; ele escreveu que, quando de sua libertação de Patmos, João foi (Clemente não usou a palavra 'voltar') para Éfeso (**Quis. Div. Salv.?** XLII, 1; também citado em Eusébio, H. E., III, 23). A inferência é que isto ocorreu sob a perseguição de Nero e depois da morte de Paulo e de Pedro. Se, então, o Apocalipse pode ter sido escrito antes de 70 d.C., não existe nenhuma razão concreta para o quarto Evangelho não poder ter sido escrito por volta da mesma época.

John A. T. Robinson (em **Redating the New Testament — Uma Nova Datação para o Novo Testamento**) argumenta, mui forçosa e convincentemente, em favor de uma data anterior a 70 d.C. De fato, Robinson insiste que todos os livros do Novo Testamento tiveram que ser escritos antes desta data, devido à ausência de uma referência explícita ao único acontecimento mais importante do primeiro século, depois da ressurreição de Jesus Cristo. Esse acontecimento foi a destruição de Jerusalém e do Templo pelos romanos, sob Tito, em 70 d.C. Isto significaria que muitos dos argumentos em favor da datação tardia da leitura joanina não mais são aplicáveis. Se João realmente usou os Sinópticos como fontes, mesmo estes foram escritos antes de 70. Segundo as palavras de Tertuliano e Clemente de Alexandria, João teria estado em Patmos, para escrever o Apocalipse, e depois foi para Éfeso, e lá escreveu o Evangelho. Tudo isto antes de Tito ter entrado em Jerusalém com as destruidoras legiões romanas.

Mais difícil de se explicar é o argumento acerca da teologia desenvolvida, que parece estar refletida no quarto Evangelho. Foi mantido que este Evangelho representa uma situação histórica de gnosticismo desenvolvido e uma relação tão forçada entre o cristianismo e o judaísmo que não poderia ter existido antes do final do primeiro século. Pode-se dizer, com alguma confiança, no momento presente, que os rolos de pergaminho do Mar Morto mostraram que as idéias helenísticas eram comuns na Palestina antes da época de Cristo. Há muitos pontos de contato entre o quarto Evangelho e os rolos, mas nenhum paralelo exato. Contudo, os rolos mostram que muita coisa do que se pensou ser do segundo século foi, na realidade, encontrada na Palestina antes de 70 d.C. Como a comunidade de Qumram fora destruída nessa época, estas idéias devem ter estado presentes por um considerável período de tempo. Este é especialmente o caso com referência ao gnosticismo. Reconhece-se agora que João não reflete um gnosticismo do segundo século, mas os conceitos prevaletentes durante a primeira parte do primeiro século. Portanto, o argumento de que foi necessário tempo para o desenvolvimento do gnosticismo, conforme encontrado em João, não mais é válido.

Constatou-se também que o judaísmo era muito mais forte antes de 70 d.C. do que depois. Deve-se observar que o termo "judeus", no Evangelho de João, refere-se primariamente aos líderes religiosos, e não ao povo como um todo. Desde o princípio, João mostra que havia uma hostilidade contra Jesus, da parte dos líderes. Após a morte de Jesus, essa hostilidade é vista no livro de Atos e em Paulo. Não tem de haver um longo período de tempo para esse cisma, que se desenvolvia. Ele estava lá desde o começo do ministério de Jesus.

Outra razão dada para a datação tardia do quarto Evangelho é a teologia altamente desenvolvida encontrada nele. Contudo, a teologia não é mais desenvolvida que a de Paulo, encontrada na Epístola aos Romanos. Esta carta foi escrita, no mínimo, por volta de 50-56 d.C. Assim, João poderia ter escrito o Evangelho por volta da mesma época, no tocante à teologia. A teologia é profunda, em nosso quarto Evangelho, mas Paulo mostra que este era o pensamento vigente da igreja antes de seu encarceramento. Não houve nenhum avanço sobre a teologia contida em Romanos; João simplesmente a expressa de outro modo.

Desta forma, nenhum dos argumentos em favor de uma data tardia está fora de contestação. Isto não quer dizer que o Evangelho **teve** que ser escrito na última década do primeiro século. Quer dizer que não podemos fixar precisamente uma época de sua composição. Uma solução sugerida é que as origens do Evangelho são anteriores a 70 d.C. e ele foi composto e publicado em Éfeso pela época da morte de João, com o apêndice acrescentado, para dar testemunho de que proveio da mão do "discípulo a quem Jesus amava", João, o filho de Zebedeu. Isto é convidativo, e é uma maneira de tentar tornar disponível a maior parte da melhor evidência acerca da autoria e datação. Esta idéia não é recente, mas está agora sendo sugerida por mais e mais críticos que não podem decidir a questão em definitivo. Tais idéias são interessantes, mas não encerram a questão. A mim me parece que a conclusão mais provável é que João escreveu antes da época da destruição de Jerusalém e a referência contida em João 21:24 foi acrescentada na época de sua apresentação pública em Éfeso. Esta me parece ser a conclusão mais lógica, após examinar a evidência embaraçosa e contraditória dos escritores cristãos primitivos.

LOCAL

O irresistível testemunho da igreja primitiva é que o quarto Evangelho foi escrito em Éfeso, Ásia. Irineu afirmou que o discípulo que se recostara sobre o peito de Jesus publicou um Evangelho durante sua residência em Éfeso (**Adv. Haer.**, III, 1). Também deve ser observado que o centro do movimento montanista estava bem por perto, na Frígia, e esse grupo apelou ao quarto Evangelho, por causa de seus ensinamentos doutrinários. Conforme observado em Atos capítulos 18 e 19, ainda havia em Éfeso um grupo de seguidores de João Batista por volta de 50-55 d.C. No quarto Evangelho, o autor salienta o papel menor do Batista e enfatiza o testemunho do Batista acerca de Jesus. Um propósito secundário para o Evangelho poderia ser uma polêmica contra os seguidores do Batista.

Outros locais foram sugeridos, mas não tiveram aceitação ampla. Alexandria foi apresentada como um possível local, devido às ligações aparentemente estreitas entre João e a literatura de Filo e a literatura de Sabedoria. Também a descoberta do Papiro 52, no Egito, deu algum apoio a Alexandria como local de composição. Antioquia da Síria igualmente foi sugerida, porque alguns estudiosos disseram ter encontrado paralelos com as **Odes de Salomão**, que parecem ter-se originado lá. Estas são interessantes, mas não suficientemente concretas para porem de lado o local tradicional da escrita: Éfeso. A evidência mais concreta ainda é a de Irineu e, uma vez que ele foi um discípulo de Policarpo (que era um seguidor de João, o filho de Zebedeu), este é o local mais provável da composição do quarto Evangelho.

FONTES

Em virtude de ter sido demonstrado que os Evangelhos Sinópticos tiveram acesso, seja a fontes orais ou escritas, em sua composição, foi suposto que isto também é verdadeiro relativamente ao quarto Evangelho. Um dos principais problemas dos estudiosos modernos do Novo Testamento é o isolamento dessas **formas** em João e a determinação da origem delas. Tem sido um axioma da escola crítica o fato de, porque João foi o último dos evangelistas, ele deve ter tido conhecimento acerca dos Sinópticos. Existem outros problemas críticos também no que se refere às fontes. Foi determinado que acima de noventa por cento do material do quarto Evangelho não se encontra nos outros três. Também João 21:24 é claramente o trabalho de alguma outra pessoa que não o autor, e isto leva à suposição de que o capítulo 21 inteiro forma um apêndice ao corpo, que parece terminar em João 20:31. Se, então, o capítulo 21 é mão de um redator, talvez este tenha sido responsável por outras partes deste Evangelho também. Todos estes são problemas que intrigam e que podem ser classificados como interessantes para os estudiosos.

Relação com os Evangelhos Sinópticos — Clemente de Alexandria (citado em Eusébio, **H. E.**, VI, 14, 7) preservou a tradição de que João, ao ver que alguns dos fatos históricos do ministério de Jesus haviam sido reduzidos à forma escrita (presumidamente os Sinópticos), sendo induzido pelo Espírito e impelido por seus colegas, escreveu outro Evangelho, que era mais espiritual em seu teor. Esta idéia de que João escreveu para suplementar ou interpretar as narrativas existentes do ministério de Jesus tem sido aceita até o momento presente, embora alguns críticos tenham expressado suas dúvidas. Hoje a escola moderna está quase que igualmente dividida, quanto ao fato de João ter sabido acerca de nossos Evangelhos Sinópticos; mas parece haver um movimento definido indicando que João preserva uma tradição completamente independente. É mantida, por alguns, uma posição mediadora, de que João não conheceu os Evangelhos escritos, mas conheceu a tradição que estava por trás deles.

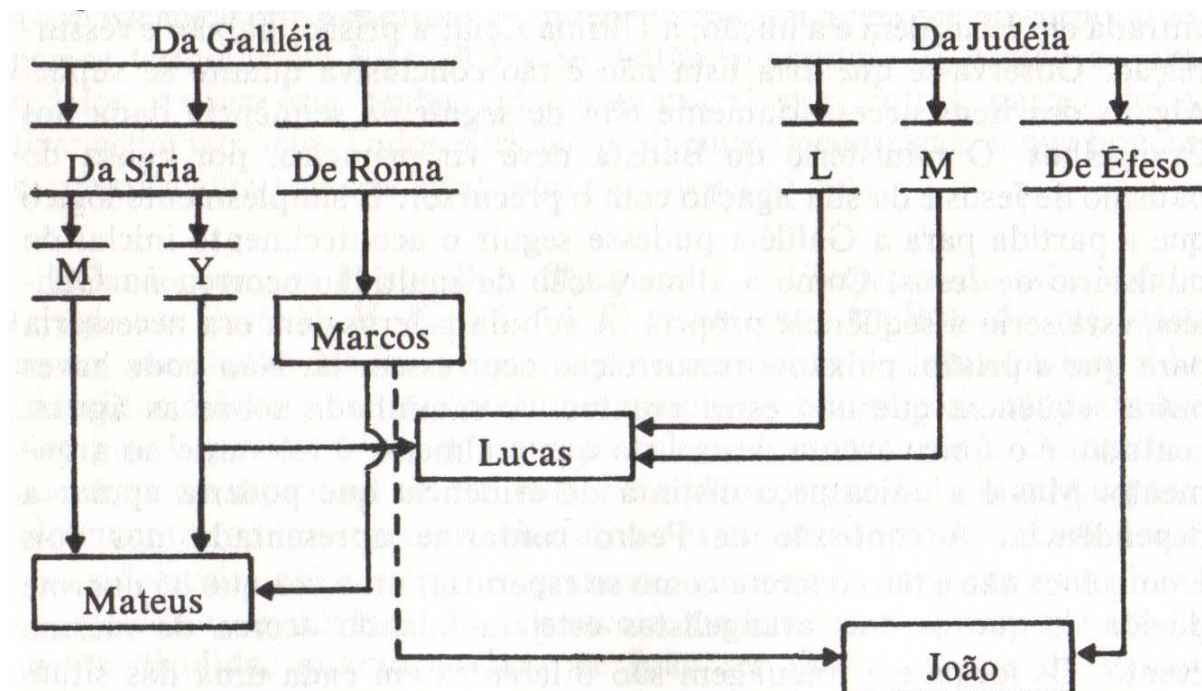
O último comentário importante que insiste sobre uma relação direta entre João e os Sinópticos (especialmente com Marcos) é o de C. K. Barrett (**The Gospel According to St. John — O Evangelho Segundo São João**, 1955). Desde essa época, outros escritores não são tão dogmáticos quanto à dependência de João. Barrett apresenta, como razões para sua dependência, a descoberta de certas semelhanças verbais e várias passagens em Marcos e João que seguem na mesma ordem. Ele ficou impressionado com as semelhanças. Apresenta doze versículos contidos em João, com os quais há concordância verbal em Marcos (João 4:44 — Mar. 6:4; João 5:8 — Mar. 2:11; João 6:7 — Mar. 6:37; João 6:20 — Mar. 6:50; João 8:52 — Mar. 9:1; João 12:3 — Mar. 14:3; João 12:5 — Mar. 14:5; João 12:7,8 — Mar. 14:7,8; João 12:13 — Mar. 11:9; João 19:1-3 — Mar. 15:16,19; João 19:17 — Mar. 15:22; João 19:29 — Mar. 15:36). Algumas das comparações são encontradas numa única palavra ou locução. Deve ser observado também que algumas destas passagens não são da mesma ordem. Em comparação com o número de palavras encontradas em qualquer dos Evangelhos, essa evidência não é muito convincente. É mais provável que quaisquer semelhanças surjam de uma tradição oral comum do que de qualquer relação direta.

As passagens que seguem na mesma ordem relativa, na estrutura, dificilmente são mais convincentes que as semelhanças verbais. Estas passagens comuns quanto à ordem são as seguintes: a obra do Batista; a partida inicial para a Galiléia; a alimentação da multidão; a caminhada sobre o Mar da Galiléia; a confissão de Pedro; a partida para Jerusalém; a entrada em Jerusalém e a unção; a Última Ceia; a prisão, paixão e ressurreição. Observa-se que esta lista não é tão conclusiva quanto se supõe. Alguns dos itens necessariamente têm de seguir na sequência dada nos Evangelhos. O ministério do Batista deve vir primeiro, por causa do batismo de Jesus e da sua ligação com o

precursor. É simplesmente lógico que a partida para a Galiléia pudesse seguir o acontecimento inicial do ministério de Jesus. Como a alimentação da multidão ocorreu na Galiléia, esta seria a seqüência própria. A subida a Jerusalém era necessária para que a prisão, paixão e ressurreição ocorressem lá. Não pode haver outra seqüência que não estes eventos. A caminhada sobre as águas, contudo, é o único evento desta lista que realmente é relevante ao argumento. Mas é a única peça distinta de evidência que poderia apoiar a dependência. A confissão de Pedro conforme apresentada nos dois Evangelhos não é tão concreta como se esperaria, uma vez que há enorme dúvida de que os dois evangelistas estejam falando acerca do mesmo evento. Os locais e a linguagem são diferentes em cada uma das situações contrastantes. Pode-se ver que a ordem da entrada em Jerusalém e da unção foi invertida, em João, quando comparada a Marcos. Visto a esta luz, o argumento em favor da dependência não é nem impressionante nem convincente. Este tipo de raciocínio não é suficientemente conclusivo para um problema importante como este.

Foi o livro de Percy Gardner-Smith (**Saint John and the Synoptic Gospels — São João e os Evangelhos Sinópticos**, 1938) que realmente iniciou o movimento de afastamento da dependência, da parte de João, dos Sinópticos. Ele concluiu que a dependência não pôde ser substantiada, e existe agora uma crescente convicção, nos tempos recentes, de que ele está correto em sua análise. Anteriormente, H. Scott Holland (**The Fourth Gospel — O Quarto Evangelho**, 1923), construindo sobre o conceito reconhecido de que João contém uma estrutura de história que falta nos Sinópticos, demonstrou que estes pressupõem o ministério da Judéia encontrado em João (e ausente nos Sinópticos) e que eles são realmente não-inteligíveis sem a narrativa joanina. A oposição a Jesus em Jerusalém (bem como sua rápida retirada, anterior, para a Galiléia) só pode ser explicada por um ministério em Jerusalém e em torno dela, o que está faltando nos Sinópticos. Esse ministério é apresentado por João.

Outro livro que merece mais atenção apareceu em 1940, escrito por H. E. Dana (**The Ephesian Tradition — A Tradição de Éfeso**). Este foi escrito como um exercício em forma de crítica, aplicado ao quarto Evangelho. Ao comparar os quatro Evangelhos, Dana constatou que parece ter havido duas tradições orais paralelas, que se originaram na Palestina. Uma veio da região da Galiléia e a outra da Judéia. Dana procurou mostrar que Marcos e Mateus preservam a tradição galiléia, Lucas tem uma mistura de ambas as tradições, da Galiléia e da Judéia, e João é basicamente da Judéia (conforme influenciado pelo ambiente em torno de Éfeso). A história inteira da formação dos Evangelhos pode ser diagramada como segue:



Conforme se pode ver no desenho, o **lambda** (Λ) seria o corpo de material comum a Mateus e a Lucas, e atualmente conhecido pelos estudiosos como "Q". O "M" seria o material encontrado somente em Mateus. Estas duas fontes refletem a tradição da Galiléia, como passou através de Antioquia da Síria. Marcos seria a tradição da Galiléia influenciada pelo ambiente romano. Esta tradição da Galiléia, conforme influenciada pela comunidade romana, foi, então, passada para frente, para Mateus e Lucas. O "L" forma o material de Lucas a partir da tradição da Judéia, que é, basicamente, a narrativa da viagem (9:51-19:27) e talvez a narrativa do nascimento de Jesus (Luc. 1-2). O pi (TT) é a narrativa da paixão, que é distinta da dos outros dois Sinópticos. Tanto a fonte "L" como a "M" têm material em comum ao encontrado em João e não encontrado nem em Marcos nem em Mateus. Dana admite a possibilidade de João ter conhecido os Sinópticos (mas não a aceita), o que as linhas pontilhadas sugerem. O que é de importância é a distinção do Evangelho de João em preservar uma tradição que está historicamente centralizada em e ao redor de Jerusalém. Esta tradição, conforme preservada também em Lucas, ajudaria a explicar as diferenças encontradas nas narrativas da paixão dentro dos Sinópticos. Os estudiosos há muito reconheceram que Lucas não foi como Mateus e Marcos, quanto às aparições da ressurreição. Neste sentido, Lucas e João são parecidos em colocarem estas em Jerusalém e ao redor dela, enquanto Mateus e Marcos as colocam na Galiléia. A influência de Paulo sobre a tradição de Éfeso ajudaria a explicar alguns paralelos entre a teologia joanina e paulina.

Outras Fontes — Assim como a crítica da forma tentou isolar blocos de tradição oral (denominadas pericopae; sing. perícope) nos Sinópticos, da mesma forma houve tentativas de se fazer isto no quarto Evangelho. Alguns estudiosos insistiram que muitas seções de João estão fora de ordem, no tocante ao ministério de Jesus, e houve tentativas de se corrigir esses deslocamentos. A história de Jesus e a mulher adúltera (João 7:53-8:11) é largamente reconhecida como um excelente exemplo de uma perícope flutuante. Certamente não é uma parte original do texto joanino (está ausente na maioria dos manuscritos gregos antigos), mas serve como uma ilustração de segmento de tradição, formado distinta e caracteristicamente, que, de alguma maneira, foi preservado e encontrou seu caminho posteriormente no texto. Outras três seções, cuja formação pericopada é estabelecida devido ao fato de serem encontradas em todos os quatro Evangelhos, são: a purificação do templo (2:13-22), a alimentação da multidão (6:1-15) e a entrada em Jerusalém (12:12-19). Há várias diferenças nestes paralelos, mas substancialmente, como forma, são iguais. Cada um é uma perícope distinta, de tradição, que pode ser contada inteligentemente, independente de seu contexto.

Estas seções de João não diferem, de nenhuma maneira, na forma, de outras partes do quarto Evangelho. Existe evidente formação pericopada, por exemplo, em seções como as bodas em Caná (2:1-11), a cura do homem paralítico (5:1-15) e a pergunta dos gregos (12:20-36). Nenhuma destas é encontrada nos Sinópticos; portanto, devem ser provenientes de uma corrente de tradição distinta da tradição sinóptica. Dana sugeriu que, em João 1:19-4:54, há dez perícopes a serem encontradas; cinco perícopes narrativas em 5:1-10:39; quatro perícopes distintas em 10:40-13:30, moldadas em uma história contínua; o material de discurso derivado de perícopes acerca da Última Ceia, em 13:31-17:26; e a seção inteira acerca da paixão e ressurreição são formas pericopadas (18:1-20: 29). O último capítulo é uma perícope acrescentada como um epílogo, com alguns elementos de redação (21:24).

Seja qual for a conclusão quanto à formação das perícopes, deve ser observado que os manuscritos mais antigos preservam a mesma ordem encontrada nos manuscritos posteriores (a única exceção é o caso da mulher adúltera, em João 7:53-8:11). Também se observa que é mais fácil localizar-se o material sinóptico dentro da moldura cronológica do quarto Evangelho do que ao contrário. O único problema real parece ser a perícope acerca da purificação do templo. João coloca

esta no início do ministério de Jesus e os Sinópticos a colocam no final. Esta localização anterior, em João, ajudaria na explicação da oposição a Jesus logo no início, oposição esta que aparece tanto nos Sinópticos quanto em João. Isto não quer dizer que ela (a purificação) não poderia ter ocorrido mais de uma vez. Isto poderia ter acontecido com uma diferença de tempo de pelo menos dois anos entre cada ocasião.

Outra maneira de tratar o problema das fontes é ver no "Livro dos Sinais" (2:1-12:50) um forte elemento judaico. Isto tem sido freqüentemente referido como a Tradição Palestínica em contraste com a Tradição Sinóptica). Esta divisão seria de grande interesse para o leitor judeu. O discurso no cenáculo (13:1-17:26) mostra muito pouco interesse nos judeus como tais. Estes capítulos apresentam um discurso, que é mais pessoal do que institucional, e o elemento místico apelaria a leitor não-judeu. A narrativa da paixão, naturalmente, forma o verdadeiro coração da pregação cristã. Foi sugerido que este material foi compilado antes de 70 d.C, para formar os elementos básicos de um evangelho primitivo, ao qual o redator final se refere como aquelas coisas escritas pelo "discípulo a quem Jesus amava". O redator então acrescentou três fontes menores: o prólogo (1:1-18), material acerca do Batista (1:19-51), e o apêndice (21:1-25).

A crítica literária chegou à conclusão que, enquanto se torna duvidosa a identificação clara das fontes, produz-se alguma evidência -de que o autor realmente usou fontes. Parece que se o autor realmente se valeu de fontes, ele próprio as escreveu. O evangelista extraiu de fontes orais independentes e originais que não estão, na maior parte, ligadas às fontes dos Sinópticos. Há grande evidência em favor do ambiente palestino para esta tradição, e, mais uma vez, podemos voltar à crença de que João, o filho de Zebedeu, um dos doze, está por trás do Evangelho escrito.

UNIDADE

O quarto Evangelho dá a impressão geral de uma única unidade, um todo. Contudo, a própria possibilidade de fontes levou alguns críticos a fazerem teorias acerca das seções de narrativa que se encontram deslocadas. É sugerido que ou o redator errou ao conferir seu material ou talvez algumas das folhas do manuscrito foram "deslocadas" entre o tempo da escrita e a publicação de nossa cópia mais antiga deste Evangelho. A isto são acrescentadas teorias acerca de material disparatado no corpo do Evangelho. Os estudiosos modernos não mais consideram seriamente a idéia acerca de folhas erroneamente localizadas, por causa da própria natureza dos materiais de escrita do primeiro século. Com esta teoria, não mais em voga, as outras ficam de pé quanto à validade da teoria. Será mostrado que o método e a estrutura do quarto Evangelho foram propositais e que o Evangelho inteiro deve ser tratado como um todo literário.

Deslocamentos — Há vários lugares onde pareceria que a seqüência de eventos e pensamentos seria melhorada se houvesse uma reorganização do texto. Os mais sérios destes são os seguintes: Diz-se que 3:22-30 se encaixaria melhor depois de 2:12, porque, em sua atual posição, esse trecho interrompe a conversa entre Jesus e Nicodemos; os capítulos 5 e 6 precisam ser transpostos, porque Jesus está na Galiléia no final do capítulo 4 e início do capítulo 6, enquanto os capítulos 5 e 7 apresentam-no como estando na Judéia; João 7:15-24 parece ser uma continuação da controvérsia do capítulo 5, e 7:25 segue mais logicamente 7:13 do que o faz o versículo 14; João 10:19-29 continua o argumento do capítulo 9, e 10:30 normalmente segue 10:18, e 10:1-18 naturalmente segue 10:19-29; carece de um reposicionamento os capítulos 13-16, porque 14:31 parece estar no fim do cenário do cenáculo e, contudo, três capítulos se seguem antes de Jesus e os discípulos deixarem o local.

Os argumentos para uma reorganização do texto são baseados em vários fatores.

Notadamente, entre estes está a hipótese de que o autor foi particularmente metucioso acerca de detalhes geográficos e cronológicos. Também muita parte deste material não se encaixa dentro da estrutura dos Evangelhos Sinópticos. Vimos, contudo, que João não dependeu dos Sinópticos, para sua informação, e que é mais fácil colocar a narrativa sinóptica na estrutura cronológica de João do que "deslocar" o material joanino, para tentar conformá-lo à estrutura de Marcos. As teorias dos "deslocamentos" afetam o material de narrativa mais que o material discursivo, e são, portanto, de auxílio duvidoso. O Evangelho, como o temos, contém uma razoável impressão de continuidade, que bem representa o argumento teológico de seu autor. Nem as teorias acerca dos deslocamentos, nem de redação, são necessárias para explicar o atual Evangelho.

Quanto aos argumentos em favor do deslocamento, não há nenhum consenso de que o Batista não poderia ter dito as palavras encontradas em 3:31-36. A transição de 3:30 para o versículo seguinte é leve demais para se pensar que o Batista não esteja ainda falando. O conteúdo de 3:31-36 continua o pensamento iniciado em 3:22 acerca da relação do Batista para com Jesus: o Batista está subordinado a Jesus em 3:22-30 e Jesus é apresentado como superior ao Batista em 3:31-36. A mesma idéia estende-se por toda parte, expressa em dois aspectos diferentes: primeiro do Batista para com Jesus e depois de Jesus para com o Batista.

A inversão dos capítulos 5 e 6 apresenta problemas especiais. Embora a ação no capítulo 6 não ocorra na Galiléia (como acontece no capítulo 4), enquanto a dos capítulos 5 e 7 ocorre em Jerusalém, não há razão suficiente para se pressupor um deslocamento. Na realidade, o estabelecimento da natureza de Jesus como divina no capítulo 5 é necessário ao argumento básico do capítulo 6. A saída apressada de Jerusalém seguir-se-ia naturalmente aos eventos do capítulo 5, e a crise no final do capítulo 6 teria acontecido cedo demais, se precedesse o capítulo 5. A importância para o argumento do autor no capítulo 5 é vista como sendo necessária para o discurso e a crise encontrados no capítulo 6. O argumento acerca do deslocamento de 7:15-24 só pode ser sustentado se o capítulo 7 devesse seguir o capítulo 5.

A passagem acerca da porta (10:1-18) é mais provável de precipitar as palavras dos judeus em 10:19 (e a resposta de Jesus) do que a declaração de Jesus em 9:41. Outra vez a presença de conflito em 10:31 é vista como resultante da declaração de Jesus na passagem anterior (10:19-29, juntamente com o versículo 30). Esta passagem inteira de discurso e conflito só pode ser vista e entendida se considerada em sua ordem e contexto presentes. Qualquer tentativa de reposicionamento só poderia ser feita em bases altamente objetivas.

A transposição dos capítulos 13-16 é, no mínimo, arbitrária, e leva a enorme confusão. Deve ser admitido que João 14:31 realmente parece terminar o discurso e três capítulos ainda se seguem antes de Jesus e os discípulos deixarem a sala. Contudo, as tentativas de transposição destroem a unidade de pensamento encontrada nesta passagem. Se os capítulos 15 e 16 precedem o 14, então a pergunta de Tomé (14:5) seria necessária após a afirmação de Jesus em 16:5-11. As palavras acerca do Consolador em 15:26 também parecem pressupor as palavras encontradas em 14:16-18. O capítulo 14 contém muito material que é pressuposto em ambos os capítulos 15 e 16. A transposição de qualquer destes versículos iria causar mais confusão do que a causada pelo versículo 14:31. Seria melhor tentar encontrar o que o autor quer dizer nesse versículo do que procurar razões para o deslocamento.

Todas as hipóteses acerca da reorganização são de valor ambíguo. As reconstruções são de valor duvidoso, porque não produzem nem a seqüência original das palavras autoritárias de Jesus nem o propósito pretendido do autor. A estrutura do Evangelho, como o temos, foi talhada pelas idéias que dominavam o pensamento do autor. O processo de reorganização é altamente subjetivo e

produz uma obra mutilada, que se conforma aos padrões de uma pessoa. Anos atrás, James Moffatt escreveu que o quarto Evangelho foi composto de tal maneira, que os documentos anteriores não mais podem ser identificados sem recorrer a idéias altamente arbitrarias de procedimento literário e reconstruções especulativas. O Evangelho inteiro, como ele está agora, tem um sentido de continuidade que pode bem apresentar a intenção original do autor. As transposições de versos selecionados terminam em exercícios de futilidade.

Método Literário — O reconhecimento das fontes como uma unidade literária foi obscurecido pela atenção dada aos "deslocamentos". Uma vez dada atenção à formação literária do quarto Evangelho, a habilidade do autor em utilizar suas fontes é notória e o propósito de "relocalização" é visto como sendo desnecessário. Nota-se mui rapidamente que a faixa de vocabulário deste Evangelho é severamente limitada e, contudo, esta limitação acentua a força dramática de sua apresentação. Devido à faixa limitada de vocabulário, há uma repetição de palavras e locuções; contudo, estas nunca se tornam monótonas. Não há nenhuma tentativa de elegância de expressão; mas, por toda a simplicidade de apresentação, seu grego jamais é impreciso. Esta simplicidade conjugada, entretanto, à precisão, levou à conclusão de que o grego não era a língua nativa do autor.

O que causa uma surpreendente impressão, ao se ler o quarto Evangelho e compará-lo com os Sinópticos, é a ausência de palavras e expressões, usadas pelos outros evangelistas, que se esperaria encontrar em João também. Os seguintes termos são usados muito pouco ou nenhuma vez por João: reino, demônios, povo, homens justos, chamada, poder (du/namij), compaixão, evangelho, orar, oração, pregar, arrepender-se, parábola, publicano e saduceu. Patente em sua ausência é o substantivo "fé" (pi/stij), e, contudo, o verbo "crer" (pisteu/ein) ocorre 99 vezes. A freqüência do uso, pelos Sinópticos, destes outros termos pareceria torná-los palavras cardinais na proclamação do evangelho, e seria de se esperar encontrá-los no quarto Evangelho. Mas tal não é o caso.

Por outro lado, João tem várias palavras importantes que ou estão faltando ou são usadas escassamente pelos outros evangelistas: amor (a)gapá/w, usada 44 vezes), saber (a)lh/qeia), 57 vezes), verdade (ginw&skein e cognatas, 46 vezes), mundo (ko/smoj, 78 vezes), vida (55 vezes), luz (23 vezes) e seu oposto, trevas (8 vezes), e Consolador (para/klhtoj, 4 vezes e somente em João). A estas palavras podem ser acrescentadas idéias tais como, testemunho, permanecer, e a ênfase especial sobre o termo "lógos"(lo/goj)no prólogo."Lógos" aparece 40 vezes em João e 36 das ocorrências não tem nenhuma implicação teológica; somente os quatro usos no prólogo (1:1,14).

Outras características do quarto Evangelho são vistas no duplo sentido, dentro do mesmo contexto, que João dá a algumas palavras: a!nwqen: outra vez, de cima; pneuma : Espírito, vento; u(fwqe/nai: levantar na cruz, levantar em exaltação. Foi estimado que existem cerca de 50 características distintas encontradas em João. O uso de meta\ tauta ("depois destas coisas"), para a transição de um incidente para outro, é um exemplo. Outro é o uso de kai/ para ligar orações (chamado **parataxe**), ao invés de usar orações coordenadas. Isto tende a dar a impressão de simplicidade de estilo. Expressões como "o último dia", "dar alguém a sua vida", "respondendo, disse", e o uso do pronome pessoal genitivo com um substantivo levando o artigo definido, são todos exemplos do estilo literário do autor. Estes estão de tal maneira espalhados pelo Evangelho, que dão a impressão de uma única mão. João também dá discursos extensos, que apresentam primeiramente um aspecto de um tema e depois outro. Estes discursos estão de tal modo entrelaçados, que apresentam profundas verdades teológicas, apoiadas por repetição e afirmações metafóricas, que se aproximam do uso das parábolas pelos Sinópticos. Uma característica ausente surpreendente é o do

idioma semítico. Se João é o autor, é de se esperar que, sendo judeu, alguma influência semítica fosse encontrada no texto. Contudo, não entram no texto grego semitismos patentes. Estes foram traduzidos no próprio idioma do meio em que o Evangelho foi escrito. Isto indicaria que o Evangelho, conforme o temos, não é uma tradução de um original aramaico.

Estrutura — A habilidade literária de João pode ser vista na maneira em que ele moldou suas fontes em uma estrutura unificada, girando em torno do tema central, "para que continueis a crer que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus" (20:31). Há certos aspectos da estrutura que são razoavelmente óbvios: o prólogo (1:1-18) e o epílogo (capítulo 21, que às vezes é referido como o apêndice). Outra quebra discernível pode ser observada no fim do capítulo 12. Esta parece ser uma quebra muito natural na estrutura. Quase há um século atrás, Alfred Plummer (**The Gospel According to St. John — O Evangelho Segundo São João**, 1882) observou que a primeira divisão de João (1-12) compreendia a revelação, que Jesus fez de sua pessoa ao mundo; e a segunda divisão, a revelação de sua pessoa a seus discípulos (13-17). Talvez estes títulos sejam um pouco subjetivos demais, mas poucos estudiosos hoje não encontrariam uma quebra significativa, na estrutura, no final do capítulo 12. A divisão que é normalmente dita como sendo o discurso do cenáculo é, então, seguida pela prisão, paixão e ressurreição de Jesus. Esta é a estrutura básica do quarto Evangelho.

A primeira divisão de João também foi denominada o "Livro dos Sinais". Sente-se que, de algum modo, a estrutura de João é construída em torno de milagres realizados por Jesus. Neste Evangelho, a palavra para "milagre" (*shmeion*) tem a significação de algo que acontece no mundo físico dos sentidos, contudo, tendo uma significação espiritual, um evento na história usado para ensinar uma verdade espiritual. Ao passo que nos Sinópticos a palavra **signal** geralmente se referia a um indício acerca do fim do mundo (Mar. 8:11), em João ela testifica do messiado de Jesus. Os milagres são os sinais visíveis, que apontam para a verdade invisível acerca daquele que é a verdade (João 1:14). Nos Sinópticos, os milagres Comumente denotam a presença do Reino de Deus (Mat. 12:28); mas em João os milagres (**sinais**) apontam para a natureza de Jesus, que pode ser discernida somente através da fé (João 12:37). Os sinais de Jesus, quando recebidos pela fé, revelam a glória de Deus, porque eles são as obras de Deus (2:11; 5:36; 9:3; 17:3,4; cf. 20:30,31). Existem oito desses **sinais** encontrados em João; sete antes e um depois da ressurreição. Alguns consideram a morte e ressurreição de Jesus como sendo um **signal** também (ver João 2:18-22).

Uma característica digna de nota do autor é a maneira pela qual ele combinou seu material de narrativa com o de discurso, num todo coeso. Tem-se a impressão que as controvérsias surgiram naturalmente de algo que Jesus fazia ou dizia. Há quatro elementos no discurso que ou provocam ou acompanham uma reação da parte dos adversários de Jesus.

- 1) Há a ocasião para a controvérsia vista em algo que Jesus disse ou fez.
- 2) Há o assunto na controvérsia que mostra a reação contra Jesus por causa do que ele disse ou fez.
- 3) Há o discurso ou diálogo entre Jesus e seus adversários a respeito do assunto da controvérsia.
- 4) Depois segue-se um intervalo de anúncio histórico intercalando e, não obstante, unindo o material.

É esta unidade estrutural que tem sido a causa de tanta crítica da validade histórica do quarto Evangelho. Comparando-se os quatro Evangelhos, observa-se que parece haver uma grande divergência quanto à extensão do ministério de Jesus. Conclui-se dos Sinópticos que o ministério de Jesus durou dois anos no máximo. A partir da informação dada em João, este ministério parece ter durado cerca de quatro anos. As narrativas conectivas, em João, indicam um elemento tempo, que está ausente nos Sinópticos. Este elemento pode ser visto girando em torno dos festivais religiosos dos judeus. Há definidamente três Páscoas distintas mencionadas em João (2:13; 6:4; 11:55), uma insinuação de outra (1:29,36) e ainda outra, através de uma referência a duas épocas diferentes do ano, que colocaria uma páscoa no meio (um inverno é indicado em 4:35 e um outono em 5:1, se essa

feita é a dos Tabernáculos). De acordo com João, o ministério de Jesus já se havia iniciado antes da páscoa de 2:13. As palavras do Batista em 1:29,36 insinuam mui fortemente acerca de uma páscoa. Se assim for, então há cinco páscoas, que indicariam que o ministério de Jesus durou quatro anos, iniciando e terminando com uma páscoa. Mesmo se as palavras do Batista não pressupõem uma páscoa, o ministério ainda seria em mais de três anos.

Já indiquei que os Sinópticos parecem indicar um ministério muito mais curto. Em outro lugar, mostrei que o material de João é necessário para uma boa compreensão dos Sinópticos, pois estes pressupõem o ministério na Judéia, encontrado em João (veja acima a relação de João para com os Sinópticos). Quase que cada harmonia dos quatro Evangelhos baseia o esboço da vida de Jesus na estrutura de João. O livro **A Harmony of the Gospels — Uma Harmonia dos Evangelhos**, 1922), de A. T. Robertson, é um exemplo*. Se se tentar colocar João dentro da estrutura dos Sinópticos, então se terá que ignorar o material histórico e cronológico joanino ou recorrer às transposições. Qualquer um desses métodos é altamente subjetivo e não evidencia um estudo honesto. Estruturalmente, o Evangelho de João é bom e realmente demonstra dados históricos e cronológicos verificáveis. A unidade deste Evangelho está, desta forma, sustentada.

FUNDO HISTÓRICO

A literatura do movimento cristão não foi composta em um vácuo histórico. Nenhum escritor cria a linguagem, as formas de pensamento e os conceitos que ele emprega ao apresentar seu material. É importante conhecer o fundo histórico ou o ambiente no qual o autor viveu e trabalhou, a fim de se estudar o significado de sua obra. Muita atenção foi dada a esta área de estudo, e uma das razões por que diversos estudiosos entendem o quarto Evangelho diferentemente é porque eles têm idéias diferentes acerca de seu fundo histórico. É nesta área de estudo bíblico que as mais recentes batalhas se travaram acerca deste Evangelho. A pergunta fundamental parece ser se o autor escreveu de, e para, um ambiente basicamente judaico ou helênico. Alguns tentaram indicar que ambas as situações de **background** estão evidentes neste Evangelho, indicando que o autor era um cidadão de dois mundos e escreveu a partir dessa perspectiva.

O Judaísmo — Que o autor escreveu a partir de uma herança judaica não mais está em debate. É quanto até que ponto essa herança influenciou o escritor que é discutível. Embora João faça quantitativamente menos uso do Velho Testamento do que o fazem os Sinópticos, ele coloca suas citações em lugares muito estratégicos em seu argumento. Há somente quatorze referências ao Velho Testamento em João: 1:23; 2:17; 6:31; 6:45; 7:38; 7:42; 10:34; 12:13; 12:38; 13:18; 15:25; 19:24; 19:28; 19:36. Às vezes ele citou da Septuaginta e outras vezes parece que ele fez uma tradução do texto hebraico. Ao lado destas citações, há temas veterotestamentários encontrados neste Evangelho. O Bom Pastor (cap. 10) e A Videira Verdadeira (cap. 15) são bons exemplos. Outras idéias pressupõem um conhecimento do Velho Testamento: a Festa dos Peregrinos, as palavras, acompanhadas de "Eu sou", títulos messiânicos e imagens básicas para Israel. Separados do Velho Testamento, estes conceitos são ininteligíveis. Dentro do próprio judaísmo havia várias divisões. Nenhuma divisão pode ser dita como sendo representativa de todos os judeus do primeiro século. Os estudiosos falam de judaísmo rabínico, sectário e helenístico. Alguns fariam ainda mais divisões, mas estes títulos são inclusivos. O judaísmo rabínico centralizava-se em torno da sinagoga. Os fariseus nutriam o estudo escrito do Velho Testamento e a tradição oral que o cercava. Com a destruição de Jerusalém e do templo em 70 d.C, os rabis se tornaram líderes religiosos incontestáveis do judaísmo. Mas durante a época de Jesus e da formação da tradição do evangelho, esses ensinamentos rabínicos ainda não haviam sido reduzidos à escrita, e nosso material escrito para comparação dos conceitos rabínicos e joaninos não são da mesma era. Contudo, muito dos ensinamentos orais encontrados no Talmude é da época de Jesus e da igreja primitiva, e podem ser observados paralelos.

*Nota do Editor: **A Harmonia dos Evangelhos**, de S. L. Watson e W. E. Allen, editada pela JUERP, segue o arranjo de A. T. Robertson.

É interessante observar que, em João, Jesus devotou quase que seu ministério inteiro em Jerusalém, onde o centro religioso estava localizado. A maioria das controvérsias de Jesus eram com os membros do Sinédrio, tais como Nicodemos ou aqueles que apoiavam essa instituição (3:1; 7:45-52; 9:28,29; 11:45-53). Muitos dos discursos giravam em torno dos argumentos e da tradição rabínicos (5:10-18; 5:37-47; 7:15-24; 8:13-19; 10:31-38). Do começo ao fim, vê-se que o quarto Evangelho reflete o interesse rabínico (7:25-31; 7:40-44; 12:34). O uso, por Jesus, do termo "Eu sou" (ἐγώ/ἐγώμι), era especialmente de interesse rabínico, uma vez que ele se relaciona com a auto-identificação de Jesus como o Jeová do Velho Testamento (4:26; 6:20,35,41,48,51; 8:12, 24,28,58; 10:7,9,11,14; 11:25; 14:6; 15:1).

Embora possa haver pontos de contato entre o quarto Evangelho e o judaísmo rabínico, essa relação não pode explicar alguns dos conceitos não encontrados no rabinismo, mas presentes neste Evangelho. É sugerido que João foi também um produto do judaísmo sectário que existiu antes do triunfo final do rabinismo. João mostra que ele sabia das esperanças apocalípticas dos judeus antes de estas esperanças terem sido destruídas na Guerra Judaico-Romana. Contudo, usou os termos da imagem apocalíptica (Filho do Homem — 1:51; 3:13,14; Reino — 3:3,5; 18:36; Juízo — 5:27-29; tribulação — 16:33; ressurreição — 11:23-26), para mostrar que o Jesus histórico é o revelador da glória de Deus no mundo além. Devido à natureza essencial de Jesus, o futuro já não tem mais a mesma conotação para o cristão como tem para o apocalipsista. Agora é possível se "ver" Deus, olhando-se de volta à pessoa de Jesus. O que o futuro fará será apenas aclarar a obra do Espírito Santo e revelar o triunfo final do Senhor ressurreto. O crente não tem nenhuma necessidade de informação esotérica para resolver o mistério do futuro. As realidades do futuro foram reveladas em Jesus, o Cristo.

Desde a descoberta dos Rolos, em Qumran, na área do Mar Morto, nosso conhecimento acerca do judaísmo sectário foi grandemente ampliado. A literatura sobrevivente da comunidade monástica dos essênios revela alguns paralelos com o pensamento joanino. Antes das descobertas, era geralmente aceito que muita parte de João era um reflexo do cristianismo tardio, o do fim do primeiro ou do segundo século. Mas, sabendo-se que toda a literatura de Qumran data de antes da Guerra Judaico-Romana de 66-70 d.C, agora se concede que muitos dos conceitos básicos de João eram conhecidos e Comumente aceitos pelos judeus palestinos durante o ministério ativo de Jesus. Existem alguns paralelos dignos de nota na linguagem, sugerindo que talvez o autor do quarto Evangelho estivesse familiarizado com o pensamento e a expressão de Qumran. W. S. LaSor (**The Dead Sea Scrolls and the New Testament — Os Rolos do Mar Morto e o Novo Testamento**, 1972) concluiu que, embora o Evangelho de João e os rolos sejam essencialmente diferentes historicamente (nenhuma única pessoa, data ou evento são comuns aos dois corpos de literatura), eles são basicamente semelhantes na perspectiva religiosa. Os dois movimentos surgiram no judaísmo sectário, mas seu desenvolvimento é independente um do outro. Sejam lá quais forem as semelhanças que existam entre os dois, elas podem ser explicadas pela origem de cada um dentro do ambiente judaico. Os movimentos cristão e essênio, ambos, surgiram das expectativas apocalípticas do judaísmo sectário. Existem semelhanças, mas muito mais diferenças. A maior diferença é que o cristão vê o cumprimento da esperança escatológica no Jesus histórico, enquanto o essênio está ainda procurando pelo "Mestre da Justiça". Idéias abstratas, tais como o dualismo, a luta ética e escatológica entre a luz e as trevas, a verdade e a imitação, a realidade e a penumbra, são, na realidade, elementos estranhos à mente hebraica. Estes elementos, presentes tanto na literatura de Qumran e em João, haviam há muito sido assimiladas dentro do judaísmo, antes do primeiro século. A importância das descobertas de Qumran está exatamente neste ponto. O pensamento do Evangelho de João não é,

necessariamente, de uma época posterior ao da dos Sinópticos. Os judeus da Palestina, durante a época de Jesus, foram capazes de entender a mensagem de João. É agora reconhecido pela escola crítica que o pensamento helênico havia penetrado na cultura judaica da Palestina mais profundamente que anteriormente suposto.

O encontro demorado de Jesus com a mulher samaritana, em João 4:1-30, também demonstra o interesse de João no judaísmo sectário. Dos outros Evangelhos, somente em João e Lucas (9:52; 10:30-37; 17:11-19) é mostrado um interesse positivo nos samaritanos. Os samaritanos afirmavam preservar uma forma mais pura da fé de Israel, em contraposição ao judaísmo. Em comum com outros grupos sectários, os samaritanos sentiram que a adoração no Templo havia-se degenerado até o ponto em que não era mais aceitável. Este grupo, contudo, não foi aceito dentro da mais ampla definição dos judeus como herdeiros legítimos da casa de Israel. Talvez Lucas e João, ambos, tivessem sentido alguma simpatia pelos samaritanos, quando viram também os cristãos sendo expulsos das sinagogas por causa de sua fé e sendo excluídos do judaísmo farisaico.

O judaísmo helenístico é o resultado da interação do judaísmo com as influências helenísticas. Foram feitas tentativas para se preservar a fé histórica de Israel e para se explicar essa fé a uma cultura estrangeira. Assim como os cristãos tiveram que interpretar uma religião basicamente helenística para um mundo não-judaico, da mesma forma o judaísmo teve que confrontar as religiões do mundo com sua mensagem de fé. Para fazer isto, a mensagem tinha que ser apresentada em termos que pudessem ser compreendidos por uma cultura estrangeira. Filo de Alexandria, um contemporâneo de Jesus, era nascido judeu e fora educado numa cidade sob influências helênicas tremendamente fortes. Ele estava tão imbuído na filosofia grega, que naturalmente interpretou o judaísmo em termos helênicos. Seu objetivo tornou-se demonstrar que tudo o que havia de melhor na literatura grega (especialmente as filosofias platônica e estóica) havia sido previsto no Velho Testamento (que ele considerava como sendo autoridade em questões de religião e fé). Filo representa aqueles judeus da era pré-cristã que estavam tentando achar pontos de contato entre a religião deles e a dos que os cercavam. Seus escritos tornam claro que muita coisa do que se conhece hoje acerca da filosofia grega fora levada para dentro da comunidade judaica da diáspora. Por causa deste fato, os estudiosos modernos estão achando difícil sustentar a teoria de que João dependeu de Filo. Geralmente, essa dependência direta é baseada no uso, por Filo, do termo **lógos**. Alguns insistiram que o uso deste termo, por João, no prólogo (João 1:1,14) é paralelo ao de Filo; o sentido do termo, portanto, se encontra nas categorias gregas de pensamento. Um exame cuidadoso de Filo e João revelaria que a definição de João de um redentor pessoal, um **Lógos** encarnado, jamais seria aceitável para Filo. O uso de João está mais em Unha com o hebraico **dabar**, a palavra ativa falada. O judaísmo helênico talvez tenha sido responsável por muitas formas de pensamento e vocabulário do quarto Evangelho. Mas esses elementos parecem ter estado em comum uso entre todos os judeus do primeiro século. Não há nenhuma evidência concreta de que João tivesse dependido dos conceitos helênicos de qualquer área geográfica particular. João foi, de fato, um produto da visão do mundo de seus dias no que concerne às formas de pensamento.

O Gnosticismo — Talvez o ponto de maior controvérsia nos estudos do quarto Evangelho seja o relacionado a uma heresia denominada gnosticismo. Há pouca dúvida de que o gnosticismo de alguma maneira tenha tido uma influência sobre o quarto Evangelho, mas é difícil de se determinar até que ponto. Alguns estudiosos diriam que esta é a única chave para a interpretação deste Evangelho. Outros diriam que a influência é apenas indireta. Provavelmente, a maior controvérsia entre os escritores modernos seja definir os estágios de desenvolvimento do gnosticismo, os problemas da origem e grau de desenvolvimento durante o primeiro século. Deve ser lembrado que as conquistas de Alexandre ocasionaram uma miscigenação de culturas, que dantes não fora possível. Desde o quarto século antes de Cristo e pelo tempo inteiro do Império Romano, estava ocorrendo

uma amalgamação de pensamento religioso. As religiões exóticas orientais entram em contato com as religiões pastorais e filosofias do mundo ocidental, ocorrendo uma mistura. Foi durante esses séculos também que as crueldades políticas e sociais se tornaram comuns. Foi estimado que acima de sessenta por cento da população do Império Romano do primeiro século era de escravos. Com uma mistura de religiões ocorrendo, parece como se o gnosticismo tivesse seus primórdios nas tentativas de explicar as origens do mal e do sofrimento: tentativas de se dar sentido àqueles que estavam vivendo sob as pressões quase impossíveis daquela era. Emergiu uma visão geral do mundo, que começou a enfatizar um dualismo entre o mundo dos sentidos físicos e o mundo eterno do espiritual, o não-físico. Deve ser entendido que isto foi uma espécie de consenso da opinião mundial, e não de algum grupo nem de uma área geográfica. Esta idéia de dualismo, que encontrou pronta aceitação entre os povos sofrendores, desenvolveu-se de uma idéia muito simples para uma doutrina estabelecida, do segundo século depois de Cristo. O grau de desenvolvimento durante o primeiro século é de grande importância para o estudante do Novo Testamento. Por esta razão, os estudos recentes acentuaram a necessidade de se distinguir entre a doutrina no início de seu desenvolvimento e a doutrina final já desenvolvida. A maior parte da literatura do gnosticismo é preservada no Mandaísmo. Os documentos desse grupo remonta ao oitavo século e podem ser de bem pouco uso na comparação com os documentos do Novo Testamento. Os documentos de Qumran mostraram que muitos dos conceitos básicos mais simples eram conhecidos naquela comunidade pré-cristã. O quarto Evangelho parece ter estado familiarizado com algumas das idéias mais elementares do gnosticismo em suas formas nascentes ou incipientes. Pode-se também ver que algumas das epístolas de Paulo (especialmente a Epístola aos Colossenses e talvez Efésios) refletem quase que a mesma espécie de gnosticismo que João. A grande preocupação de João parece ser a de corrigir a ênfase gnóstica em desenvolvimento, sobre as coisas concernentes ao outro mundo, demonstrando o papel do Lógos na criação e na salvação, esta sendo feita através da encarnação do Lógos no Jesus histórico. O conhecimento de Deus não leva a uma fuga do mundo (17:15), mas leva a uma vida de serviço no mundo (13:1-20). É melhor concluir que algumas das idéias que definitivamente iriam formar uma parte integrante do gnosticismo existiam quando João escreveu. Falta completamente a evidência de que o gnosticismo era um conceito filosófico ou religião desenvolvida antes do final do primeiro século, ou que seja encontrado como desenvolvido em João.

A literatura **Hermética** foi sugerida como uma das influências havidas sobre o autor do quarto Evangelho. Embora seja reconhecido que essa literatura veio a existir somente no terceiro século, os conceitos nela contidos são ditos serem um tanto paralelos ao pensamento joanino. Essa literatura é uma compilação dos tratados religiosos, feita por certo Hermes Trismegisto de Alexandria. Como o fez Filo, essa literatura mostra uma grande quantidade de assimilação de muitos dos filósofos e religiões gregas. Embora existam algumas idéias e vocabulário paralelos ao quarto Evangelho, muitas das idéias básicas da **Hermética** estão ausentes em João. Os aspectos característicos de João não são encontrados nessa literatura. A afinidade entre João e a **Hermética** encontra-se, provavelmente, na ligação que cada uma dessas obras tem com a Septuaginta.

O Cristianismo Primitivo — Deve-se insistir que a abordagem do quarto Evangelho seja feita a partir do fundo histórico da comunidade cristã. Os quatro Evangelhos foram produzidos dentro do contexto da história cristã primitiva e não podem ser separados dela. Como concluímos que o autor do nosso quarto Evangelho foi uma testemunha ocular dos acontecimentos apresentados nele, deve haver alguma ligação entre esse escrito e outras literaturas cristãs. Já mostramos que os Sinópticos basicamente pressupõem e produzem uma tradição do ministério de nosso Senhor na Galiléia, enquanto João retrata o ministério na Judéia. Não há nenhum conflito entre as duas apresentações, embora a ênfase em João seja diferente. A ênfase em João encontra-se em sua preocupação de esclarecer a fé cristã para um tipo de comunidade diferente do da tradição sinóptica. O quadro de João é individualista, mas comunica o mesmo Jesus dos outros escritores cristãos. _

Já foi feita menção de possível ligação de João com os escritos de Paulo. Nem todos concordariam com E. F. Scott (**The Fourth Gospel, Its Purpose and Theology — O Quarto Evangelho, Seu Propósito e Teologia**, 1908), que escreveu que João ficou devendo tudo a Paulo. Contudo, por causa do ministério de Paulo em Éfeso, e em torno dela, no início dos anos cinquenta do primeiro século, esperar-se-ia alguma influência paulina sobre a comunidade efésia, que seria refletida na perspectiva teológica lá prevalecente. Pode ser observado que Paulo escreveu aos romanos logo após sua estadia em Éfeso e há uma ênfase paralela na Epístola aos Romanos e em João, sobre uma fé ativa e no amor de Deus. A Epístola de Paulo aos Colossenses, cidade localizada não muito longe de Éfeso, tem muito em comum com o Evangelho Segundo João. A cristologia da epístola de Paulo se aproxima do prólogo de João. A Epístola aos Efésios, de Paulo, também tem algumas idéias paralelas com as de João, em relação à unidade do povo de Deus em Jesus Cristo. Tanto Colossenses quanto Efésios usam o vocabulário da tensão cósmica que existe entre o mundo visível e o mundo invisível. Este vocabulário também é encontrado em João. Contudo, não se conclui nenhum elo direto entre João e Paulo. Ambos escreveram para uma comunidade que estava se debatendo com os problemas da vida e da morte. João não era um paulinista, mas ele conhecia o mesmo Jesus de Paulo. A teologia de João não é um desenvolvimento da teologia paulina; os dois representam aspectos diferentes, e, não obstante, semelhantes, da mesma teologia vigente naquela área da Ásia Menor. Cada um, Paulo e João, escreveu para propósitos específicos, e a ênfase de cada seria, naturalmente, diferente. Contudo, por causa do mesmo assunto — Jesus — haveria alguma ligação. João deve ser visto como um documento cristão autêntico, e, para se apreciar seu significado total, deve ser lido juntamente com outros documentos cristãos.

PROPÓSITO

É realmente afortunado o fato de que, diferentemente dos autores Sinópticos, o autor do quarto Evangelho tenha incluído uma declaração do propósito de seu Evangelho. Este propósito declarado encontra-se em João 20:31: "Estes, porém, estão escritos para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome." Mesmo com uma declaração direta como esta, foram escritos volumes acerca do propósito específico do autor. Um dos problemas que intrigam e complicam na interpretação é a variação textual com a palavra **creiais**. Três das mais antigas testemunhas do manuscrito grego (P⁶⁶, **Sinaiticus** e **Vaticanus**) e um importante manuscrito posterior (**Koridethi**) têm o presente do subjuntivo ("possais continuar (ou) continuem crendo"), enquanto a maioria dos manuscritos tem o subjuntivo aoristo ("possais começar a crer"). O tempo aoristo sugere que o quarto Evangelho foi evangelístico quanto ao propósito e dirigido a não-cristãos. O tempo presente sugere que o propósito foi fortalecer a fé daqueles que já criam. Seja qual for o tempo, João francamente declara que ele escreveu para mostrar que Jesus é o Cristo (palavra grega para "Messias"), o Filho de Deus. É interessante observar que, dos escritores do Novo Testamento, só João preserva o termo hebraico ou aramaico **Messias** (1:41; 4:25) e indica que **Cristo** traduz esta palavra.

O interesse do Livro dos Sinais (João 2-12) nos judeus é bem evidente. Isto pareceria indicar que o quarto Evangelho foi endereçado aos judeus. Do livro de Atos, vê-se que os primeiros missionários testemunharam primeiramente aos judeus e depois aos gentios, quando se iniciou um novo trabalho. Esses missionários procuravam provar, nas sinagogas, que Jesus era o Messias, o Ungido havia muito esperado. João prova, por **sinais**, que o Jesus histórico crucificado é o prometido de Deus através dos profetas, e que os judeus da diáspora não precisavam cometer o mesmo erro de seus compatriotas palestinos, recusando-se a crer. O verbo usado para "fé" (traduzido "crer") ocorre 99 vezes em João, sugerindo a necessidade de uma resposta ativa à mensagem de Jesus que Deus

deu. Certamente, um conhecimento do Velho Testamento é necessário para se entender inteiramente o quarto Evangelho, pois está pressuposto em toda parte. A mensagem aos judeus da diáspora poderia muito bem ser o propósito principal do livro.

Foi considerado que, por causa do uso, por João, do termo **judeus** (cerca de 68 vezes), o quarto Evangelho é uma polêmica contra os judeus. Deve ser observado que, quando João faz uso desta palavra, geralmente é com uma má conotação (5:15,16,18; 6:41; 7:1, etc). Contudo, observa-se que João não usa esta palavra neste sentido com referência à nação como um todo, mas, sim, quanto aos líderes da nação que rejeitaram Jesus e ocasionaram sua Crucificação. João geralmente emprega este termo para denotar aqueles que não crêem e que, conseqüentemente, são inimigos tanto de Jesus quanto de seus seguidores. Pareceria que a polêmica é mais contra a incredulidade do que contra os judeus, pois em toda parte, no quarto Evangelho, João mostra pessoas (judeus) respondendo ao chamado à fé. João realmente deseja, todavia, que seus leitores judeus não cometam o mesmo erro dos líderes judeus, rejeitando o Messias. A vida eterna depende da decisão de crer em Jesus como o Cristo.

Sugeriu-se, pela época de Clemente de Alexandria, que João escreveu para fornecer informação que não se encontrava nos Sinópticos. Esta idéia tem alguns defensores até hoje. Já vimos que João não conheceu necessariamente, nenhum dos documentos dos outros Evangelhos e que era bem independente deles. Foi mostrado que, basicamente, os Sinópticos precisam de João para esclarecer muito de suas pressuposições, e não o contrário. João pode permanecer sozinho na proclamação do ministério de Jesus. Achar esta idéia de completação ou suplementação dos Sinópticos como sendo o propósito do autor é ler o quarto Evangelho de maneira muito superficial.

De natureza mais séria é a conclusão de que João escreveu para combater o gnosticismo ou uma forma desta heresia. Este tipo de abordagem do propósito de João está geralmente ligado à datação do quarto Evangelho para o fim do primeiro século ou começo do segundo. Diz-se que João escreveu para combater uma forma específica do gnosticismo, denominada **docetismo** (de *doke/w* = parecer). Que isto foi um segmento desenvolvido do gnosticismo no segundo século está fora de contestação, e alguns críticos datam o quarto Evangelho o mais tardiamente possível, para encontrar esta doutrina desenvolvida dentro de seus conteúdos. Esta heresia ensinava que, por causa da diferença essencial entre o eterno e o temporal (o espiritual e o físico), Deus (o **Lógos** eterno) não poderia ter entrado fisicamente no mundo material. Jesus, portanto, não foi uma pessoa real; ele apenas "parecia" ter uma forma física.

Diz-se que João escreveu para provar a seus leitores que o Jesus histórico, de carne e sangue, de fato era o Cristo, o Lógos, o filho de Deus. No seu Evangelho, João mostra que Jesus exibiu muitos dos traços humanos básicos: fome, sede, cansaço, emoção e um corpo que podia sangrar quando ferido. Os estudiosos mais recentes estão mostrando, todavia, que o gnosticismo de João é aquele que nasceu no primeiro século e não vai além daqueles termos simples encontrados nos rolos do Mar Morto. É instrutivo o fato de que muitas das palavras básicas para os ensinamentos gnósticos não aparecem no quarto Evangelho (*gnwsij* , *pi/stij* , *sofi/a*)

Rudolf Bultmann (**Das Evangelium des Johannes — O Evangelho de João**, 1941) tentou mostrar que a chave para o propósito de João está no **mito do redentor** gnóstico de um **Lógos** que veio de Deus e que volta para Deus. Isto pode soar convincente no fato de que o quarto Evangelho realmente apresenta Jesus tendo vindo de Deus e, tendo realizado sua missão de salvação, volta para Deus. Contudo, a existência de tal mito em qualquer forma pré-cristã não foi definitivamente provada; o primeiro aparecimento de tal ensino é encontrado nos escritos dos cristãos heréticos do segundo século. A teoria de Bultmann, quanto ao propósito, está baseada em sua abordagem

filosófica geral no que concerne ao cristianismo, e não é de surpreender que ele encontre contatos entre esta forma de gnosticismo e João.

Por toda a sua popularidade nos círculos teológicos hoje, o gnosticismo deve ser posto de lado como o propósito do quarto Evangelho. O gnosticismo que conhecemos hoje é um sistema desenvolvido, que levou muitos anos. O segundo século viu a produção de algumas dessas idéias, que se desenvolviam, mas a nossa literatura para essa heresia é de uma data muito posterior, por volta de 700 d.C. Não há razão, todavia, para se supor que o gnosticismo não teve seu início nos dois séculos anteriores ao segundo século, pois essa heresia é uma religião sincretista colhida de várias idéias religiosas do mundo helênico. Alguns dos conceitos básicos que deviam definitivamente formar uma parte integrante do sistema existiam quando João escreveu. João possivelmente tomou conhecimento de algumas dessas idéias heréticas incipientes e escreveu alguma coisa contra elas. Mas dizer-se que este foi o propósito da escrita simplesmente não se encontra dentro do próprio Evangelho. Faltam coisas demais para se postular tal idéia.

Um propósito secundário para a escrita poderia ter sido em relação aos seguidores de João Batista. Ainda pela época do ministério de Paulo, em Éfeso, encontravam-se seguidores do Batista (At. 19:1-7). A literatura Pseudo-Clementina do início do terceiro século aparentemente afirma que naquela época os seguidores do Batista formavam uma das quatro seitas judaicas que se opunham ao cristianismo (**Recognitions**, (I, 54, 60). Pode-se achar no Evangelho de João o testemunho do Batista e sua posição subordinada a Jesus (1:8, 15, 19-34; 3:22-36; etc). Juntamente com este propósito negativo de se restringir as pretensões dos seguidores do Batista, contudo, está a apresentação positiva da importância do Batista na teologia cristã. Ele é visto como a testemunha ideal (1:7,29, 36) e amigo (3:29), que cumpriu a grande tarefa como precursor do Messias (3:30; 5:33-35). A existência de tal grupo de discípulos pode ter influenciado o material das cenas introdutórias do quarto Evangelho. É interessante que, de todos os Evangelhos, só João não relata o batismo de Jesus, embora isto esteja entendido nas palavras do Batista em 1:29-34.

O propósito declarado do autor deve ser mantido diante de nós para encontrarmos o propósito do quarto Evangelho. Deve ser reconhecido que os conceitos fundamentais encontrados em João são básicos para o e do cristianismo. O interesse de João é que seus leitores saibam, fora de dúvida, que o Jesus de Nazaré é de fato o Cristo (Messias), o Filho de Deus. É uma chamada a "vir e ver" (1:39) e à certeza (7:17). Este conhecimento produz salvação e assegura a pessoa acerca da vida eterna. Se a ênfase parece estar dirigida à comunidade judaica, isso estaria em consonância com os métodos da proclamação primitiva cristã do evangelho aos judeus primeiramente. Se existem elementos helênicos presentes no Evangelho, então está demonstrado que o autor escreveu aos judeus da diáspora. Que ele escreveu para confrontar os conceitos religiosos dessa época está fora de contestação. Mesmo com estes fatos em mente, o tom universal do Evangelho (3:16; 10:16; 12:32) é uma advertência contra uma identificação estrita dos receptores num sentido estreito e limitado. O propósito deve estar relacionado tanto com o evangelismo quanto com o movimento do discípulo até a maturidade. Isto sozinho parece cobrir adequadamente o propósito declarado de que "estes foram escritos para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome".

Já foi sugerido que João parece ter construído seu Evangelho em torno de **sinais** que Jesus fez. Aparentemente, escolheu um número limitado de milagres (20:30,31) para apresentar suas provas acerca do messiado de Jesus. O esboço a seguir está baseado nessa pressuposição. Será observado que dois milagres foram agrupados juntos (porque eles se seguem estreitamente, sem discurso interposto) e que a ressurreição é o **signal** supremo da natureza essencial de Jesus. O último milagre está incluído no epílogo.

O EVANGELHO SEGUNDO JOÃO — ESBOÇO

O PRÓLOGO (1:1-18)

- I — O Lógos em Sua Existência Eterna Absoluta (1:1)
- II — O Lógos em Relação à Criação (1:2-18)
 - 1. Os Fatos Essenciais (1:2-5)
 - 2. A Manifestação Histórica de Maneira Geral (1:6-13)
 - 3. A Encarnação Conforme Apreendida Pela Experiência Pessoal (1:14-18)
 - 1) A Substância do Testemunho Apostólico Pessoal (1:14)
 - 2) A Testemunha da Profecia — João (1:15)
 - 3) A Natureza da Revelação (1:16-18)
 - (1) Na Experiência dos Crentes (1:16)
 - (2) Em Relação à Lei (1:17)
 - (3) Em Sua Fonte Final (1:18)

O LIVRO DOS SINAIS (1:19-20:31)

- I — O **Primeiro** Sinal: Transformação da Água em Vinho em Caná
O Ensino: Jesus É o Cumpridor do Velho e o Doador do Novo (1:19-3:21)
 - 1. O Testemunho de João (1:19-34)
 - 2. O Testemunho dos Discípulos (1:35-51)
 - 3. O Testemunho do Sinal (2:1-3:36)
- II — O **Segundo** Sinal: A Cura do Filho do Régulo
O Ensino: Jesus Não É Limitado por Tempo ou Espaço (4:1-54)
- III — O **Terceiro** Sinal: Cura do Homem Paralítico
O Ensino: Unidade do Ser e Atividade do Pai e do Filho (5:1-47)
- IV — O **Quarto** Sinal: Alimentação das Multidões e Caminhada Sobre as Águas
O Ensino: Jesus É Salvador, Sustentador e Protetor da Vida (6:1-71)
- V — O **Quinto** Sinal: A Cura do Cego
O Ensino: Jesus É a Luz do Mundo (7:1-10:42)
- VI — O **Sexto** Sinal: A Ressurreição de Lázaro
O Ensino: Jesus É a Ressurreição e a Vida (11:1-12:50)
- VII — O **Sétimo** Sinal: Morte, Sepultamento e Ressurreição de Jesus
O Ensino: Jesus É Emanuel — Deus Conosco (13:1-20:31)

O EPÍLOGO (21:1-25)

- I — O Senhor e o Corpo de Discípulos (21:1-14)
- II — O Senhor e os Discípulos Como Indivíduos (21:15-23)
- III — Observações Conclusivas (21:24,25)

BIBLIOGRAFIA

- Barrett, C. K., **The Gospel According to John**, 1955.
- Bernard, J. H., **A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John**, 1928.
- Brown, Raymond E., **The Gospel According to John**, 1970.
- Bultmann, Rudolf, **Das Evangelium des Johannes**, 1941.
- Burney, CF., **The Aramaic Origin of the Fourth Gospel**, 1922.
- Dana, H. E., **The Ephesian Tradition**, 1940.
- Dodd, C. H., **Historical Tradition in the Fourth Gospel**, 1963.
- Dodd, C. H., **The Interpretation of the Fourth Gospel**, 1953.
- Gardner-Smith. Percy, **St. John and the Synoptic Gospels**, 1938.
- Holland, H. Scott, **The Fourth Gospel**, 1923.
- Hoskyns, E. C, **The Fourth Gospel**, 1940.
- Howard, W. F., **The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation**, 1955.
- Hull, William E., **John in the Broadman Commentary**, 1970.
- Hunter, A. M., **According to John; A New Look at the Fourth Gospel**, 1968.
- Kasemann, Ernst, **The Testament of Jesus**, 1968.
- LaSor, William S., **The Dead Sea Scrolls and the New Testament**, 1972.
- Lightfoot, R. H., **St. John's Gospel**, 1956.
- Macgregor, G. H. C, **The Fourth Gospel**, 1929.
- Martyn. J. L. **History and Theology in the Fourth Gospel**, 1968.
- Morris, Leon, **The Gospel According to John**, 1977.
- Nunn, H. P. V., **The Authorship of the Fourth Gospel**, 1952.
- Plummer, Alfred, **The Gospel According to St. John**, 1882.
- Robinson, John A. T., **Redating the New Testament**, 1976.

Sanday, William., **The Criticism of the Fourth Gospel**, 1905.

Sanders, J. N., **The Gospel According to St. John**, 1968.

Schnackenburg, Rudolf, **The Gospel According to St. John**, 1968.

Scott, E. F., **The Fourth Gospel**, 1906.

Stauffer, Ethelbert, **Jesus: Gestalt und Geschichte**, 1957.

Strachan, R. H., **The Fourth Gospel: Its Significance and Environment**, 1920.

Tasker, R. V. G., **The Gospel According to St. John**, 1960.

Temple, William, **Readings in St. John's Gospel**, 1940.

Westcott, B. F., **The Gospel According to St. John**, 1881.

8

ATOS DOS APÓSTOLOS

De todos os livros do Novo Testamento, o livro Atos dos Apóstolos (ou simplesmente Atos) ocupa uma posição singular. É o único que tenta apresentar uma narrativa histórica dos tempos imediatamente seguintes à ascensão de Jesus Cristo. Já foi ressaltado que esse livro é o segundo volume de uma obra de dois volumes de Lucas, o médico amado. O primeiro volume é um Evangelho, onde se encontra a história do fundador do movimento cristão. O segundo inicia-se onde o outro terminou. A informação encontrada nele não se encontra em nenhum outro livro do Novo Testamento. Alguma informação pode ser colhida das epístolas, acerca da igreja primitiva; mas, é somente quando colocamos essas epístolas dentro da estrutura de Atos que podemos reconstruir, até certo ponto, a história da igreja que emergia. Muita coisa do Novo Testamento só é entendível quando vista à luz do cenário histórico encontrado em Atos. Sem este livro, não teríamos quase nenhum registro dos acontecimentos ligados à expansão do cristianismo após a ressurreição e ascensão de Jesus. Atos forma uma ponte entre os Evangelhos e as Epístolas; o Evangelho prevê a igreja, e as Epístolas pressupõem a igreja. O livro de Atos foi escrito para descrever o surgimento e desenvolvimento da igreja. Atos, juntamente com as epístolas de Paulo, são nossas únicas fontes de estudo do cristianismo primitivo e, como tal, o valor do estudo do livro de Atos é evidente. Adolf Harnack (**The Acts of the Apostles — Os Atos dos Apóstolos**) disse que Atos foi colocado entre os Evangelhos, e as Epístolas, na ordem canônica atual.

Em Nossas Bíblias, este segundo volume escrito por Lucas é intitulado "Atos dos Apóstolos". Este título é encontrado nos manuscritos do quarto século (**Codex Vaticanus** e **Codex Sinaiticus**). O Cânon Muratoriano (cerca de 170 d.C.) afirma que "os Atos de todos os apóstolos foram escritos em um livro". Irineu, por volta de 190 d.C, foi o primeiro a usar o título simples de "Atos dos Apóstolos". Provavelmente, este segundo volume de Lucas não tinha um título, assim como o primeiro volume. Os títulos foram acrescentados posteriormente, para distinguir esses escritos dos outros escritos do Novo Testamento e para dar alguma idéia quanto ao conteúdo de cada um. Contudo, há de se ver que esse título é enganoso. Esse livro não pretende ser obra dos apóstolos; é a história do crescimento do movimento cristão, conforme visto e entendido por uma pessoa que estava grandemente interessada em seu desenvolvimento histórico.

Conforme foi sugerido acima, no capítulo sobre o terceiro Evangelho, um estudo de Atos, necessariamente, está ligado a um estudo do Evangelho de Lucas. Que o mesmo autor escreveu os dois livros, é largamente reconhecido. No início de cada volume, o autor endereça cada um deles à mesma pessoa, Teófilo (Luc. 1:1-4; At. 1:1). No prefácio de Atos, o autor indica que escreveu um volume anterior, acerca da vida de Jesus Cristo. Juntamente com a semelhança de estilo e vocabulário, em toda parte evidente, numa comparação dos dois livros, um exame da parte final do Evangelho e do início de Atos mostrará como o autor habilmente entrelaçou os materiais para provar que um acompanha o outro.

Estudantes do Novo Testamento, contudo, sentem que a relação entre os dois volumes é mais profunda do que o fato de os dois terem sido escritos pela mesma pessoa. É, de maneira geral, reconhecido que os dois livros formam volumes conexos, de uma única obra, sobre a história primitiva do cristianismo: seus primórdios e desenvolvimento. O primeiro volume relata os primórdios, e o segundo conta acerca do surgimento e desenvolvimento da igreja. Juntos, os dois relatam os dois estágios do cristianismo, conforme apresentado em Lucas 24:46,47: um cumprido na

vida de Jesus (o Evangelho) e o outro na missão da igreja (Atos). O Evangelho (primeiro volume) relata o que "Jesus começou a fazer e ensinar" (At. 1:1), e Atos (segundo volume) descreve o desenvolvimento lógico dos elementos básicos nesse ministério, que se iniciava.

AUTORIA

Evidência remota do segundo século indica que Lucas, "o médico amado", foi o autor dos dois volumes dirigidos a Teófilo. **O Prólogo Anti-Marcionita ao Evangelho de Lucas**, escrito por volta de 160-180 d.C, afirma que Lucas, o médico e companheiro de Paulo, escreveu o Evangelho e "os Atos dos Apóstolos". Por volta da mesma época, o **Fragmento Muratoriano** foi escrito (170-180). Depois de afirmar que Lucas escreveu o Evangelho em um volume, o **Fragmento** diz que "os Atos de todos os apóstolos" foram escritos em outro volume, pelo mesmo autor, Lucas, para o "excelentíssimo Teófilo". Irineu (cerca de 185 d.C.) e Clemente de Alexandria (cerca de 190 d.C.) explicitamente indicam que Lucas escreveu Atos. Por referência, Tertuliano e Orígenes (ambos do final do segundo e início do terceiro séculos) indiretamente sustentam que Lucas é o autor. Eusébio (325 d.C), mui definidamente, afirma que Lucas escreveu o terceiro Evangelho e Atos. Por volta do quarto século, havia pouca dúvida acerca da autoria de Lucas.

Pelo fato de o autor ser designado, desde os tempos mais remotos, como sendo Lucas, "o médico amado" de Colossenses 4:14, houve tentativas de se provar que sua profissão poderia ser claramente discernível através de seu vocabulário. William K. Hobart (**The Medical Language of St. Luke — A Linguagem Médica de São Lucas**, 1882), após uma comparação dos escritos de Lucas com os de quatro médicos proeminentes do mundo antigo (Hipócrates, Galênio, Discórides e Are-teu), concluiu que o material dos dois volumes só poderia ter vindo da mão de um médico. Hobart concluiu que o autor se inclinou para o uso de termos médicos, em contraste com os outros autores do Novo Testamento, fazendo uso de termos e locuções que um médico provavelmente usaria, devido ao treinamento e hábito. Embora esta obra de Hobart tenha sido inteiramente criticada como desprovida de um elemento básico de pesquisa (ele não demonstrou que outros escritores não-médicos não empregaram as mesmas locuções e termos), a evidência cumulativa como um todo dá apoio ao pensamento de que o autor era realmente um médico; pelo menos, não foi provado que ele não era um médico.

Novamente deve-se dizer que o nome do autor não aparece no Evangelho nem em Atos. Se o autor foi um companheiro de viagem de Paulo, conforme indicado pelas primeiras testemunhas da igreja, então deveria haver, dentro destes livros, algo que desse algum apoio a esta idéia. Quando se lê Atos 16:10, é impressionante que o uso do pronome da primeira pessoa do plural começa a aparecer nas narrativas de viagens. Há várias passagens como esta, e estas são referidas como as seções que contêm o pronome "nós" (16:10-17; 20:5-21:18; 27:1-28:16). Estas seções indicariam que o autor foi igualmente uma testemunha ocular desses acontecimentos e companheiro de Paulo nessas ocasiões. O autor dos dois livros foi cuidadoso em indicar que houve coisas das quais ele não foi testemunha e que extraiu de várias fontes para apresentar essa informação (Luc. 1:1-4). Seria improvável que alguém, que foi tão cuidadoso em apontar suas fontes, deixasse de eliminar ou mudar os pronomes da primeira para a terceira pessoa. De algumas das experiências contidas em Atos, ele realmente foi participante; para esses eventos ele usou a primeira pessoa. Segundo Atos, o autor não estava presente com Paulo em Corinto ou Éfeso, e as cartas de Paulo a essas cidades não fazem nenhuma referência a Lucas. E dificilmente concebível que um escritor posterior incorporasse um "diário" de mais alguma pessoa e deixasse de mudar os pronomes. O vocabulário e estilo das seções que empregam "nós" são demasiadamente semelhantes às seções de Lucas-Atos que empregam o pronome "eles", para não serem da mesma mão; a mesma pessoa colocou os dois volumes inteiros na forma final.

E, contudo, o nome Lucas não aparece em Atos. É somente pela eliminação de possíveis companheiros de Paulo que um nome pode ser dado ao autor das seções que empregam o pronome "nós". Vê-se em Atos que o autor esteve com Paulo na viagem a Roma (27:1-28:16). De Roma, Paulo escreveu as Epístolas da Prisão (Efésios, Filipenses, Colossenses, Filemom). Nestas, alguma informação acerca dos companheiros de Paulo pode ser encontrada. Aristarco, Marcos, Timóteo, Tíquico, Epafras, Epafrodito, Demas, Jesus, chamado Justo, e Lucas são mencionados como estando com Paulo durante parte ou todo o tempo de seu encarceramento lá. Pelo fato de Aristarco (At. 19:29; 20:4; 27:2), Marcos (12:12; 15:37,39), Timóteo (16:1; 17:14; etc.) e Tíquico (20:4) serem todos mencionados na terceira pessoa, eles podem ser excluídos de consideração. Epafras (Col. 1:7,8) e Epafrodito (Fil. 2:25, 4:18) não acompanharam Paulo na viagem a Roma. Demas (Col. 4:14) mais tarde abandonou Paulo (II Tim. 4:10), e é duvidoso que ele fosse depois escrever acerca do ministério de Paulo. Jesus, chamado Justo (Col. 4:11), não é mencionado em nenhuma outra parte no Novo Testamento, e a tradição remota da igreja acerca dele é completamente omissa. Lucas (Col. 4:14) é o único dos companheiros conhecidos de Paulo que resta, e a tradição remota da igreja aponta para ele. Acrescente-se a esta tendência o uso dos termos médicos e que Lucas é chamado de médico (Col. 4:14). Esta evidência cumulativa é tamanha que se pode dizer, com certa segurança, que Lucas realmente escreveu o livro de Atos em sua forma final.

DATA

O tempo da escrita de Atos é um dos problemas mais discutidos no meio erudito do Novo Testamento hoje em dia. Estudiosos competentes argumentaram seriamente em favor de datas, que vão desde cerca de 60 d.C. até a metade do segundo século. Duas coisas, entretanto, são evidentes: Atos foi escrito depois do Evangelho de Lucas e subsequente aos eventos de Atos 28. O tempo da estadia de dois anos de Paulo na prisão romana (At. 28:30) é, necessariamente, o **terminus ad quo** (fator determinante) a data mais antiga possível.

Até o surgimento da crítica histórica, era geralmente aceito que Atos foi escrito antes do primeiro julgamento de Paulo perante Nero. Embora ainda haja discussão acerca da época exata do encarceramento de Paulo em Roma, conforme visto em Atos, a maioria dos estudiosos colocaria o fim dos dois anos dentro do período de 59-62 d.C. O fator determinante na datação deste período é a revocação de Félix para Roma e a chegada de Festo como procurador da Palestina. Os historiadores romanos e Josefo não são claros acerca da queda de Félix e Palas (irmão de Félix). Palas serviu de instrumento para adotar Nero na família imperial de Cláudio. Conseqüentemente, Nero era devedor a Palas por ter-se tornado imperador, e Nero não gostava de ser devedor a ninguém. Palas foi o chefe do tesouro romano sob Cláudio e Nero. Embora Suetônio e Tácito tragam confusão neste ponto, parece que Palas foi desacreditado e removido do ofício em 55 d.C. Josefo (**Antigüidades**, xx, 8,9) escreveu que Félix fora convocado a Roma, mas foi salvo da ruína completa pela intervenção de seu irmão. Contudo, embora Palas não mais fosse o chefe do tesouro romano, ele ainda mantinha grande influência em Roma. Não se segue, necessariamente, então, que Félix teve que ser resgatado antes da remoção de seu irmão, conforme alguns críticos exigiriam. Do número de eventos que Lucas registra como acontecendo desde a época de Atos 18:12 (a ascensão de Gálio à procuradoria em Corinto em 51-52 d.C.) até a chegada de Festo a Cesaréia (At. 25:1), pareceria, necessariamente, que Palas salvou seu irmão da desgraça após 55 d.C. A data mais provável para a chegada de Festo a Cesaréia é cerca de 57 d.C. Isto colocaria a viagem de Paulo a Roma no inverno de 57-58. Os dois anos de Atos 28:30 incidiriam, então, entre 58-60, dando algum tempo para as correções do calendário. Isto também daria algum tempo para os eventos aludidos nas epístolas pastorais de Paulo antes de sua segunda prisão e subsequente morte, após o ano do incêndio, em Roma, de julho de 64.

Um crescente número de estudiosos está mudando para a posição de que Atos foi escrito

durante este primeiro encarceramento em Roma. F. F. Bruce (**The Acts of the Apostles**, p. 10-14) relaciona sete considerações para se aceitar esta época como sendo a da escrita de Atos. **Primeira:** Atos revela pouco conhecimento acerca das cartas de Paulo. Pareceria inconcebível um historiador omitir a oportunidade de dizer alguma coisa acerca do local, propósito e destinação de cartas que estavam sendo colecionadas e distribuídas entre as igrejas na última parte do primeiro século. **Segunda:** A maneira abrupta de encerrar pode ser melhor explicada pelo fato de Atos ter sido escrito antes do aparecimento de Paulo perante Nero. Não é natural um livro ser terminado desta maneira, se o autor sabia que Paulo havia sido solto. **Terceira:** Em nenhuma parte o autor insinua acerca da morte de Paulo. Atos termina com uma nota demasiadamente confiante. Certamente o autor, em algum lugar, teria traído a si próprio se soubesse da morte de Paulo. **Quarta:** A reação geral das autoridades romanas ao cristianismo torna difícil de se crer que a perseguição neroniana havia iniciado. Em toda parte os oficiais romanos haviam declarado os cristãos inocentes das acusações trazidas contra eles. A perseguição por decreto governamental ainda não havia começado. **Quinta:** Não existe nenhuma insinuação, em Atos, de que a Guerra Judaico-Romana (66-70 d.C.) já se havia iniciado, ou, conseqüentemente, de que Jerusalém havia sido destruída (70 d.C.). Certamente, este acontecimento de máxima importância para o judaísmo teria sido mencionado se já tivesse ocorrido. Pareceria que um autor cristão teria sido incapaz de impedir-se a si mesmo de escrever acerca do cumprimento das profecias de Jesus. **Sexta:** Em Atos, coisas que eram de importância nas relações judaico-cristãs antes da queda de Jerusalém e de pouca importância após sua queda são discutidas. A isto pode-se acrescentar que o conhecimento da morte de Tiago, o irmão do Senhor, nas mãos do sumo sacerdote, em 62 d.C., não é indicado. **Sétima:** A teologia de Atos parece ser primitiva tanto na concepção quanto na terminologia.

Destas sete considerações, somente três (a segunda, a terceira e a quarta) são relevantes para a datação de Atos antes da soltura de Paulo da prisão. Os outros argumentos poderiam também ser usados para qualquer época anterior à queda de Jerusalém. Pode-se ver que o encerramento abrupto de Atos com Paulo na prisão não é mais abrupto que a maneira pela qual o autor encerra a discussão acerca dos outros apóstolos, especialmente de Pedro (At. 12:17; 15:11). Não se ouve acerca de nenhum dos apóstolos após Atos 15 (Tiago, o irmão de Jesus, é mencionado posteriormente, mas só de maneira incidental, e ele não era um apóstolo). Não foi o propósito de Lucas apresentar uma narrativa biográfica de nenhum dos discípulos de Jesus; eles entravam na história do propósito de Lucas somente quando contribuíam para esse propósito.

Dois outros pontos são difíceis, contudo, não, insuperáveis. Estes têm a ver com o fato de que Atos nada sabe acerca da morte de Paulo nem parece ter conhecimento acerca da perseguição oficial do governo. É universalmente aceito que Paulo de fato morreu nas mãos de Nero. O que não está manifestamente claro é a época de sua morte. Será que Paulo foi solto da prisão e posteriormente preso outra vez, sofrendo martírio, ou será que ele nunca obteve liberdade após o encerramento de Atos? Alguns argumentaram que este último caso é o real. Lucas escreveu, dizem estes críticos, esperando que Paulo fosse solto, mas isto não ocorreu. Paulo realmente apareceu perante Nero e foi achado culpado de acusações suficientes para ocasionarem sua morte. Esta seria uma explicação para o livro terminar da maneira como termina; foi escrito como uma defesa, para Paulo, em seu julgamento perante Nero. Alguns críticos sugeriram que Teófilo foi o conselho de defesa de Paulo. Há bem pouca evidência para se recomendar esta última afirmação como sendo o caso real. Os dois volumes são demasiadamente extensos e não é apresentado bastante material, para este tipo de defesa, relacionando-se diretamente à situação de Paulo.

Este argumento, todavia, levanta mais problemas do que os que estão resolvidos. O otimismo do capítulo 28 não pode ser negligenciado. Há também a tradição da igreja primitiva de que Paulo de fato foi libertado. Se se aceita que Paulo é o autor das Epístolas Pastorais, então ele teve que ser solto

da prisão, para se explicar as referências históricas nas Pastorais que não podem ser correlacionadas com Atos. Clemente de Roma (nos cinco últimos anos do primeiro século) escreveu que Paulo foi posto em liberdade e pregou "para as extremidades do Ocidente" (I Clemente 5:7). Tendo sido escritas em Roma, estas, para um romano, só podem significar Espanha. Depois, Paulo foi feito outra vez prisioneiro e morreu nas mãos do imperador romano, Nero. O Fragmento Muratoriano também se refere ao fato de Paulo ter feito uma viagem evangelística à Espanha e depois ter sofrido martírio em Roma. Esta informação é apoiada pelos dados históricos apresentados nas Pastorais. Deve ser observado que nenhum destes dados pode ser harmonizado com os de Atos; eles poderiam ocorrer somente em alguma época subsequente ao término de Atos. Se, de fato, Paulo foi solto da prisão por volta de 60 d.C. e morto durante ou após o incêndio de Roma (64 d.C.), haveria tempo amplo para os eventos contidos nas Pastorais.

Frank Stagg (**O Livro de Atos**) sugeriu que Lucas encerra Atos da maneira como o faz porque ele alcançou seu propósito de escrever a obra de dois volumes. Portanto, a soltura de Paulo da prisão (embora Lucas soubesse que ela havia acontecido) foi sem importância para o argumento. Terminar com uma nota de otimismo acerca do futuro do movimento cristão foi algo mais ao propósito de Lucas. Lucas teria sabido acerca da soltura de Paulo, seu ulterior ministério, reaprisionamento e morte (II Tim. 4:11). Mas seu propósito não foi apresentar um esboço biográfico de Paulo; foi traçar a história do poder do evangelho em sua superação de todas as barreiras que separaram o homem do homem e de Deus (At. 28:31).

O encerramento com uma nota otimista indicaria que a justiça romana, em toda parte, achava o cristianismo inocente de todas as acusações. Os excessos insanos de Nero eram bem conhecidos no mundo romano, e Atos poderia ter sido escrito logo após a morte de Nero (68 d.C.), para mostrar quão sadiamente os oficiais romanos tratavam o cristianismo antes de Nero ter transferido a culpa de ter queimado Roma de si mesmo para os cristãos (Tácito, **Annales**, xv, 44). Isto explicaria a razão para a ausência de se observar perseguição "governamental oficial". Na época da escrita, Roma estava em guerra com a nação judaica (66-70 d.C.). Lucas é enfático ao mostrar que, assim como o inimigo do governo romano era o grupo dos obstinados líderes judeus, o inimigo real do cristianismo era a religião fanática do judaísmo. Talvez, com a morte de Nero, a perseguição neroniana tinha já começado a parar ou perder sua força. A esta altura, o cristianismo estava quase completamente separado do judaísmo. Nos últimos anos da Guerra Judaico-Romana, os judeus cristãos já se haviam afastado do fanatismo mostrado na luta. O Senhor dos cristãos havia predito tal luta e advertiu seus seguidores a escaparem de tais ações (Mar. 13; Luc. 21). O cristianismo não mais era uma seita dentro da religião dos judeus.

Por vários anos havia-se suposto que Lucas dependeu do historiador e apologista judeu Josefo, que escreveu na última década do primeiro século. Foi dito que Lucas tomou emprestado material acerca dos eventos na Palestina para os anos precedentes à Guerra Judaico-Romana. Por esta e outras razões, a data para Lucas-Atos foi colocada no segundo século. Foi mantido que Lucas dependeu de Josefo para informação sobre Lisânias (Luc. 3:1), Teudas (At. 5:36) e o "egípcio" (At. 21:38), (vide **The Antiquities of the Jews — As Antiguidades dos Judeus**, XX, 5,1,2). Ao se ler Josefo, todavia, pode-se observar divergências entre as duas narrativas. Pareceria improvável que um escritor fosse ler a vasta quantidade de material de **As Antiguidades**, escolher somente alguns itens e depois ler erroneamente a informação! Uma datação para após 95 d.C., devido à dependência de Josefo, não mais é sustentável, e tampouco pode ser substantiada. Deve-se observar também que Lucas não menciona as cartas de Paulo em Atos. Certamente isto teria sido feito por causa da crescente importância ligada a elas pelo final do primeiro século. Teria sido uma oportunidade boa demais para um autor perder, a de não dizer alguma coisa acerca do local e ocasião da composição delas, e especialmente se ele pretendia ser um companheiro de Paulo. A única explicação para a

ausência de referência ao **corpus** paulino é que o autor estava de fato em contato direto com o escritor delas.

É inescapável o fato de que a data da escrita de Atos está ligada com a do Evangelho de Lucas. Já foi mostrado que Lucas-Atos é uma obra de dois volumes sobre as origens do cristianismo. Os dois prefácios indicam que o Evangelho foi escrito antes de Atos. Foi estabelecido que Lucas usou Marcos como uma de suas fontes para escrever o Evangelho e, portanto, teve que ser escrito depois de Marcos. Foi sugerido, no Capítulo VI, que Marcos foi escrito em certo momento após o início da perseguição neroniana. Se Marcos escreveu de Roma e baseou seu Evangelho no testemunho de Pedro, então isso teve que ser após a morte de Paulo, já que Paulo, em nenhum lugar, em suas cartas, alude ao fato de Pedro ter estado em Roma. Por causa disso, é sugerido que uma data para a composição do terceiro Evangelho deve ser colocada ao fim da Guerra Judaico-Romana (66-70 d.C), e Atos foi, portanto, escrito antes da destruição de Jerusalém.

FONTES

Tendo-se determinado que Lucas, o médico amado, escreveu Lucas-Atos pelo fim da Guerra Judaico-Romana, naturalmente segue-se que muita parte do material contido em Atos é de um relato de testemunha ocular. Foi mostrado que Lucas era um companheiro de viagem de Paulo e participou de muitos dos eventos registrados. As seções de Atos que empregam o pronome "nós" (16:10-17; 20:5-15; 21:1-18; 27:1-28:16) indicam que Lucas escreveu a partir de conhecimento pessoal. Porque ele era um companheiro de viagem de Paulo, a informação para essas lacunas entre as seções com o pronome "nós" poderia ter sido fornecida pelo próprio Paulo ou por outros que estavam na companhia de Paulo. Contudo, para a maior parte dos quinze primeiros capítulos, Lucas teve que depender de outras fontes, para sua informação (como ele fez para toda a informação contida no terceiro Evangelho).

Já indicamos, no capítulo sobre o terceiro Evangelho, que Lucas dependeu de ambas as fontes, oral e escrita, para aquela composição (cf. Luc. 1:1-4). Não há nenhuma razão válida para se excluir o possível uso de fontes orais e escritas para seu segundo volume igualmente. De fato, um estudo de Atos leva a se concluir que Lucas realmente consultou outras fontes para a informação acerca dos eventos dos quais ele não participou. Se essa informação foi oral ou escrita, não foi completamente determinado pelos estudiosos do Novo Testamento.

No material que se relaciona a Paulo, não há nenhuma razão para se supor que um documento escrito está por trás dessa narrativa, a não ser que ele fosse uma espécie de "diário de viagem", guardado pelo próprio autor. Depois de Lucas 16, Lucas esteve presente em muita parte do que foi reportado. Também, ele teve acesso a informações das quais não foi uma testemunha pessoal, por ter posteriormente estado com Paulo por longos períodos de tempo. Ele estava bem familiarizado com Silas, Tito, Timóteo, Marcos e outros companheiros de Paulo. De algum deles, ou de todos, Lucas poderia ter colhido informações acerca da conversão de Paulo (At. 9:1-31) e seu trabalho subsequente (At. 11:19-30; 12:25-16:9) antes da chamada "segunda viagem missionária". Portanto, para uma considerável parte do segundo volume, as únicas fontes requeridas por Lucas foram suas próprias experiências na companhia de Paulo (e talvez registradas num diário), e as informações que ele teve a oportunidade de obter do próprio Paulo ou de outros companheiros.

Para o material dos capítulos 1:1-6:7; 8:4-40; 9:32-11:18; 12:1-24, Lucas não foi uma testemunha pessoal, e tampouco o foi Paulo. Provavelmente, a maior parte desta informação foi colhida oralmente, mas não podem ser excluídos de consideração documentos escritos. Lucas realmente diz, em seu prefácio ao terceiro Evangelho, que muitos haviam empreendido a tarefa de

escrever uma narrativa das coisas que haviam ocorrido em sua época. Isto poderia incluir, juntamente com o ministério de Jesus, uma narrativa dos primeiros anos da igreja em Jerusalém. O certo sobre Lucas 1:1-4 é que o autor declarou seu propósito de confiar em informação de primeira mão, ou seja, relatos de testemunha ocular. Para o Evangelho de Lucas, concluiu-se que o autor usou pelo menos dois documentos escritos (Marcos e "Q") e possivelmente mais. Isto não é tão facilmente discernível para Atos. Quanto ao Evangelho, existem outros dois Evangelhos Sinópticos para auxiliar na identificação das fontes. Para Atos, não existe nenhuma outra narrativa escrita conhecida do primeiro século acerca do movimento cristão primitivo. Outras informações que existam devem ser recolhidas de outros livros do Novo Testamento, principalmente das cartas de Paulo. Para o período desde a ascensão de Jesus até a época da primeira carta de Paulo, simplesmente não há nada existente para se comparar com Atos. Contudo, é certo o fato de que Lucas não utilizou as cartas de Paulo como fonte para sua informação.

Todavia, Lucas teve ampla oportunidade de ter contato pessoal com aqueles que participaram da vida do grupo cristão primitivo. Pouca dúvida pode haver acerca da ligação de Lucas com Marcos (II Tim. 4:11). Há a forte possibilidade de que Lucas conheceu Marcos e Barnabé em Antioquia da Síria. Está claro que Lucas usou o Evangelho de Marcos como base para o terceiro Evangelho. Atos 12:12 indica que a casa de Marcos fora o local de reunião para os cristãos antes do Pentecostes. Marcos, portanto, poderia ter sido uma das fontes de Lucas para informações acerca da vida inicial da igreja, bem como para a vida de Cristo. Outros que poderiam ter fornecido informações foram Mnáson (At. 21:16) e Felipe, um dos sete (At. 21:8-14), e Tiago, o meio irmão de Jesus, ainda estava em Jerusalém quando Paulo e Lucas chegaram lá (At. 21:18). Com base em Gálatas 2:11, é até mesmo possível que Lucas tenha encontrado Pedro em Antioquia. Durante o tempo do aprisionamento de Paulo em Cesaréia (pelo menos dois anos) houve bastante tempo para Lucas contactar com muitas das testemunhas oculares dos acontecimentos destes primeiros anos.

Enquanto está evidente que Lucas teve oportunidade de colher informações, não é tão evidente que as informações já estavam na forma escrita quando ele as colheu. Contudo, como o judeu palestino falava o aramaico, deve ser dito que os primeiros testemunhos na Palestina tiveram que ser em aramaico. Isto não quer dizer que os primeiros **documentos escritos** estavam nessa língua, e tampouco se pode excluir essa possibilidade. Charles C. Torrey (**The Composition and Date of Acts — A Composição e Data de Atos**, 1916) tentou mostrar que Atos 1-15 é uma tradução grega de um documento aramaico. Estudiosos mais recentes, que têm experiência em línguas semíticas, contudo, desacreditam grandemente esta conclusão (Matthew Black, **An Aramaic Approach to the Gospels and Acts — Uma Aproximação aos Evangelhos e a Atos**, Baseada no Aramaico, 1954); contudo, eles indicam que as tradições destes capítulos (sejam na forma escrita ou oral) circularam primeiramente em aramaico. Quanto a isto, pouca dúvida pode haver. Não foi substanciado, todavia, que Lucas traduziu de um documento aramaico.

Existem, em Atos, certos blocos de material identificáveis. Estes são geralmente aceitos como segue: 1:1-6:7; 6:8-8:3; 8:4-40; 9:1-31; 9:32-11:18; 11:19-30; 12:1-24; 12:25-16:9; 16:10-28:31. Dentro destes grupos existem blocos menores, que poderiam, provavelmente, pertencer à mesma tradição (por exemplo: 1:1-26; 2:1-47; 3:1-4:31; 4:32-5:11; 5:12-42; 6:1-7). Estes que estão assim divididos demonstram materiais que poderiam, possivelmente, ser da mesma fonte. A primeira seção ocorre em Jerusalém e sob o testemunho de alguma pessoa ou pessoas outras que não Paulo ou Lucas. O material para 6:8-8:3 poderia, possivelmente, ter sido testemunhado pelo próprio Paulo (ver 7:58-8:3). A passagem de 8:4-40 poderia ter vindo de Filipe (21:8-14). Atos 9:1-31 conta a história da conversão de Paulo como se vindo de uma testemunha ocular. A história do trabalho de Pedro, em 9:32-11:18 é outro bloco de informações para o qual Lucas dependeu de uma fonte não identificada, talvez o próprio Pedro. Após 11:19, a principal testemunha de Lucas foi o próprio Paulo e outros de

seus companheiros de viagem. A possível exceção seria 12:1-24, acerca das mortes de Tiago (filho de Zebedeu) e Herodes Agripa I. Se, conforme afirma a tradição, Lucas era nativo de Antioquia, então muito da informação de 11:19 até o final de Atos é relato de primeira mão. Estes blocos de material foram largamente denominados (com alguma variação) a Fonte de Jerusalém, Fonte de Cesaréia, Fonte Paulina, Fonte Petrina, Fonte de Antioquia e a Fonte de Lucas. Alguns também encontram uma Fonte Efésia em Atos 19.

Embora tenha sido dada alguma atenção às tarefas de identificação de fontes e atribuição de nomes a estas, através da disciplina denominada Crítica da Forma, quase o máximo que se pode determinar em Atos é que Lucas teve ampla oportunidade de visitar os lugares onde os eventos ocorreram e conversar com aqueles que participaram nesses eventos. Ir além desta conclusão é ir além da evidência disponível. O contato pessoal do autor com testemunhas oculares torna a questão das fontes de menos importância.

Os discursos contidos em Atos sofreram considerável ataque quanto à sua confiabilidade histórica. Os discursos compreendem cerca de um terço do volume da Atos (seis por Pedro, um por Estevão, um por Tiago, sete por Paulo, e vários discursos mais curtos por outros indivíduos). Principalmente através da influência da Crítica da Forma de Martin Dibelius, alega-se que os discursos contidos em Atos são, em grande parte, invenções do autor e têm pouco valor histórico. Baseados em sua interpretação da historiografia antiga, estes críticos diriam que o autor escreveu o que ele "pensou" que o orador iria dizer sob as circunstâncias dadas. Em muitos casos, diz-se, o discurso é completamente independente da narrativa (por exemplo, o discurso de Paulo em Atenas, em Atos 17:22-31).

A pesquisa moderna da historiografia antiga, contudo, está mostrando que os historiadores antigos estavam realmente preocupados com o relato fiel dos eventos e discursos reais. Se houve alguns escritos que foram invenções de um autor, não era prática aceita entre os historiadores bem conhecidos. Todavia, que alguns escritores realmente embelezaram as palavras do orador está fora de contestação. Esta prática não foi vista com bons olhos, em nenhuma parte, pelo historiador estabelecido. Tucídides (quinto século antes de Cristo) escreveu:

Com referência aos discursos contidos nesta história, alguns foram pronunciados antes de a guerra iniciar-se, outros enquanto ela prosseguia; foi difícil registrar as palavras exatas faladas, em ambos os casos, onde eu mesmo estava presente e onde eu usei os relatos de outros. Mas usei uma linguagem de acordo com o que eu achava que os falantes, em cada caso, seriam mais prováveis de dizer, aderindo tão estreitamente quanto possível ao sentido geral do que realmente foi falado (Tucídides, 1. 22).

Políbio (segundo século antes de Cristo), freqüente e explicitamente condenou a livre invenção de discursos pelos historiadores, colocando composições retóricas nas bocas de seus personagens (Políbio, XII, 25, i). Disto, pode-se ver que o objetivo do historiador antigo era tão preciso quanto possível no registro de discursos. Enquanto as mesmíssimas palavras (**ipsissima verba**), em muitos casos, seriam impossíveis (ou mesmo desejáveis), o pensamento básico para a ocasião e circunstâncias é que merece confiança. Tanto quanto possível, as palavras do orador são registradas; quando isso não foi possível, o sentido do que foi dito é preservado.

Felizmente, é possível testar-se a fidelidade de Lucas em seu registro dos discursos. Quando o terceiro Evangelho é comparado com o segundo (uma das fontes de Lucas), pode-se ver que Lucas faz alguma reorganização e reformulação das palavras dos discursos de Jesus. Contudo, Lucas não é infiel em sua reprodução do significado essencial deles. Por esta mesma razão de fidelidade, ao

utilizar Marcos, Lucas deve ser preferido sobre Mateus, ao utilizar a fonte denominada "Q". Conclui-se, uma vez que Lucas provou ser fiel onde suas fontes podem ser controladas (uma comparação dos Sinópticos), que deveríamos pressupor o mesmo grau de fidelidade onde suas fontes não estão mais disponíveis para comparação. Os discursos contidos em Atos realmente se encomendam à situação em que Lucas os registra, preservando a significação básica do falante, bem como a teologia primitiva. Pode-se observar que realmente se acha nos discursos o pior de Lucas, gramaticalmente falando. Isto é devido à sua fiel aderência, tanto quanto possível, às palavras do falante (algumas em tradução do aramaico) ou a suas fontes. Pode-se ver também que a cristologia dos discursos é de um tipo primitivo. A partir disto, conclui-se que, se Atos fosse uma redação do fim ou do princípio do segundo século, então houve pouco desenvolvimento teológico durante os últimos quarenta anos do primeiro século. A formulação do prefácio ao terceiro Evangelho é tal, que Lucas ressalta a importância da precisão histórica em seu relato, incluindo os discursos. Consequentemente, é certo concluir-se que, com o que temos em Atos e nas epístolas paulinas, os discursos de Atos realmente reproduzem fielmente a ocasião real.

PROPÓSITO

É bom que Lucas tenha incluído no prefácio do primeiro volume o propósito de sua obra (Luc. 1:1-4). A oração introdutória de Atos fala do "primeiro tratado" como uma narrativa "de tudo o que Jesus começou não só a fazer, mas a ensinar". Logicamente, esta oração significa que a história que se segue é uma continuação da obra de Jesus. Implica que, embora Jesus tenha subido para o Pai, ele ainda prossegue sua obra e ensino, os quais iniciou em sua encarnação. Será visto que no Evangelho de Lucas Jesus Cristo foi encarnado para fazer a obra da salvação; em Atos, Jesus Cristo vive e opera através de seu povo redimido, a Igreja, para trazer todas as pessoas a si.

As palavras do prefácio ao terceiro Evangelho acerca do propósito da escrita devem aplicar-se também a Atos. O primeiro volume foi acerca da vida e ministério de Jesus, conforme visto e interpretado a partir de uma perspectiva teológica. Atos é uma continuação da história da obra de Deus, através de Jesus Cristo, de trazer os homens a si. Foi visto, no capítulo sobre o terceiro Evangelho, que o propósito do primeiro volume de Lucas-Atos foi, pelo menos, quádruplo: 1) Dar certeza das coisas em que se cria; 2) dar uma narrativa ordenada dos eventos; 3) interpretar o problema judaico-cristão em suas ramificações; e 4) interpretar a aparente demora da volta do Senhor Jesus Cristo. Infelizmente, a maioria dos intérpretes não parece considerar os dois volumes como tendo o mesmo propósito, ou propósitos. É por esta razão que tantos propósitos diferentes são propostos.

Não Para Mostrar a Expansão Geográfica — Uma das soluções propostas é que Atos foi escrito para mostrar a expansão geográfica do cristianismo primitivo. Esta solução é dada por muitos estudiosos em publicações recentes. Por causa do fato de que o livro se inicia com uma comissão (1:8), supõe-se que a narrativa a seguir é a demonstração da realização dessa ordem, de como o cristianismo se espalhou geograficamente a partir de Jerusalém e como ele finalmente alcançou Roma. É verdade que a estrutura de Atos está ao longo de linhas geográficas (como é aparentemente verdadeiro quanto ao terceiro Evangelho também). Mas isso está mais relacionado a método do que a propósito. Pode-se claramente notar que, ao se ler Atos, há lapsos demais na história para este ter sido o propósito. Lucas nunca explicou como ou por quem o Evangelho pela primeira vez alcançou Roma. É claro, de Romanos 15:22-24, que a igreja em Roma estava bem estabelecida muito antes de Paulo ter chegado lá (cf. At. 18:2). O cristianismo pode ter alcançado Roma quase vinte e cinco anos antes de Paulo (ver At. 2:10). E, contudo, alguns críticos dizem que o propósito primordial de Lucas foi mostrar como o cristianismo chegou à cidade imperial do Império Romano com Paulo! Igualmente observável é que Lucas não mostra ou explica como o cristianismo chegou a Damasco,

Trôade, Colossos, Laodicéia ou Putéoli. Pelo fato de Lucas deixar de mencionar como o cristianismo alcançou tantas áreas importantes que são posteriormente mencionadas em Atos, a expansão geográfica não deve ser considerada como o propósito de Atos.

Não um Evangelho do Espírito Santo — Uma das propostas mais populares quanto ao propósito é denominar Atos o "Evangelho do Espírito Santo" ou usar variações tais como "Os Atos do Espírito Santo". Foi argumentado que, uma vez que Lucas-Atos deve ser considerado como um todo, e uma vez que o primeiro volume é denominado um Evangelho, o segundo deve ser considerado à luz deste fato. Primeiramente esteja claro que Lucas não chama o primeiro volume de Evangelho. Este título foi dado à obra muito mais tarde, para designar seu caráter literário. Mas é reconhecido que o Espírito Santo ocupa o fundo do cenário em Atos (não obstante, o Espírito Santo é também muito importante no Evangelho). Os eventos são interpretados teologicamente, com o conhecimento da atividade divina por detrás de cada acontecimento. Bem no início de Atos até o final, pode-se sentir o movimento do Espírito em tudo o que acontece; o progresso inteiro da igreja é orientado pelo Espírito. Contudo, está claro, desde o primeiro versículo, que este segundo volume é uma continuação do que Jesus iniciou. O Espírito Santo capacitou os primeiros discípulos a falar com convicção acerca de Cristo, realizar sinais e maravilhas em nome de Jesus e unir-se em um corpo: a Igreja, o corpo de Cristo. Ainda, vê-se que a referência ao Espírito Santo está ausente em onze dos vinte e oito capítulos de Atos (3, 12, 14, 17, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 27)! Depois de Atos 21:11, o Espírito Santo é mencionado somente uma vez (28:25) e isso numa citação de Isaías! É inconcebível que Atos possa ser um Evangelho do Espírito Santo e este não seja mencionado em tanto material. Atos pode se preocupar com o que o Espírito Santo fez, mas não se preocupa com o Espírito Santo da mesma maneira como o Evangelho se preocupa com Jesus. Denominar Atos um "Evangelho" seria um erro no sentido usual da palavra. Existe somente um evangelho, e esse é o de Jesus Cristo (Gál. 1:6-9). O papel do Espírito Santo, em Atos, é importante; mas este volume não é um "Evangelho do Espírito Santo".

Não os "Atos dos Apóstolos" — Embora o livro realmente leve o título "Atos dos Apóstolos" em nossas Bíblias, pode-se prontamente ver que este não é realmente o caso. Lucas relaciona os onze apóstolos (At. 1:13), apresenta a maneira pela qual o décimo segundo é escolhido (1:15-26), e nove jamais são mencionados outra vez por nome! Tiago (filho de Zebedeu) é mencionado somente em relação à sua morte nas mãos de Herodes Agripa I (12:2). Não se ouve de João depois de Atos 8:14, e Pedro desaparece após Atos 15. Com a exceção de Tiago (filho de Zebedeu), nada é dito sobre a morte dos outros apóstolos. Mas está evidente que o trabalho dos apóstolos foi de grande importância. Eles eram homens selecionados pelo Senhor Jesus Cristo para um ministério especial: dar testemunho de sua vida, ensinos, morte e ressurreição. Eles foram as testemunhas oculares das quais o crente pode depender no tocante à verdade histórica acerca do Senhor exaltado (Ef. 2:20). Mas Lucas não estava interessado em relatar a obra de cada apóstolo. Ele tinha algo mais em mente quanto ao propósito para este segundo volume. O papel dos apóstolos em Atos está subordinado ao propósito principal da obra do Senhor, que continuava, iniciada durante sua vida neste mundo. Os apóstolos entram na narrativa somente quando contribuem para esse propósito. Foi através do testemunho dos apóstolos que o Espírito Santo operou para levar a efeito o tema principal de Lucas-Atos: a união de todos os povos a Deus, em Jesus Cristo.

Não um Livro Sobre o "Catolicismo Primitivo" — Com o surgimento da crítica histórica, a tentativa de se encontrar o propósito de Atos desempenhou um papel principal nos estudos do Novo Testamento. Um dos resultados diretos e quase imediatos da crítica histórica foi a datação de Atos para o segundo século. F.C. Baur (1792-1860), professor de teologia em Tübingen, Alemanha, e fundador da Escola de Tübingen, de crítica do Novo Testamento, começou com a proposta de que, apesar da impressão dada acerca da unidade da igreja primitiva, nos documentos do Novo

Testamento, a igreja primitiva estava, na realidade, partida severamente entre dois grupos, que representavam duas diferentes concepções de cristianismo. Um forte partido judaico-cristão e um partido gentio-cristão. Baur baseou suas teorias na filosofia hegeliana de **tese**, **antítese** e **síntese**. Esta se tornou conhecida como a Tendenzkritik (Crítica da Tendência), o estudo dos documentos do Novo Testamento em termos do ponto de vista especial, dentro do contexto da comunidade primitiva (uma extensão desta é a crítica da forma). Baur insistia que Atos foi escrito no segundo século, como uma tentativa de reconciliar os dois grupos: **tese** (cristianismo petrino ou da Judéia), **antítese** (cristianismo paulino ou gentio) e **síntese** (Lucas-Atos). A tentativa de trazer a paz entre as duas facções oponentes foi feita no nome de um seguidor de Paulo. Diz-se que esta foi feita no segundo século, por uma pessoa não familiarizada com os eventos históricos e a situação do tempo da igreja primitiva. Para esta escola de crítica, o escritor de Lucas-Atos não foi um historiador, mas um pacificador. Contudo, é interessante observar que Baur disse (acerca dos Evangelhos) que Marcos era a **síntese** da **tese** do Mateus judaico, e o Lucas gentio, a **antítese**! É mantido por esta escola de pensamento que o escritor inventou muitas das situações conforme relatadas em Atos, e especialmente aqueles eventos que são paralelos nos ministérios de Pedro e de Paulo. Isto foi feito para minimizar as diferenças teológicas entre os dois proponentes principais das facções que se opunham. É suficiente dizer que nas quatro cartas de Paulo (Romanos, I e II Coríntios, Gálatas), aceitas por esta escola crítica, Paulo está em básico acordo com os outros apóstolos (e com Pedro), no que concerne à mensagem do evangelho (I Cor. 15:3-15). As discrepâncias aparentes entre as cartas paulinas e Atos podem ser melhor atribuídas a uma mudança de audiência. Paulo escreveu a membros de igrejas específicas, com problemas específicos; Atos mostra Pedro e Paulo abrindo novos trabalhos, em novas áreas, e, através da pregação do evangelho, os conflitos inevitáveis que surgiram dos oponentes não-cristãos. As epístolas tornam claro que Paulo continuou a se considerar um bom judeu, o cristianismo como o judaísmo real e a Igreja como o verdadeiro Israel. A escola dialética da escrita histórica veio a ser reconhecida pelos estudiosos críticos modernos como uma imposição através de uma idéia filosófica que não pode ser substantiada nem histórica nem teologicamente.

Todavia, algumas das conclusões dessa escola ainda estão sendo **usadas** por alguns escritores modernos na interpretação do material de Atos. Embora as conclusões radicais acerca de datação tardia e propósito não mais sejam mantidas, a idéia de **síntese** ainda é conservada como o propósito básico de Lucas-Atos. A expressão ora em uso na escola moderna é "**catolicismo primitivo**". Esta expressão é usada para designar os primórdios da transição do cristianismo primitivo para o que é chamado a Igreja primitiva (com "I" maiúsculo), transição esta que foi completada com o desaparecimento da expectativa da volta iminente do Senhor, a **parousía** (Ernst Kasemann, **New Testament Questions of Today — Questões Atuais Sobre o Novo Testamento**, 1969). Diz-se que as expectativas escatológicas da Igreja primitiva diminuíram e, em seu lugar, um conceito de "história da salvação" veio a existir, no qual a Igreja, ao invés de a Palavra, tornou-se o meio de salvação. A Igreja tornou-se institucionalizada com um ministério hierárquico organizado (em lugar de um ministério carismático), e os sacramentos (em lugar de experiência pessoal) começaram a substituir a pregação da Palavra como o meio de salvação. A própria expressão pressupõe que o que se vê em Atos é uma forma primitiva, é uma indicação de catolicismo. Deve-se dizer aqui que essas tendências presentes no Novo Testamento e que posteriormente são tidas como partes do catolicismo, na realidade não eram partes de um "catolicismo primitivo" absolutamente; tampouco tiveram elas, necessariamente, de se desenvolver em catolicismo. Foram, antes, elementos que vieram a ser **absorvidos em uma nova forma** de cristianismo, que veio a existir no segundo século.

O princípio básico para o "catolicismo primitivo" é o da doutrina declinante da escatologia e a ascensão da "história da salvação". A comunidade cristã primitiva, diz-se, abandonou a expectativa de uma volta imediata de seu Senhor e se acomodou a um longo período, que seria a era da Igreja. Contudo, jamais houve uma época em que os cristãos não pensassem acerca de uma "história da

salvação". Essa idéia é básica nos Evangelhos e na pregação tanto de Pedro quanto de Paulo. Não pode haver divisão entre Paulo e Lucas sobre este assunto, como se Lucas representasse uma forma inferior de teologia. Desde bem do princípio, a Igreja esteve consciente da realidade da salvação através da obra do Espírito Santo e da pregação da Palavra. O centro de testemunho da Igreja sempre foi um evento passado, não uma ocorrência futura. A salvação é algo elaborado e tornado disponível pela morte e ressurreição de Jesus Cristo. É por causa do que Jesus fez que a Igreja moveu-se em sua missão de evangelizar o mundo. Jesus foi aquele que iniciou e que ainda continua a realizar a obra redentora de Deus que é chamada "história da salvação". Desde o princípio, a salvação é vista como estando na pregação do evangelho, e não dependente de algum evento escatológico futuro. Cristo **voltará (Parousia)** e inaugurará o reino escatológico; mas a participação da pessoa nesse reino será determinada pela sua reação pessoal à proclamação de um evento passado: a morte e ressurreição de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo.

Claramente, então, o propósito de Atos não é tentar ocultar as diferenças que são ditas evidentes nos escritos neotestamentários. A datação de Atos para o segundo século (para dar tempo aos desenvolvimentos supostos) repousa sobre dados e suposições frágeis tais, que é melhor ver-se Atos pelo que ele pretende ser: uma narrativa escrita acerca da Igreja primitiva por alguém que participou em muitos dos eventos.

Qual é, então, o propósito de Atos? Ele foi escrito para explicar a emergência de uma comunhão religiosa mundial, através da aceitação da proclamação do evangelho de Jesus Cristo. Nos desenvolvimentos históricos lógicos dos princípios inerentes no ministério e ensinamentos de seu fundador e Senhor, a Igreja saiu ao mundo, sob o poder e direção do Espírito Santo, para quebrar toda barreira que separa o homem do homem e o homem de Deus. Lucas traça a maneira pela qual Jesus trabalhou, em seus seguidores, para quebrar toda barreira que separa as pessoas, e especialmente a barreira dos preconceitos racial e religioso. Parece que Lucas está mostrando o surgimento do cristianismo gentio; como um movimento que se iniciou na religião ultra-nacionalista do povo judeu tornou-se livre dos conceitos estreitos do exclusivismo religioso, à medida que o Espírito Santo era capaz de interpretar para os seguidores do Caminho a obra de Deus de trazer todos os homens a si, em Jesus Cristo. Esse movimento pode ser traçado de Jerusalém a Samária e até o mundo gentio; do judaísmo estrito ao meio-judeu, ao temente a Deus, e finalmente ao gentio. Em todas estas etapas, é o Espírito Santo que conduz a Igreja no conceito sempre mais vasto do que o cristianismo realmente é. O derramar do Espírito é visto em toda parte como prova deste movimento para frente e para fora: no Pentecostes (At. 2), em Samária (At. 8), em Cesaréia (At. 10,11) e em Éfeso (At. 19). Em cada estágio houve uma manifestação do Espírito Santo para confirmar o alcance do evangelho. Lucas demonstra que as duas figuras supremas da Igreja primitiva, Pedro e Paulo, tiveram que passar por transformação radical quanto aos preconceitos, a fim de serem instrumentos do movimento cristão emergente. Através do uso da expansão geográfica, Lucas mostra a vitória do evangelho universal sobre os preconceitos fanáticos.

O movimento cristão, à medida que se propagava, partindo da Palestina, regularmente era assaltado por problemas. Lucas escreveu que isto era assim porque a verdade do evangelho ameaçava os interesses de propriedade investida e, portanto, levantou a hostilidade de pessoas como os proprietários da escrava adivinha, em Filipos, e o ourives de prata em Éfeso. Mas mais freqüentemente as desordens eram provocadas pelos líderes das comunidades judaicas, nas quais o evangelho era proclamado tanto ao judeu como ao gentio. Os líderes judeus não queriam, eles mesmos, aceitá-lo, e provocavam revoltas, para evitar que outros também o aceitassem. O clímax, em Atos 28, conta acerca da convicção, aceita e defendida por Paulo, da profecia de Isaías 6:9,10 sobre a aceitação, pelos gentios, do evangelho, que os judeus recusavam. Aqui, no capítulo final de Lucas-Atos, a auto-exclusão do judaísmo do movimento cristão pode ser vista. Ele agora é um

movimento primariamente gentio. Lucas esforçou-se para estabelecer a continuidade entre a história judaica e o cristianismo. Os princípios que estavam dormentes na história de Israel, conforme interpretados através da vida e ministério de Jesus Cristo e na obra continuada de Deus através da pregação da Palavra, eram, de fato, os mesmos fatores reportados em Atos como sendo as bases para a auto-exclusão, dos judeus, do Reino de Deus. O verdadeiro Israel sobreviveu na comunidade cristã, que era composta primariamente de gentios quando Lucas escreveu antes da destruição de Jerusalém.

Ao demonstrar o surgimento do cristianismo gentio e a auto-exclusão da maioria do povo judeu, Lucas mostrou que a Igreja e sua proclamação do evangelho não são absolutamente nenhuma ameaça à autoridade política constituída. Em Lucas-Atos, o autor mostrou que o cristianismo não era perigoso politicamente, e que os seguidores de Jesus, não menos que seu Senhor, eram inocentes das acusações trazidas contra eles. A Crucificação de Jesus foi vista como sendo um erro judicial, pelo qual os judeus eram responsáveis (At. 3:13, 14, 17; 7:52; 10:39; 13:28). Oficiais responsáveis em várias províncias do Império Romano haviam reconhecido a legalidade do evangelho e de seus mensageiros e aderentes (At. 13:7-12; 16:37-39; **18:12-17; 19:31, 35-41; 23:29; 25:12, 14-25; 26:30-32**). Os militares romanos eram constantemente impressionados pelo evangelho (At. 10) e por Paulo ao ponto de ele, mesmo como prisioneiro (resultante de instigação dos judeus), poder dar seu testemunho sem impedimento (At. 24:23; 28:16,30,31).

Como historiador, Lucas **traçou os eventos históricos que formaram** a base (o Evangelho de Lucas) e **o crescimento da Igreja (Atos)**. Lucas demonstrou o interesse do cristão primitivo (alguém que estava constantemente sob a ameaça de perseguição e morte pelo "crime" de ser um seguidor de Jesus Cristo) na realidade histórica da fé em que ele colocou sua crença e vida. Lucas interpretou os eventos para dar certeza de que o movimento cristão não resultou de especulações filosóficas humanas, mas de uma revelação do único Deus verdadeiro, o Deus de Israel. Nesses acontecimentos históricos, Lucas demonstrou a iniciativa de Deus em cada etapa: encarnação, ministério, morte, ressurreição e exaltação do Senhor Jesus Cristo e sua obra contínua na realização dos princípios encontrados igualmente na história de Israel (O Velho Testamento) e no ministério de Jesus (os Evangelhos). Sob o poder do Espírito Santo, Jesus continua sua obra através de seus discípulos, quebrando toda barreira que separa o homem de Deus e, conseqüentemente, o homem do homem. Deus em Cristo, através do poder do Espírito Santo, na proclamação do evangelho, ainda está reconciliando os homens consigo e uns com os outros. O segundo volume de Lucas-Atos mostra o triunfo de um evangelho que foi libertado de todo tipo de preconceito humano. Atos também mostra os resultados daqueles que se recusam a ser levados a esta nova comunhão em Jesus Cristo: auto-exclusão do único meio de reconciliação com Deus e com o irmão. É por esta razão de reconciliação de diversos grupos de pessoas que o governo instituído nada tem a temer do cristianismo: o cristão deve ser um cidadão obediente ao Estado. É por esta razão de reconciliação que a esperança judaica da volta imediata de um Messias político (para o fim de estabelecer um reino político no qual os judeus iriam governar sobre todas as nações) desaparece completamente na proclamação do evangelho: Jesus Cristo voltará; mas ele voltará para seu povo, a Igreja, e não para conduzir uma nação a uma dominação política sobre outras nações. Ele está voltando, e voltando rapidamente; mas sua vinda será no fim dos tempos (Luc. 21:25-28, 35,36).

O PLANO DE ATOS

Lucas, ao escrever uma história da Igreja primitiva, usou um plano que foi não só correto historicamente, mas também teologicamente importante. Em seu propósito de demonstrar o poder do evangelho em reconciliar as pessoas com Deus e umas com as outras, Lucas partiu sua narrativa em segmentos. Cada segmento tem a ver com algum problema que separa as pessoas que são conquistadas pelo Espírito Santo através da proclamação do evangelho. Ele também fez uso de uma

expressão recorrente para denotar o movimento de um segmento para outro. A locução (**colophon**) que Lucas usou é: "E a palavra de Deus crescia e se multiplicava..." Pode-se notar que esta expressão (ou uma ligeira variação) é encontrada em 6:7 (após a crise na igreja em Jerusalém e antes da expansão, a partir de Jerusalém); 9:31 (após a inclusão dos samaritanos e do eunuco etíope); 12:24 (após a inclusão dos gentios tementes a Deus, de Cesaréia, e a morte de Herodes Agripa I); 16:5 (após a controvérsia com os judaizantes e a conferência de Jerusalém); 19:20 (após a inclusão dos gentios). Então segue-se a viagem de Paulo a Roma, via Jerusalém. Lucas usou o plano da expansão geográfica para mostrar o desenvolvimento teológico da Igreja, de um conceito nacionalístico estreito para uma religião que não tem nenhuma barreira artificial estabelecida pelo homem pecador. Os princípios que Jesus ensinou, e pelos quais ele morreu, são mostrados àqueles que podem vencer qualquer preconceito que ocasione separação. Qualquer esboço de Atos deve considerar seriamente o método que Lucas usou para indicar as principais divisões de sua obra.

ATOS DOS APÓSTOLOS — ESBOÇO

PRÓLOGO (1:1-5)

INTRODUÇÃO (1:6-26)

A IGREJA DE JERUSALÉM; O CRISTIANISMO JUDAICO (2:1-6:7)

- I — O Dia do Pentecostes (2:1-47)
 - 1. A Presença do Espírito Santo (2:1-4)
 - 2. A Reação da Multidão (2:5-13)
 - 3. A Pregação de Pedro (2:14-36)
 - 4. A Chamada ao Arrependimento (2:37-40)
 - 5. A Igreja Judaico-cristã (2:41-47)
- II — A Cura do Coxo e Suas Conseqüências (3:1-4:31)
 - 1. A Cura do Coxo no Templo (3:1-10)
 - 2. O Sermão de Pedro Para os Judeus (3:11-26)
 - 3. A Prisão de Pedro e João Pelos Saduceus, Interrogatório Pelo Sinédrio e a Soltura Subseqüente (4:1-22)
 - 4. Oração por Ousadia na Proclamação (4:23-31)
- III — A Vida Comum na Igreja de Jerusalém (4:32-5:16)
 - 1. Progresso da Igreja (4:32-35)
 - 2. Exemplos da Generosidade Cristã Real: Barnabé (4:36,37)
 - 3. Exemplo de Hipocrisia, Engano e Fraude, e Seus Resultados: Ananias e Safira (5:1-16)
- IV — Os Apóstolos Perante o Sinédrio (5:17-42)
 - 1. A Prisão e Exame dos Apóstolos Pelo Sinédrio (5:17-32)
 - 2. O Conselho de Gamaliel (5:33-39)
 - 3. Os Apóstolos Libertados (5:40-42)
- V — Crise Dentro da Igreja (6:1-6)
 - 1. Dois Grupos de Cristãos: Helenistas e Hebreus (6:1)
 - 2. O Conselho dos Apóstolos (6:2-4)
 - 3. A Escolha dos Sete (6:5,6)
- VI — A Primeira Sentença Transicional (6:7)

A PERSEGUIÇÃO QUE LEVA À INCLUSÃO DOS MEIO-JUDEUS (6:8-9:31)

- I — A Ousadia de Estevão (6:8-10)
- II — Oposição e Prisão de Estevão (6:11-15)

- III — A Defesa e o Martírio de Estevão (7:1-8:1)
- IV — A Perseguição Que Causou a Dispersão (8:1-3)
- V — Filipe em Samária e Gaza (8:4-40)
 - 1. Filipe e os Samaritanos (8:4-13)
 - 2. A Igreja de Jerusalém Envia Dois Apóstolos Para Confirmar o Trabalho em Samária (8:14-25)
 - 3. Filipe e o Eunuco Etíope (8:26-40)
- VI — A Conversão de Saulo de Tarso (9:1-31)
 - 1. A Perseguição, por Saulo, da Igreja (9:1,2)
 - 2. A Conversão de Saulo (9:3-9)
 - 3. O Batismo de Saulo (9:10-19)
 - 4. Saulo em Damasco, Jerusalém e Tarso (9:20-30)
- VII — Segunda Sentença Transicional (9:31)

A INCLUSÃO DOS GENTIOS NA IGREJA (9:32-12:23)

- I — Pedro no Oeste da Palestina (9:32-43)
- II — A Conversão de Cornélio (10:1-11:18)
 - 1. A Visão de Cornélio (10:1-8)
 - 2. A Visão de Pedro (10:9-23)
 - 3. A Conversão de Cornélio Durante o Sermão de Pedro (10:24-48)
 - 4. A Defesa de Pedro por Pregar e Se Associar com os Gentios (11:1-18)
- III — A Igreja em Antioquia da Síria (11:19-30)
 - 1. Homens Não Identificados Pregam em Antioquia (11:19-21)
 - 2. Barnabé e Saulo em Antioquia (11:22-26)
 - 3. Missão a Jerusalém de Socorro à Fome (11:27-30)
- IV — A Perseguição Conduzida Pelo Rei Herodes Agripa 1(12:1-23)
 - 1. A Morte de Tiago, Filho de Zebedeu (12:1,2)
 - 2. Prisão e Fuga de Pedro (12:3-17)
 - 3. A Morte do Rei Herodes Agripa I (12:18-23)
- V — Terceira Sentença Transicional (12:24)

O PROBLEMA DA COMUNHÃO DENTRO DA IGREJA (12:25-16:5)

- I — A Primeira Viagem Missionária (12:25-14:28)
 - 1. Barnabé e Saulo Retornam a Antioquia (12:25)
 - 2. Barnabé e Saulo Separados Para uma Missão (13:1-3)
 - 3. Em Chipre (13:4-12)
 - 4. Em Antioquia da Pisídia (12:13-52)
 - 1) O Sermão de Paulo Numa Sinagoga (13:13-41)
 - 2) O Interesse Gentio Suscita a Inveja dos Judeus (13:42-45)
 - 3) Virada Para os Gentios (13:46-49)
 - 4) A Oposição Causa Expulsão dos Missionários(13:50-52)
 - 5. Em Icônio (14:1-7)
 - 6. Em Listra (14:8-18)
 - 1) A Cura de um Paralítico (14:8-10)
 - 2) A Reação da Multidão (14:11-13)
 - 3) A Pregação de Paulo (14:14-18)
 - 4) Interferência dos Judeus de Antioquia e Icônio (14:19)
 - 5) Paulo, Apedrejado e Deixado Como Morto, Revive (14:20)

- 7. Em Derbe, e Viagem de Volta a Antioquia da Síria (14:21-26)
- 8. Relatório à Igreja (14:27,28)
- II — A Conferência de Jerusalém (15:1-35)
 - 1. Judaizantes Vão a Antioquia (15:1,2)
 - 2. Paulo e Barnabé Enviados a Jerusalém (15:3-5)
 - 3. O Concílio de Jerusalém (15:6-29)
 - 1) O Discurso de Pedro (15:6-11)
 - 2) Paulo e Barnabé Relatam Suas Experiências (15:12)
 - 4. Tiago, o Meio-irmão de Jesus, Fala (15:13-21)
 - 5. A Delegação Volta Para Antioquia (15:22-35)
 - 6. Paulo e Barnabé Se Separam (15:36-41)
 - 7. As Igrejas da Galácia Revistas (16:1-4)
- III — Quarta Sentença Transicional (16:5)

A CRESCENTE IGREJA GENTIA E A AUTO-EXCLUSÃO DOS JUDEUS (16:6-19:20)

- I — A Chamada Para a Macedônia (16:6-10)
- II — Em Filipos (16:11-40)
 - 1. De Trôade Até Filipos (16:11,12)
 - 2. A Conversão de Lídia (16:13-15)
 - 3. Paulo Expulsa o Espírito da Menina (16:16-18)
 - 4. Aprisionamento de Paulo e Silas (16:19-24)
 - 5. Conversão do Carcereiro e Soltura da Prisão (16:25-40)
- III — Em Tessalônica (17:1-9)
- IV — Em Beréia (17:10-15)
- V — Em Atenas (17:16-34)
- VI — Em Corinto (18:1-17)
- VII — Paulo, ao Voltar Para Jerusalém, Passa por Éfeso (18:16-19:19)
 - 1. Paulo Prega na Sinagoga (18:16-21)
 - 2. Paulo Continua Sua Viagem (18:22,23)
 - 3. Apolo em Éfeso e Corinto (18:24-28)
 - 4. Paulo Retorna a Éfeso (19:1)
 - 5. Paulo e os Seguidores de João Batista em Éfeso (19:2-7)
 - 6. Paulo Deixa a Sinagoga (19:8-10)
 - 7. O Trabalho de Paulo em Éfeso (19:11-19)
- VIII — Quinta Sentença Transicional (19:20)

A VIAGEM A ROMA PARA PREGAR O EVANGELHO SEM IMPEDIMENTO (19:21-28:31)

- I — Os Futuros Planos de Paulo (19:21,22)
- II — A Revolta em Éfeso (19:23-41)
- III — Paulo Visita Macedônia e Acaia Para Coletar uma Oferta Para os Santos de Jerusalém (20:1-6)
- IV — Paulo em Troas: A Morte e Recuperação de Eutico (20:7-12)
- V — A Despedida de Paulo aos Anciãos em Mileto (20:13-38)
- VI — Em Tiro (21:1-6)
- VII — Em Cesaréia (21:7-14)
- VIII — Chegada a Jerusalém (21:15,16)
- IX — A Prisão de Paulo em Jerusalém (21:17-23:25)
 - 1. A Revolta no Templo (21:17-40)

2. O Discurso de Paulo à Multidão (22:1-21)
 3. Paulo Forçado a Alegar Sua Cidadania Romana (22:22-29)
 4. Paulo Perante o Sinédrio (23:1-11)
 5. Paulo Enviado a Félix em Cesaréia (23:12-35)
- X — Paulo em Cesaréia (24:1-26:32)
1. Perante Félix (24:1-26)
 2. Perante Festo (24:27-25:5)
 3. Paulo Forçado a Apelar Para César (25:6-12)
 4. Paulo Perante Herodes Agripa II (25:13-26:32)
- XI — A Viagem a Roma (27:1-28:15)
1. Viagem a Creta (27:1-8)
 2. O Conselho de Paulo É Negligenciado (27:9-12)
 3. Perigos Durante a Viagem (27:13-26)
 4. Naufragado (27:27-44)
 5. Em Malta (28:1-10)
 6. Chegada a Roma (28:11-15)
- XII — Em Roma (28:16-30)
1. Paulo em Casa Alugada com Guarda Romana (28:16)
 2. Paulo e os Judeus Romanos (28:17-22)
 3. A Auto-exclusão, dos Judeus, da Salvação de Deus (28:23-28)
 4. O Evangelho Avança sem Impedimento (28:29-31)

BIBLIOGRAFIA

- Barrett, C. K., **Luke the Historian in Recent Study**. Philadelphia: Westminster Press, 1970.
- Black, Matthew, **An Aramaic Approach to the Gospels and Acts**. Oxford: Clarendon Press, 1954.
- Bruce, F. F., **The Acts of the Apostles**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1975.
- Cadbury, Henry J., **The Making of Luke-Acts**. New York: Macmillan and Co., 1927.
- Clark, A. C., **The Acts of the Apostles**. Oxford: Clarendon Press, 1933.
- Deissmann, Adolf, **Light from the Ancient East**. Trans. by L. R. M. Strachan. New York: Harper and Brothers, 1927.
- Dodd, C. H., **The Apostolic Preaching and Its Development**. London: Hodder & Stoughton, 1936.
- Dupont, Jacques, **The Sources of Acts**. N. Y.: Herder & Herder, 1967.
- Foakes-Jackson, F. J., **The Acts of the Apostles** (in **The Moffatt New Testament Commentary**). N. Y.: Harper & Brothers, 1931.
- , and Kirsopp Lake, editors, **The Beginnings of Christianity**, Part I, Vols. i-v. N. Y. Macmillan and Co., 1920-23.
- Gasque, W. Ward, **A History of the Criticism of the Acts of the Apostles**. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Haenchen, Ernst, **Die Äpostelgeschichte**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.
- Hanson, R. P. C., **The Acts**. (in **The New Clarendon Bible**). Oxford: Clarendon Press, 1967.
- Harnack, Adolf, **The Acts of the Apostles**. Trans. by J. R. Wilkinson. N. Y.: G. P. Putman's Sons, 1909.
- Rackham, R. B., **The Acts of the Apostles**. Twelfth Edition. London: Methuen & Co. Ltd., 1939.
- Ramsay, W. M., **St. Paul the Traveller and the Roman Citizen**. Fourteenth Edition. N. Y.: G. P. Putman's Sons, 1920.
- , **Luke the Physician**. London: Hodder & Stoughton, 1908.
- Smith, T. C., "Acts" in **Acts-I Corinthians**. Vol. 10 of **The Broadman Bible Commentary**. Nashville: The Broadman Press, 1970.

9

INTRODUÇÃO ÀS EPÍSTOLAS DE PAULO

Ao leitor casual do Novo Testamento, pareceria que os Evangelhos foram escritos primeiro. Isto simplesmente pareceria lógico, já que o movimento cristão se iniciou com a vida e o ministério do Senhor Jesus Cristo. Na realidade, contudo, os Evangelhos foram escritos alguns anos depois que a mais antiga literatura do movimento cristão apareceu: as **epístolas**. Dos vinte e sete livros do Novo Testamento, pode-se observar que vinte e um, talvez vinte e quatro, podem ser chamados de epístolas ou cartas. Os títulos de vinte e um indicam uma carta de alguém para alguém (por exemplo — "Epístola de Paulo aos Romanos"), de alguém ("Epístola de Tiago"), ou para alguém ("A Epístola aos Hebreus"). O terceiro Evangelho e Atos, ambos, têm declarações introdutórias que caracterizam uma carta. O Apocalipse tem muitos aspectos de uma carta, mas ele, provavelmente, pertence à classe de literatura denominada **apocalíptica**. Assim como não teria havido nenhuma carta sem o Jesus histórico, certamente não teria havido necessidade de um Evangelho escrito, se o poder e a influência do Cristo ressurrecto já não tivessem sido conhecidos e sentidos na vida daqueles que formavam a comunidade cristã antiga. Foi para essas comunidades primitivas que as cartas, os depósitos literários mais antigos da Igreja, foram escritas e tiveram tamanha influência sobre a Igreja emergente.

Jesus, como os outros mestres famosos do mundo antigo, não deixou escritos. A mais antiga literatura que o cristianismo tem é a que foi escrita por homens que foram seus seguidores, e a literatura mais antiga foi escrita como cartas a congregações específicas, com problemas específicos. Essas cartas foram escritas desde cerca de 45 d.C. até o final do primeiro século. O propósito de cada carta foi ajudar no crescimento espiritual de pequenos grupos de cristãos espalhados pelo Império Romano. Cada carta teria sido levada por um irmão de confiança até seu destino, lida na assembléia e depois guardada, para futura referência e uso. Às vezes a carta seria compartilhada com igrejas irmãs. Frequentemente, cópias seriam feitas, de maneira que outras igrejas pudessem também ter um benefício permanente das instruções. A carta seria na forma de rolo e poderia ser guardada facilmente com quaisquer outras cartas ou porções do Velho Testamento que a igreja fosse o bastante afortunada de possuir. As igrejas primitivas preferiam, contudo, a comunicação oral do ensino apostólico à forma escrita. Eusébio preservou as palavras de Papias como tendo dito: "Pois eu não considerava que obtive tanto proveito dos conteúdos dos livros quanto da fala de uma voz viva e presente" (H.E., III, 39). Com o passar do tempo, todavia, o prestígio desses escritos primitivos dos apóstolos aumentou, e as gerações posteriores de cristãos voltaram-se para esses escritos primitivos como sendo autoridade em doutrina e prática. Essa aceitação foi especialmente acelerada quando a primeira e a segunda gerações de crentes morreram. As igrejas cristãs então começaram a dar maior importância aos escritos autênticos do testemunho e ensino apostólico, tanto ao testemunho do Jesus histórico quanto às implicações teológicas e éticas do impacto de se tornar um seguidor do Cristo ressurrecto.

FORMA LITERÁRIA

CARTA OU EPÍSTOLA?

A escrita de cartas há muito fora usada como um meio de comunicação. Contudo, foi durante a época da Pax Romana que a escrita de cartas se tornou uma importante forma de comunicação. Foi

devido ao vasto Império Romano que, durante o tempo da formação do Novo Testamento, havia um excelente sistema de estradas por todo o mundo ocidental. Essas estradas estavam sob constante proteção do governo romano e permitiam viagem relativamente segura entre as principais cidades do Império. Roma não tinha correio público per se, mas os mensageiros, tanto particulares quanto governamentais, podiam viajar com alguma garantia de chegar a seu destino. A forma de comunicação escrita era necessária tanto no governo como no comércio. Era apenas natural que as famílias e amigos dispusessem deste meio de, um ao outro, fazerem conhecidos seus negócios. As cartas particulares formam uma grande parte dos manuscritos antigos que foram encontrados pelos arqueólogos modernos.

As cartas não somente eram usadas para a comunicação oficial, comercial ou particular. A carta era também usada para fins de propaganda. "Cartas abertas" eram escritas para informar o público acerca de certos itens dignos de nota. Algumas dessas tinham o efeito dos modernos "boletins públicos." A palavra grega para estes "anúncios públicos", (*proegra/fh*), foi usada por Paulo em Gálatas 3:1, para indicar a natureza pública da proclamação da morte do Senhor Jesus Cristo. Cícero, um dos escritores romanos de cartas mais prolíficos (c. 106 a.C.), fazia uma distinção entre as cartas que escrevia para uso particular e aquelas para uma leitura mais pública. Ele escreveu: "Vocês vêem, eu tenho uma maneira de escrever o que acho que será lido por aqueles a quem envio minha carta, e outra maneira de escrever o que acho que será lido por muitos" (citado em R.P. Martin, **New Testament Foundations**, II, p. 242),

Adolf Deissmann (**Lighth from the Ancient East — Luz do Oriente Antigo**, 1910) usou as palavras de Cícero, para demonstrar uma diferença definida entre as formas de uma "carta genuína" e uma "epístola". Ele procurou mostrar que uma "carta genuína" era pessoal e dirigida a uma pessoa referente a um problema da situação específica. Não haveria absolutamente nenhum pensamento acerca de ser feita uma leitura mais extensiva, a não ser por aqueles a quem a carta estava endereçada. "Epístolas", contudo, eram dispositivos literários com uma audiência maior de leitores em mente. A "epístola" era escrita sob o pretexto de ser uma "carta" pessoal, com a finalidade expressa de ser publicada. Isto quer dizer que o autor, enquanto endereçava a carta a uma pessoa ou entidade específica, não estava tanto escrevendo para essa pessoa ou entidade quanto estava usando a forma para fazer conhecido ao mundo seu argumento. Este gênero de escrita ou composição literária é denominado "epistolar". Deissmann, com esta teoria, procurou mostrar que as "Epístolas" do Novo Testamento, e especial as de Paulo, eram, na verdade, "cartas particulares", e não "epístolas". É de maneira geral aceito hoje que Paulo não escreveu conscientemente neste sentido técnico. Ele escreveu para pessoas ou igrejas específicas, com problemas específicos. Contudo, vê-se facilmente que as "cartas" de Paulo demonstram a autoridade apostólica consciente, que torna os conteúdos normativos para igrejas e pessoas de outras áreas e épocas. As "cartas" são bem construídas, para demonstrarem um plano cuidadosamente elaborado. Elas são "cartas particulares" quanto ao tom, ao espírito e ao propósito; contudo, ao mesmo tempo, elas são obras-primas de composição. A extensão média das cartas particulares naquela época era de cerca de noventa palavras, e a epístola tinha a média de 200 palavras. A carta mais curta de Paulo, Filemom, tem 335 palavras, e a mais extensa, Romanos, 7.101. A média de Paulo é de cerca de 1.300 palavras para todas as suas cartas. Neste sentido, as cartas de Paulo não podem incidir dentro da categoria normal de uma carta regular. Os teores de suas cartas pressupõem algo além de uma carta particular normal. Deve ser acrescentado que os escritos de Paulo têm toda característica de uma "carta particular", mas a universalidade dos conteúdos fez com que eles fossem classificados sob o termo técnico de composições literárias conhecidas como "epístolas".

MÉTODO DE COMPOSIÇÃO

O secretário profissional entrou em proeminência durante a época do elevado interesse nas comunicações pessoais e comerciais. Nas famílias mais abastadas e em casas comerciais, provavelmente um escravo bem instruído seria o "secretário particular". Normalmente, contudo, a maior parte das cartas era escrita por um escriba profissional, chamado **amanuense**. Se a carta era um tanto extensa, o **amanuense** provavelmente colocaria o ditado numa forma de taquigrafia e posteriormente o transcreveria numa forma mais requintada. O remetente então colocaria sua assinatura e encarregaria um mensageiro, através de quem a carta seria enviada. Se o mensageiro fosse um amigo de confiança, talvez o remetente lhe daria alguma outra informação ou instrução para entrega oral pessoal (ver Ef. 6:21,22; Col. 4:7,8).

A carta usual começaria com o nome do remetente e um título que o identificaria ao receptor, cujo nome também apareceria na saudação introdutória. Então seguiria a saudação normal de "alegria" ou "graça" (os judeus usavam o termo "paz"). Uma oração de graças e petição pelo receptor seria então escrita. Depois do corpo da carta, as saudações finais seriam escritas pela mão do remetente, se possível. Como o secretário público era Comumente pago pelo número de linhas, consistindo de dezesseis a vinte letras, a maioria das cartas eram bem curtas. A tinta era geralmente de tipo inferior e tinha que ser molhada constantemente. O papel era de **papiro**, numa forma enrolada. O **amanuense** escrevia no rolo de **papiro** e o cortaria no número de "páginas" necessárias. As cartas de uma página seriam, então, enroladas e dobradas, depois amarradas e seladas com cera.

A IMPORTÂNCIA DE PAULO

É impossível colocar-se demasiada ênfase na vida e obra de Paulo quanto ao seu efeito sobre o cristianismo. Paulo é o autor de cerca da metade do Novo Testamento. Dos vinte e sete livros do Novo Testamento, pelo menos treze foram escritos por este único homem, e quanto aos quatorze livros restantes, Paulo tem grande influência sobre Lucas (que escreveu os dois volumes de Lucas-Atos) e de algum modo está por trás da Epístola aos Hebreus. Quando se reconhece que a maioria de suas cartas foram escritas antes de qualquer um de nossos Evangelhos canônicos, pode-se prontamente ver que Paulo, através de suas cartas, exerceu grande influência sobre o movimento cristão primitivo inteiro. Embora suas cartas tenham sido escritas para localidades e pessoas específicas, os problemas de que ele tratou eram universais em caráter e em princípio. O conselho que ele dava e suas interpretações teológicas e éticas dos ensinamentos do Senhor Jesus Cristo tornaram-se doutrinas básicas do cristianismo. Embora tenha havido outros homens de grande influência na formação da direção do cristianismo, nenhum exerceu maior influência que Paulo de Tarso.

UMA CRONOLOGIA DA VIDA DE PAULO

O que se conhece acerca da vida de Paulo encontra-se somente em Atos e em seus escritos antigos, conforme preservados no Novo Testamento. Assim, muito pouco se conhece acerca de Paulo antes de seu aparecimento em Atos 7:58. Para se ter informação sobre seus primeiros anos, é necessário colher-se os poucos dados disponíveis do Novo Testamento e interpolar-se nestes dados o que se conhece acerca da época em que Paulo viveu, um rapaz judeu da diáspora que recebera treinamento rabínico em Jerusalém.

A palavra que Lucas usou para apresentar Paulo a seus leitores (*neani/aj*) em Atos 7:58 pode referir-se a qualquer pessoa do sexo masculino de até quarenta anos de idade. Isto indicaria que Paulo nasceu próximo ao início da era cristã. O pai de Paulo, judeu da tribo de Benjamim (Fil. 3:5) e fariseu (At. 23:6), era cidadão romano que vivia no importante centro metropolitano de Tarso, na Cilícia, Ásia Menor. A cidade era um centro de educação, superado no tempo de Paulo somente por Atenas e Alexandria. Como seu pai era cidadão romano, Paulo herdou essa cidadania. Dentro do

círculo da família, ele teria recebido suas primeiras instruções religiosas de seus pais e, um pouco mais tarde, teria freqüentado a escola da sinagoga local, como qualquer criança judia. Talvez ele também tenha freqüentado uma das muitas universidades de Tarso, para obter uma educação mais formal nos princípios de retórica, lógica e filosofia. Isto, contudo, é somente conjectura baseada na maneira pela qual Paulo demonstrou, em suas cartas, sua familiaridade com a argumentação filosófica vigente. Ele tinha dois nomes dados, um em latim (Paulus), que denotaria sua cidadania legal romana, e o outro em hebraico (Saulo), que seria usado na família e nos círculos judaicos. O nome em grego é uma transliteração do nome latino, e não uma tradução do nome hebraico. Dos irmãos e irmãs de Paulo, sabe-se somente que ele tinha uma irmã morando em Jerusalém na ocasião de sua prisão lá (At. 23:16).

Em certa época, nos anos iniciais de Paulo, ele foi enviado a Jerusalém para estudar a lei rabínica, sob a orientação do bem conhecido Mestre Gamaliel (At. 22:3). Pareceria que Paulo estava em Jerusalém durante o ministério ativo e a ocasião da morte de Jesus. Contudo, Paulo não dá certeza se viu Jesus nos dias em que esteve em carne (II Cor. 5:16). Houve muita discussão acerca de se Paulo foi casado alguma vez. Pelo fato de que era necessário um rabi ser casado e era uma vergonha um adulto não ser casado, é mais provável que Paulo fora casado. Contudo, porque não há nenhuma referência em suas cartas acerca de uma esposa, é lógico pressupor-se que ela morrera antes da perseguição ativa, de Paulo, da igreja, conforme registrado em Atos 8. Alguns interpretaram as palavras de Paulo em Atos 26:10 "...dei o meu voto contra eles quando os matavam" — como significando que Paulo fora um membro do Sinédrio. Estas palavras dificilmente significam nada mais que Paulo concordava com o julgamento do conselho. Um "mancebo" (At. 7:58) dificilmente pertenceria a um conselho de "anciãos" (sune/drion, At. 5:21). Em nenhuma parte, em suas cartas, Paulo sugere que tenha sido membro da corte suprema judaica. Atos 9:1,2 e 22:5 apresentam Paulo como sendo mais um funcionário que membro do Sinédrio.

Em Atos, Paulo aparece pela primeira vez na ocasião da morte de Estevão. Foi o zelo farisaico de Paulo pelas "tradições dos pais" que o levou a um conflito severo com os seguidores de Jesus (Fil. 3:5-9). Ele era um dos líderes, e, provavelmente, o mais ardoroso, na perseguição inicial da igreja pelos líderes religiosos judeus. Quando os crentes fugiram de Jerusalém, Paulo pediu e recebeu permissão do sumo sacerdote para procurar e prender os cristãos que ele esperava encontrar em Damasco (At. 9:1,2). Como fariseu leal e consciencioso, Paulo realmente pensava que estivesse fazendo a Deus um serviço ao tentar destruir a nova seita blasfema (At. 22:3; 26:9; ver João 16:2, onde Jesus havia predito tal ação).

A conversão de Paulo na estrada para Damasco deve ter sido vista por Lucas como um dos mais importantes acontecimentos do cristianismo primitivo. Há três narrativas deste evento em Atos: uma narrada por Lucas (9:3-19) e duas por Paulo (22:6-16; 26:12-18). Embora haja algumas variações em cada uma das narrativas, estas podem ser explicadas pelo propósito de cada narrativa e a audiência para a qual cada uma foi pretendida. O elemento importante é que a experiência na estrada de Damasco transformou Paulo de um perseguidor fanático da igreja em seu mais ardente e capaz defensor e propagador.

De Gálatas (1:17,18) sabe-se que Paulo passou algum tempo em Damasco, foi para a Arábia e retornou a Jerusalém depois de três anos. Ele foi recebido com suspeita pelos irmãos de Jerusalém, até que Barnabé o aceitou e apresentou aos apóstolos (At. 9:26,27). Uma trama dos judeus helenizantes contra sua vida fez a igreja persuadi-lo a deixar Jerusalém. Ele assim o fez, e foi para sua cidade de Tarso (At. 9:28-30). Dos anos passados em Tarso nada se sabe. Possivelmente uns dez anos foram passados lá. Esses anos são chamados os "anos de silêncio" do ministério de Paulo. Lucas registra que Barnabé, enviado pela igreja em Jerusalém a Antioquia da Síria, foi a Tarso para

obter a ajuda de Paulo em seu trabalho entre os gentios de Antioquia (At. 11:25). Atos 11:27-30 também registra uma "visita na época da fome" a Jerusalém por Paulo e Barnabé, que não é mencionada em mais nenhuma parte no Novo Testamento. Os anos de fome ocorreram nos dias de Cláudio César (41:54 d.C.) e por volta da época da morte de Herodes Agripa I (44 d.C.). Há vários problemas críticos sobre a harmonização de Atos 11-12 com Gálatas 2, mas estes serão discutidos no capítulo sobre Gálatas. Neste ponto pressupõe-se que Gálatas 2 se refere à viagem de Paulo a Jerusalém, conforme apresentada em Atos 15.

Depois de terem retornado de Antioquia, Paulo e Barnabé foram enviados para fazerem o que é Comumente chamado a "Primeira Viagem Missionária" (At. 13:1-14:28). Esta viagem de fundação de igrejas foi limitada à Ilha de Chipre e às regiões da Ásia Menor sul-central, conhecidas como Panfília, Pisídia, Licaônia e Lícia. Isto foi identificado por W. Ramsay, como parte da província romana da Galácia. Ao retornarem a Antioquia, para relatar sobre seu trabalho, Atos expõe o problema que os levou à Jerusalém, conforme Atos 15. Este mesmo acontecimento é apresentado em Gálatas 2:1 como tendo acontecido quatorze anos após a saída apressada de Paulo daquela cidade, para Tarso. Atos 15 e Gálatas têm tantos dados em comum que pouca dúvida pode haver de as duas passagens se referirem à mesma ocorrência. Supondo-se que as referências de Paulo são das viagens que ele fez a Jerusalém, para consultar os apóstolos lá, na ocasião, é mais provável que a visita de Atos 11-12 não foi mencionada em Gálatas. Tendo obtido a aprovação da igreja em Jerusalém, sobre seu trabalho entre os gentios Paulo e Barnabé retornaram a Antioquia e passaram mais algum tempo lá (At. 15:35). Este escritor crê que foi durante sua estadia em Antioquia antes da Segunda Viagem Missionária que Paulo escreveu a Epístola aos Gálatas. Outra vez, a data da escrita de Gálatas será discutida no capítulo sobre esse livro.

Na Segunda Viagem Missionária (At. 15:36-18:22), Paulo e Silas visitaram as igrejas anteriormente estabelecidas e viajaram para Trôade. Impedidos, pelo Espírito Santo, de evangelizarem mais na Ásia Menor, eles atravessaram para a Europa e fundaram igrejas na Macedônia e em Acaia. Quando esteve em Corinto (Acaia), Paulo entrou em contato com Priscila e Áqüila, judeus cristãos que haviam recentemente sido expulsos de Roma por Cláudio. O edito de expulsão foi ordenado no nono ano do reinado de Cláudio (cerca de 49 d.C.). Foi de Corinto que Paulo escreveu as duas cartas à igreja de Tessalônica (na Macedônia). Depois de dezoito meses em Corinto, Paulo foi acusado por judeus descrentes perante Gálio, o novo procônsul romano. Gálio chegou a Corinto por volta de 51 d.C., para assumir suas funções. Paulo foi inocentado das acusações trazidas contra ele e, após passar um pouco mais de tempo em Corinto, viajou, via Éfeso e Jerusalém, para Antioquia da Síria, chegando na primavera de 52 d.C.

A narrativa da Terceira Viagem Missionária é transferida quase que inteiramente para o ministério de três anos de Paulo em Éfeso (At. 19). Quando em Éfeso, Paulo escreveu pelo menos três cartas à igreja em Corinto: uma carta perdida (referida em I Cor. 5:9), a I Coríntios canônica, e uma carta "angustiosa" (referida em II Cor. 2:4; 7:8). De II Coríntios (12:14; 13:1), sabe-se que Paulo fez uma rápida visita a Corinto e voltou a Éfeso. Deixando Éfeso após o tumulto, Paulo foi para Trôade e depois para a Macedônia. Lá ele escreveu II Coríntios. prosseguindo para Corinto, Paulo escreveu Romanos, na antecipação de visitar Roma em seu caminho para a Espanha, depois de levar uma oferta aos santos pobres de Jerusalém (Rom. 15:22-28). A Epístola aos Romanos teria sido escrita durante o inverno de 55-56 d.C.

Em Jerusalém, Paulo foi preso e, a fim de salvar sua vida, foi enviado ao procurador Romano em Cesaréia (At. 23:12-35). Em Cesaréia, **ele** foi julgado perante Félix, o procurador de cerca de 51-57 d.C. A datação da procuradoria de Félix é um dos itens mais indefiníveis nos estudos do Novo Testamento. Isto foi tratado no capítulo anterior, sobre Atos. Supõe-se, nesse livro, que Félix foi

chamado de volta por Nero em 57 d.C, e Festo tomou seu lugar naquele ano. Atos 24:27 afirma que Félix manteve Paulo em prisão domiciliar por dois anos. Seguindo-se à chegada de Festo, tais eram as circunstâncias, que **Paulo alegando a prerrogativa** de cidadão romano, apelou para a corte de César. No outono de 57 d.C, a perigosa viagem de inverno até Roma se iniciou, chegando-se lá após grande apuro na primavera de 58 d.C. (At. 27:1-28:14). Lucas não relata em Atos o resultado do julgamento perante Nero, mas ele dá a entender que, após dois anos de confinamento, Paulo foi posto em liberdade (At. 28:30), por volta do ano 60 d.C. Durante os dois anos em Roma, Paulo escreveu as Epístolas da prisão: Filemom, Colossenses, Efésios e Filipenses.

Com o encerramento de Atos, qualquer história de maior atividade de Paulo deve vir ou de seus escritos ou dos pais antigos da Igreja. Clemente de Roma (por volta de 96 d.C.) escreveu que Paulo foi solto e pregou até "as extremidades do Ocidente". Para um romano, isto só poderia significar Espanha, a Península Ibérica. Das Epístolas Pastorais, sabe-se que Paulo voltou para o Oriente, passando por Creta, Éfeso, Trôade e Macedônia, mas não, necessariamente, nessa ordem. Provavelmente, da Macedônia ele escreveu I Timóteo, tendo enviado Timóteo anteriormente a Éfeso. Ou da Macedônia ou de Corinto, Paulo escreveu a Epístola a Tito, que ele havia deixado em Creta. Dos historiadores romanos, sabe-se que, em 19 de julho de 64, Roma foi incendiada, e, para transferir a suspeita de sua pessoa, Nero pôs a culpa nos cristãos. Porque Paulo, um notável líder da Igreja, havia sido julgado uma vez perante Nero, pensa-se que Nero ordenou sua prisão e retorno a Roma, para julgamento. Foi durante este **segundo aprisionamento em Roma** que II Timóteo foi escrita. Uma tradição antiga afirma que Paulo foi martirizado durante o ano do incêndio de Roma. A evidência para esta tradição é mais forte que a sugestão de Paulo e Pedro, ambos, terem sido mortos no ano da morte de Nero (68 d.C.). Portanto, Paulo foi decapitado pelas autoridades romanas (conforme se supõe em 29 de junho de 65).

Deve ser reconhecido que, por causa de dados conflitantes entre os historiadores antigos e o uso de pelo menos três sistemas de calendários diferentes, a maior parte das datas é, no máximo, só aproximada. As de precisão razoável são: a morte de Herodes Agripa I (44 d.C), o decreto de Cláudio, expulsando os judeus de Roma (49 d.C), a designação de Gálio (51 d.C), o incêndio de Roma (64 d.C), e a morte de Nero (9 de junho de 68). Mediante estas datas, uma história razoavelmente precisa da vida de Paulo pode ser construída:

A.D.1	Nascimento
33-34	Conversão
45	Visita a Jerusalém pela época da fome
46-48	Primeira Viagem Missionária
49.....	Conferência de Jerusalém (dezessete anos após sua conversão)
49-52.....	Segunda Viagem Missionária
52-56.....	Terceira Viagem Missionária
56-57.....	Prisão em Jerusalém e dois anos na prisão em Cesaréia
57-58.....	Viagem a Roma
58-60.....	Primeiro aprisionamento em Roma
60-64.....	Viagem a Espanha, Creta, Macedônia e Acaia
64-65.....	Prisão, segundo aprisionamento em Roma e morte

O NÚMERO E CLASSIFICAÇÃO DAS CARTAS DE PAULO

As Cartas Perdidas de Paulo — Em uma das mais antigas cartas de Paulo, ele escreveu acerca de seu hábito de escrever (II Tess. 3:17). A não ser que este item de informação se refira somente a Gálatas e

I Tessalonicenses, todas as cartas anteriores, de Paulo, sejam lá quantas tenham sido, perderam-se para nós. De I Coríntios 5:9, sabe-se que Paulo escrevera a carta mais antiga àquela igreja. Talvez uma parte dessa "carta perdida" esteja preservada em II Coríntios 6:14-7:1, embora nem todos os estudiosos estejam de acordo com esta idéia. Também se sabe de II Coríntios 2:4 e 7:8 que Paulo escrevera ainda outra carta a Corinto. Alguns estudiosos sentem que II Coríntios 10-13 é uma parte dessa "carta angustiada". Paulo também menciona em Colossenses 4:16 uma carta aos laodicenses. Alguns acham que a Efésios Canônica é essa carta; outros crêem que ela seja Filemom. A maioria, contudo, crê que a carta à igreja em Laodiceia está perdida. O que é certo é que Paulo escreveu muito mais do que está preservado no Novo Testamento.

As Cartas Existentes de Paulo — Na maioria das traduções modernas, quatorze, das vinte e uma cartas, são atribuídas a Paulo. Os nomes e ordem são: Romanos, I e II Coríntios, Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossenses, I e II Tessalonicenses, I e II Timóteo, Tito, Filemom e Hebreus. Os textos gregos modernos têm como título, para estas quatorze cartas, somente a preposição "a", seguida pelo nome do receptor. Os problemas críticos de cada carta serão discutidos no capítulo respectivo que trata de cada uma.

A Ordem de Composição — É lamentável que a ordem canônica das cartas de Paulo não seja cronológica. A presente ordem é basicamente a de extensão e se é escrita a uma igreja ou a um indivíduo. Romanos é a mais extensa e Filemom a mais curta. As nove primeiras são dirigidas a sete igrejas diferentes, e as quatro últimas, a três indivíduos diferentes. Por causa de problemas críticos, Hebreus é colocada por último no **corpus** paulino, embora alguns dos manuscritos gregos mais antigos a tenham entre Romanos e I Coríntios. Uma ordem cronológica talvez mostrasse mais claramente os problemas encontrados por uma igreja que emergia e indicaria o padrão teológico em desenvolvimento, de Paulo e da Igreja. O método a seguir, de agrupamento das cartas, é baseado na narrativa contida em Atos e em informação colhida das próprias cartas. Este agrupamento não é conclusivo, mas é usado para mostrar o acordo geral entre os estudiosos do Novo Testamento, numa aproximação ao estudo do Novo Testamento.

1. Epístolas escritas durante a Segunda Viagem Missionária (49:52 d.C): I e II Tessalonicenses, de Corinto.
2. Epístolas escritas durante a Terceira Viagem Missionária (52-56 d.C): I Coríntios, de Éfeso; II Coríntios, da Macedônia; Gálatas e Romanos, de Corinto.
3. Epístolas escritas de Roma durante o primeiro aprisionamento romano (58-60 d.C): Efésios, Filipenses, Colossenses, Filemom.
4. As Epístolas Pastorais (62-65 d.C): I Timóteo, da Macedônia; Tito, da Macedônia ou de Corinto; II Timóteo, de Roma, pouco antes da morte de Paulo.

Outra maneira de classificação é ver-se a ordem cronológica como representando ênfases teológicas especiais. A correspondência tessalônica lida com **escatologia**; as cartas da Terceira Viagem Missionária tratam, primariamente da **soteriologia**; as cartas da prisão acentuam a **crisologia**; as pastorais têm a **eclesiologia** como a ênfase dominante. Este agrupamento teológico não é conclusivo, porque muitas das cartas contêm todas estas doutrinas; mas a ênfase teológica principal de cada uma é observada.

Deve-se ressaltar, todavia, que muitos estudiosos do Novo Testamento, incluindo este escritor, crêem que Gálatas foi escrita de Antioquia da Síria, antes da Segunda Viagem Missionária. Outros sentem que Efésios foi escrita muito mais tarde, por um discípulo de Paulo, como introdução a uma coleção das cartas de Paulo. Alguns acham que, de algum modo, Paulo está por trás da Epístola aos Hebreus como autor, dando ao **amanuense** completa liberdade em sua composição e

publicação, esta última tendo ocorrido após a morte de Paulo e antes da destruição de Jerusalém em 70 d.C.

A Preservação e Coleção das Cartas de Paulo — Num estudo em profundidade, das cartas de Paulo, conclui-se que ele escreveu tanto como pastor quanto como "mestre dos gentios" (I Tim. 2:7). A maioria de suas cartas existentes foi escrita para situações específicas; contudo, Paulo foi capaz de distinguir entre a ordem do Senhor e seu próprio conselho pessoal (I Cor. 7:6, 25, 40). Algumas de suas cartas parecem ser dirigidas a uma audiência mais ampla, ao invés de a um grupo específico. A Epístola aos Efésios é basicamente deste tipo. Contudo, mesmo nesta, ele escreveu com a consciência de sua chamada como apóstolo. Paulo cria possuir autoridade, e que sua palavra era de importância, quer para situações locais quer para uma audiência mais universal. Nem todas as suas cartas, todavia, foram suficientemente universais em sua aplicação, e muitas deixaram que se perdessem. A referência em Apocalipse 3:16 à apostasia da igreja em Laodiceia pode indicar que a carta a essa igreja, referida em Colossenses 4:16, não foi preservada por essa razão. Pela época de II Pedro (68 d.C.), contudo, "todas as cartas de Paulo" estavam sendo aceitas em paridade com "outras escrituras". Seria de grande interesse e importância saber-se o que "todas as cartas de Paulo" e as "outras escrituras" abrangem, mas seria apenas conjectura, a esta altura, na pesquisa bíblica.

Embora Clemente de Roma e Inácio de Antioquia conhecessem algumas das cartas de Paulo, a coleção concreta e existente mais antiga é o Cânon de Marcião, de cerca de 140-150 d.C. Esta lista inclui uma coleção editada de dez cartas de Paulo (em ordem: Gálatas, I e II Coríntios, Romanos, I e II Tessalonicenses, Laodicenses (Efésios), Colossenses, Filipenses e Filemom). As Pastorais foram, provavelmente, rejeitadas pelo fato de Marcião ter sido um gnóstico. O Fragmento Muratoriano (cerca de 180 d.C.) inclui as Pastorais nas treze epístolas de Paulo, Hebreus não estando na coleção. O mais antigo manuscrito grego (P⁴⁶) das epístolas de Paulo que foi preservado data de cerca do fim do segundo século. Este manuscrito, pelo fato de colocar Hebreus entre Romanos e I Coríntios, indica Paulo como sendo o autor de Hebreus. II Tessalonicenses, Filemom e as Pastorais estão ausentes do manuscrito preservado, mas a ausência poderia ser devida à possível perda das últimas folhas, que conteriam estas cinco cartas.

É impossível fixar-se uma data para a primeira coleção completa das epístolas de Paulo. O que é certo, contudo, é que há ampla evidência, do final do primeiro século e início do segundo, de que as cartas de Paulo circulavam largamente e eram estimadas como autoridade em doutrina. A história da preservação e colecionamento destas cartas perdeu-se para nós. Contudo, o processo deve ter-se iniciado cedo conforme está evidente na declaração contida em II Pedro 3:15,16, e porque a coleção foi aceita pelo final do segundo século.

METODOLOGIA

Numa introdução como a que este volume pretende ser, é necessário focalizar-se a atenção sobre os problemas críticos literários e históricos. Será feita uma tentativa de localizar-se cada carta em sua situação histórica, no que concerne à data, propósito e para quem foi escrita. Existem, naturalmente, problemas particulares para cada carta e grupo de cartas. As ligações entre Colossenses, Filemom e Efésios dificilmente podem ser negligenciadas. Muitos são os problemas acerca da correspondência dos Coríntios, e as Pastorais apresentam problemas críticos inteiramente próprios. Portanto, grande parte do material destas cartas pode ser repetitivo.

A ordem cronológica não foi determinada com nenhuma certeza, e, portanto, em várias introduções, varia grandemente. Para facilitar, ao leitor, o uso deste volume, o autor seguiu a ordem canônica. Pelo menos essa é uma ordem bem conhecida de todos os leitores do Novo Testamento.

Com esta ordem de apresentação, o leitor pode voltar, ao capítulo relevante e suas necessidades, sem hesitação.

10

EPÍSTOLA DE PAULO AOS ROMANOS

A Epístola de Paulo aos Romanos foi chamada "a constituição da fé cristã" e o "evangelho segundo Paulo". Martinho Lutero denominou este livro "a verdadeira obra prima do Novo Testamento". A lógica, a seqüência e o alcance de Romanos a tornam o padrão teológico do Novo Testamento. É a mais fundamental, vital, lógica, profunda e sistemática apresentação do propósito de Deus na salvação que se encontra na Bíblia. Outros livros da Bíblia contêm discussões da doutrina cristã, mas Romanos fornece a estrutura teológica para uma compreensão total da mensagem cristã. Não pode haver entendimento adequado da igreja primitiva fora de um estudo completo deste livro.

A IGREJA DE ROMA

A CIDADE

A capital do Império Romano justificava sua prerrogativa de ser a cidade principal, maior que Atenas, Alexandria e Antioquia. Embora situada na parte ocidental do mundo romano, ela mantinha ligações íntimas com as áreas mais remotas de seu domínio. Roma era a figura dominante em todas as questões imperiais: políticas, sociais, militares, comerciais e religiosas.

Embora os primórdios da cidade estejam obscurecidos em mito e mistério, o calendário romano data de 753 a.C. A cidade estava situada a dezenove quilômetros da costa, o que a protegia de ataque marítimo. Seus muros rodeavam sete montes, entre dois dos quais (o Capitolino e o Palatino) estava localizado o Fórum, a sede administrativa do Império. Roma era a capital de um território que incluía todas as regiões fronteiriças do Mediterrâneo, os países antigos do Oriente Próximo e do Oriente Médio, a Bretanha e as partes do Nordeste da África.

Roma foi construída através de conquistas e sustentada pelo gênio de sua força militar, competência administrativa e rapidez de comunicações. Para esta rapidez, muitas estradas excelentes foram construídas até as partes mais remotas do Império, todas levando até Roma. Por causa de suas conquistas e empreendimentos comerciais, Roma era uma cidade de imensa riqueza. Pessoas de todas as partes do Império vinham a Roma para participar da vida extravagante na capital. Durante o primeiro século da era crista, acima de 1.500.000 pessoas habitavam em Roma, das quais 800.000 eram escravos. A riqueza e a cultura romanas exigiam uma multidão de escravos domésticos. As pessoas que vinham a Roma, fossem livres ou escravas, traziam com elas sua base cultural e religião próprios. Grande parte dessa cultura e religião foi assimilada na cultura romana, mas grande parte também permaneceu separada e distinta. Embora o latim fosse a língua oficial, a língua Comumente falada em Roma e no Império era o grego, a língua universal do comércio e das nações, a **língua franca** da época. Só pelo terceiro e quarto séculos é que o latim substituiu o grego como a língua comum do Império.

Roma administrava suas possessões, na maior parte, com igualdade e justiça. Seus exércitos mantinham as estradas relativamente livres de salteadores e rapidamente suprimiam qualquer rebelião incipiente. O primeiro século da era cristã foi a época da **Pax Romana**. Foi devido ao governo romano que o cristianismo foi capaz de se propagar livremente através do Império, nas

primeiras décadas importantes da existência da Igreja. Roma era o centro desse Império, e Paulo escreveu à igreja o mais profundo documento de importância teológica e ética que se encontra em toda a literatura.

A FUNDAÇÃO DA IGREJA

A história real da fundação da igreja em Roma perdeu-se para nós. Não existe nenhuma referência direta, no Novo Testamento, acerca dela nas cartas de Paulo, e Pedro também silencia sobre ela. Clemente de Roma não escreveu acerca da fundação dessa igreja, embora ele tenha escrito que Paulo e Pedro, ambos, foram martirizados lá. Eusébio preserva uma tradição de Irineu, de que Paulo e Pedro juntos fundaram a igreja; mas está evidente em Atos e nas epístolas paulinas que Paulo não participou nessa fundação. As palavras de Irineu dificilmente podem significar outra coisa senão que Paulo e Pedro estiveram em Roma durante a época da perseguição neroniana (64-68 d.C.) e foram instrumentos no fortalecimento da fé dos crentes romanos durante aqueles anos terríveis e difíceis.

A tradição mais provável é preservada por um escritor do quarto século, cujo nome é Ambrosiaster, ele próprio um membro da igreja em Roma, que, num comentário sobre a Epístola aos Romanos, escreveu que estes haviam aceitado a fé cristã (ainda que de acordo com o tipo judaico) sem o trabalho de qualquer apóstolo ou por milagres entre eles. Isto parece representar uma tradição autêntica, pois, se um apóstolo tivesse estado presente nessa fundação, a igreja em Roma teria preservado tal informação indubitavelmente mediante a exclusão de qualquer documento que negasse a presença de um apóstolo. Que uma igreja poderia ser fundada sem a presença de um apóstolo está claro na narrativa de Atos 11:19-22, sobre a igreja em Antioquia da Síria.

A tentativa de se colocar Pedro em Roma antes de Paulo é considerada desespero de causa, e ela é rejeitada, de maneira certa, por praticamente todos os estudiosos do Novo Testamento hoje. A observação de Lucas, em Atos 12:17, sobre a ida de Pedro "para outro lugar", foi entendida, pelos escritores católicos romanos mais conservadores, como significando sua ida a Roma por volta de 44-45 d.C. Contudo, Pedro esteve em Jerusalém logo depois (At. 15; Gál. 2) e em seguida em Antioquia. Em Romanos 16 Paulo parece tentar encontrar todo elo possível entre si e a igreja em Roma, e Pedro em nenhuma parte é mencionado nesta carta. Paulo também afirma que ele evitava edificar sobre alicerces de outrem (Rom. 15:20). Isto claramente indicaria que Pedro não esteve em Roma antes da ocasião da escrita desta carta. Pedro também mencionado não é mencionado em nenhuma das epístolas da prisão nem em II Timóteo. Paulo era um escritor cuidadoso demais, para omitir um fato tão evidente. Se Pedro estava lá quando Paulo chegou, o silêncio de Atos é espantoso. Se Pedro estava lá quando as epístolas da prisão foram compostas, o silêncio é admirável. Se Pedro estava lá antes ou durante o segundo aprisionamento de Paulo em Roma, o silêncio de II Timóteo é inexplicável. Portanto, é de maneira geral aceito por todos os estudiosos do Novo Testamento, incluindo os católicos romanos, que Pedro não foi a Roma para fundar a igreja. Mas é igualmente aceito, mesmo por eruditos protestantes, que Pedro foi a Roma pouco antes de sua morte em 68 d.C.

A tradição preservada por Ambrosiaster, de que a fé cristã da igreja em Roma era do tipo judaico, confirma as palavras de Atos 2:10, que havia judeus de Roma em Jerusalém no Pentecostes. É bem sabido que havia uma colônia de cerca de 40.000 judeus em Roma, com suas sinagogas, durante o primeiro século. Muitos dos judeus devotos fariam a viagem a Jerusalém para os importantes festivais judaicos, dois dos quais eram a Páscoa e o Pentecostes. De Atos 2, deve-se concluir que alguns deles se converteram e retornaram a Roma, levando os elementos básicos do evangelho consigo, e, assim, formando o núcleo de uma igreja. As viagens de Roma e para Roma eram comuns, e pareceria provável que os crentes chegariam a Roma com maiores informações sobre o cristianismo, ou que os crentes de Roma viajavam para Jerusalém e de Jerusalém, para

aprender mais acerca de seu Salvador e sua nova fé. A perseguição que se seguiu à morte de Estevão deu ímpeto à expansão do cristianismo (At. 8:4; 11:19), e, assim como alguns foram para Antioquia da Síria, certamente outros teriam fugido para Roma. Pelo fato de que Antioquia era uma tão importante cidade comercial, havia comunicação constante entre ela e Roma. Por esta razão, o evangelho pode ter ido à parte oeste, desde Antioquia, com discípulos não identificados, assim como foi para o leste, com Barnabé, Paulo e Silvano.

A melhor solução para o problema acerca da fundação da igreja em Roma é que discípulos não identificados, aqueles que se converteram no Pentecostes (At. 2), retornaram a Roma com os elementos básicos do evangelho, formando o núcleo de uma igreja. Com as viagens constantes entre Roma, Antioquia e Jerusalém, a igreja cresceu tanto numericamente quanto na fé e no conhecimento do Senhor Jesus Cristo.

A COMPOSIÇÃO DA IGREJA EM ROMA

Da informação acima, deve-se conceder que a igreja em Roma inicialmente era judaica quanto ao seu caráter. Se, segundo Ambrosiaster, a igreja era do tipo judaico, ela teria sido muito parecida com a igreja em Jerusalém no início, com a proclamação restringida à comunidade judaica, e teria feito uso das sinagogas para a adoração. Os crentes se reuniam durante os dias de semana, de casa em casa, para oração e instrução acerca de sua nova fé. O cristianismo parece ter feito invasões tais dentro da fé judaica tradicional que, depois de alguns anos, levantou-se um conflito entre judeus crentes e descrentes. Suetônio, historiador romano, escreveu que Cláudio ordenou a expulsão dos judeus de Roma (por volta de 49 d.C.) por causa de um constante* tumulto no setor judaico sob a "instigação de Chrestus". Pensa-se que isto foi, na realidade, o conflito incitado pela pregação sobre Cristo. Quantos judeus foram expulsos não se sabe. Todavia, sabe-se que grandes números deles realmente partiram, entre os quais estavam Priscila e Áquila (At. 18:2). Sabe-se ainda que, após a morte de Cláudio em 54 d.C, os judeus tiveram permissão de voltar, sob o governo de Nero.

Com a expulsão dos judeus, sente-se que a igreja em Roma tornou-se basicamente uma igreja gentia. Talvez o tumulto tenha surgido porque tantos gentios estavam sendo salvos e se tornaram uma ameaça aos judeus descrentes. Quando Paulo escreveu à igreja (56 d.C), está evidente que ele endereçou a carta a uma congregação mormente gentia. Em Romanos 11:13, Paulo afirma: "Mas é a vós, gentios, que falo; e porquanto sou apóstolo dos gentios..." Ele escreve (1:5,6) que é o apóstolo dos gentios "entre os quais sois também". Em outro lugar, em sua carta, Paulo escreve a não-judeus, acerca de seu povo, os judeus (9:3; 10:1; 11:15; caps. 25,26, 30,31, etc).

Contudo, parece realmente haver várias referências a uma minoria judaica. O argumento de Romanos 2 é melhor entendido por um cristão judeu; a menção de pessoas com nomes judeus (Rom. 16) indica que Paulo conhecia alguns irmãos judeus na igreja. Paulo menciona Priscila e Áquila e "a igreja que está na casa deles" (16:5), o que significaria que pelo menos estes bem conhecidos judeus cristãos estavam na igreja em Roma. As passagens sobre privilégios e responsabilidades iguais de judeus e gentios (1:16; 3:29; 10:12) e a discussão acerca da nação judaica capítulos 9 a 11, seriam fúteis sem leitores judeus. Oscar Cullmann sugere que o conflito a que Paulo se refere em Filipenses 1:12-30 foi um conflito entre judeus cristãos e gentios (**Peter: Disciple, Apostle, Martyr — Pedro: Discípulo, Apóstolo, Mártir**, p. 106-108). Ele sugere que Pedro chegou a Roma para acalmar um elemento judaico, e, com a falha de Pedro, o elemento judaico traiu os cristãos gentios, entregando-os nas mãos das autoridades romanas. Tácito (**Ann., 15,44**), um historiador romano, escreveu acerca de uma grande multidão de cristãos que foram martirizados durante a perseguição de Nero, que se seguiu ao incêndio de Roma. Talvez Apocalipse 2:9 seja uma referência encoberta à traição dos cristãos pelos judaizantes. Paulo sempre enfrentou este problema em seu ministério, e o elemento judaico, na igreja em Roma, provavelmente seguiria o mesmo padrão, na tentativa de vencer o forte

grupo cristão gentio.

AUTOR, OCASIÃO E PROPÓSITO

Pouca dúvida há de que Paulo seja o autor da Epístola aos Romanos. Clemente de Roma estava bem familiarizado com esta carta. Ela está incluída em todas as listas de cartas de Paulo. Somente os seguidores mais liberais da Escola de Tübingen (seguidores de Bruno Bauer) negariam a autoria paulina. Esta carta, juntamente com I e II Coríntios e Gálatas, tem o lugar mais seguro na aceitação dos vinte e sete livros do Novo Testamento. O **amanuense** desta carta foi Tércio (Rom. 16:22), aparentemente um membro da igreja **em** Corinto. Alguns acham que ele era, possivelmente, um escravo de Gaio (a quem Paulo batizou em sua primeira viagem a Corinto — I Cor. 1:14) que, como anfitrião de Paulo, pôs este escravo à disposição de Paulo, para a composição desta carta. Isto, contudo, apenas pode ser uma conjectura.

OCASIÃO

Em Atos 19:21,22 e 20:1-3 pode-se ver que Paulo deixou Éfeso e viajou para Corinto. Ele enviou irmãos de confiança adiante dele, a fim de persuadir as igrejas da Macedônia e de Acaia para coletarem uma oferta "para os pobres dentre os santos" de Jerusalém (Rom. 15:26). Ele planejara ir a Jerusalém com a oferta, e depois, a Roma (At. 19:21). Sentia que seu ministério no Oriente estava por terminar, e pensou em ir à Espanha (Rom. 15:24). Passando através das áreas mencionadas, ele coletou as ofertas e estava se delongando em Corinto por três meses antes de partir para Jerusalém. Talvez a delonga tivesse por fim solidificar sua permanência na igreja coríntia, em sucessão à época de conflito refletida na correspondência dirigida aos Coríntios. Em Romanos, Paulo demonstra o seu grande desejo de visitar Roma e conseguir algum fruto de seu ministério entre os gentios, naquela grande cidade, como o teve em outros países gentios (1:13). Mas, a visita a Roma seria apenas de familiarização, porque ele queria prosseguir para a Espanha, a fim de ministrar lá. Portanto, Paulo escreveu que planejara ir a Jerusalém, com a "oferta de paz", e depois à Espanha, via Roma. Ele também achava que a igreja em Roma, em virtude do seu tamanho e fé, podia ajudá-lo na sua ida à Espanha (Rom. 15:24). Ele queria que os irmãos participassem de seu ministério aos gentios, visto eles próprios, em sua maioria, serem gentios. Talvez ele tivesse em mente que Roma podia tornar-se a base para seu ministério apostólico no Ocidente, em grande parte, como Antioquia havia sido para o ministério do Oriente.

Paulo aproveitou-se dos três meses, durante o inverno de 55-56 d.C. (At. 20:3), em Corinto, para ordenar seus pensamentos num documento muito bem escrito. Não resta a menor dúvida que esta carta é a melhor organizada e mais bem pensada de todas as cartas de Paulo. As palavras foram cuidadosamente escolhidas, e a cadência de cada sentença foi moldada para produzir o máximo efeito. Provavelmente, pela primeira vez Paulo teve uma folga para compor realmente uma carta para ser ditada. A maioria dos estudiosos acha que Tércio fez pequena reestruturação do genuíno fraseado de Paulo. O documento, conforme chegou às nossas mãos, apresenta o pensamento do homem notavelmente hábil, conhecido como Paulo. Ele também aproveitou-se de uma viagem a Roma, planejada por Febe, membro de uma igreja nas circunvizinhanças de Cencréia. A única coisa que se sabe a respeito desta "irmã" se encontra em Romanos 16:1,2. Ela, que devia levar esta carta a Roma, era também "ministro" (**diákonos**) da igreja em Cencréia, e tinha sido uma auxiliar útil, tanto na igreja como no ministério de Paulo. Ele confiou-lhe esta carta de suma importância. É evidente que Febe não falhou neste ministério (**diakonia**).

PROPÓSITO

O propósito imediato da Epístola aos Romanos era Paulo apresentar-se à igreja em Roma, a fim de obter apoio entre os irmãos. Ele queria ir até eles não como um estranho, mas como alguém com quem pudesse se identificar no ministério dele aos gentios. Ele escreveu-lhes sobre o seu grande desejo de visitá-los, para se fortalecerem mutuamente na fé (1:11,12). Por outro lado, talvez ele tivesse em mente que Roma poderia servir de base para o seu ministério no Ocidente.

Paulo também tinha boas razões para duvidar do resultado de sua visita a Jerusalém. Ele tinha que lutar constantemente contra os judaizantes, os judeus cristãos que queriam que todos os gentios cristãos se tornassem prosélitos do judaísmo. Tinha a esperança de que as ofertas, enviadas por igrejas constituídas principalmente de gentios cristãos, viessem trazer a reconciliação com a influente igreja judaica em Jerusalém. Ele estava incerto sobre como os "santos" de Jerusalém iriam recebê-lo, porém, certo de que os judeus descrentes iriam continuar em sua oposição (Rom. 15:30,31). Isto é um eco de Atos 21:13, onde Paulo afirma que está pronto a ser preso e até para morrer em Jerusalém pelo Senhor Jesus Cristo. Ele, portanto, estava pedindo à igreja em Roma que orasse por ele, em seu ministério em Jerusalém, para que houvesse uma reconciliação dos cristãos judeus com seu ministério aos gentios. Alguns sugeriram que, se Paulo não alcançasse Roma, devido à hostilidade esperada em Jerusalém, os cristãos romanos teriam, nesta carta, o evangelho que Paulo lhes teria levado e que teria proclamado na Espanha.

Pelo argumento e estrutura da carta, vê-se claramente que Paulo sabia dos problemas potenciais (se não reais) na igreja. Estes problemas foram encontrados em muitas das igrejas. Paulo sempre teve que lutar para manter um equilíbrio apropriado entre a liberdade cristã e o antinomianismo (Rom. 3:8; 6:1; 7:1-12; etc). Os judaizantes estavam presentes em toda parte (2:17; 3:1-31; 7:13; 9:1-11:36; etc), e o orgulho do cristão forte facilmente exibiu uma falta de compreensão e cuidado pelo irmão fraco (14:1-15:7). Tudo isto está incluído nesta carta, possivelmente porque Paulo sabia que teria de confrontar-se com oposição desse tipo quando chegasse a Roma. Paulo queria que eles soubessem o que ele estivera pregando no Oriente e o que ele planejava levar para o Ocidente. Ele queria que eles reconhecessem que todas as suas conclusões éticas práticas eram baseadas no evangelho (12:1), do qual ele era apóstolo (1:1), e não se envergonhava de sua proclamação (1:16).

Todas as declarações do propósito estão ligadas, de algum modo, com a situação histórica. Paulo tem que ir a Jerusalém, antes de poder, possivelmente, chegar a Roma e ser enviado a caminho da Espanha. Assim ele escreveu esta carta para preparar os cristãos de Roma para uma visita posterior, esclarecer sua posição em suas mentes e lançar o alicerce para uma discussão das áreas problemáticas, quando de sua chegada. Por esta razão, a Epístola aos Romanos é **ocasional**, ou seja, foi escrita para uma ocasião específica, dentro de uma situação histórica.

INTEGRIDADE TEXTUAL

A história textual da Epístola aos Romanos indica algumas dificuldades sérias acerca dos dois últimos capítulos. Todos os manuscritos gregos existentes têm os capítulos 15 e 16, mas a maior parte dos mais recentes têm a doxologia (16:25-27) entre os capítulos 14 e 15. Contudo, os melhores manuscritos (P61, Alef, BCB, e as versões antigas melhores) colocam-na no final do capítulo 16, mas omitem 16:24. O mais antigo manuscrito grego existente de Romanos (P⁴⁶) coloca a doxologia entre os capítulos 15 e 16 e omite 16:24-27. Alguns manuscritos latinos não incluem os capítulos 15 e 16, exceto pela doxologia (16:25-27) colocada após 14:23.

O problema desta versão mais curta, acredita-se que centraliza-se em torno de Marcião, um

líder do segundo século, da heresia gnóstica. Rejeitando o Velho Testamento, Marcião compilou um Novo Testamento, consistindo de um Evangelho de Lucas abreviado, Atos e todas as epístolas de Paulo, exceto as Pastorais. Orígenes escreveu que Marcião também omitiu os dois últimos capítulos de Romanos, porque esses dois capítulos contêm comentários favoráveis acerca do Velho Testamento e os judeus. Tertuliano e Cipriano, inimigos amargos de Marcião, não citaram Romanos 15-16, ao refutarem a heresia. Pode ser que tanto Tertuliano quanto Cipriano tenham usado o texto de Marcião, de Romanos, para refutá-lo. Pode-se prontamente ver que o argumento de 15:1-13 é uma continuação do argumento iniciado em 14:1, e vê-se facilmente por que Marcião não desejaria conservar estes versículos. Há larga aceitação, entre os estudiosos do Novo Testamento, de que, sem dúvida, o capítulo 15 pertence à carta original de Paulo enviada a Roma.

Um problema bem mais sério é a integridade de Romanos 16. Já foi afirmado que, no manuscrito mais antigo, o P⁴⁶ (por volta do final do segundo século), a doxologia (16:25-27) está entre os capítulos 15 e 16. Foi sugerido que isto pode indicar que uma cópia de Romanos circulou uma vez sem o capítulo 16. É interessante observar que um manuscrito do quinto século (**Alexandrinus**) traz a doxologia **igualmente** após 15:33 e 16:23. Contudo, a maioria dos manuscritos de melhor evidência inclui o capítulo 16 com a doxologia depois de 16:23. Não há nenhum manuscrito grego existente que não inclua o capítulo 16.

Foram feitas conjecturas para o fenômeno da doxologia "flutuante" de 16:25-27. Uma interessante, e mantida por vários estudiosos bíblicos, é que Paulo fez duas cópias desta carta. Uma cópia sem 16:1-23 foi enviada a Roma. Ainda é sugerido que Marcião usou esta cópia abreviada para seu cânon, após remover o capítulo 15. Uma modificação desta idéia é que Romanos 16:1-24 foi eliminado por copistas para dar à epístola uma forma de carta circular (em alguns poucos manuscritos fracos a expressão "em Roma" não é encontrada em 1:1,15). Outra cópia contendo o capítulo 16 foi enviada a Éfeso. Pensa-se assim porque Priscila e Áqüila (mencionados em 16:3) haviam-se mudado para Éfeso (At. 18:18; I Cor. 16:19), e Epêneto, "o primeiro convertido da Ásia" (Rom.16:5), mais provavelmente ter-se-ia encontrado em Éfeso do que em Roma.

Contra este argumento está a completa falta de evidência de manuscrito que encerre Romanos em 15:33 (mais 16:25-27). A relação de pessoas em Romanos 16 seria muito mais compreensível se este capítulo **não** fosse dirigido a Éfeso. Certamente a igreja em Éfeso tinha mais de vinte e seis membros, e Paulo dificilmente teria mencionado tantos para excluir os outros. Parece que Paulo estava tentando mencionar **todos** os que ele conhecia na área à qual Romanos 16 é dirigido. Também seria mais razoável mencionar-se "o primeiro convertido da Ásia" numa carta a uma igreja que não sabia deste fato do que a uma onde o fato seria bem conhecido. Além disso, Priscila e Áqüila, tendo sido expulsos de Roma por Cláudio, poderiam ter retornado a Roma antes de esta carta ser escrita (55-56 d.C). Cláudio havia morrido (54 d.C), e Nero permitiu que os judeus banidos voltassem. Seria natural Priscila e Áqüila voltarem a Roma, e especialmente se possuísem propriedades lá. O decreto de banimento de Cláudio não incluiu a confiscação de propriedade. Romanos 16:1-23 faz melhor sentido se for uma parte da carta original enviada a Roma.

A melhor conclusão é aceitar-se a integridade de Romanos 1:1-16:27. É muito mais fácil traçar a história textual a partir do texto completo do que determinar a origem de qualquer variante como sendo um acréscimo a um texto mais curto. Com o texto completo de um lado e a recensão de Marcião do outro, as conclusões mais satisfatórias podem ser feitas acerca das variantes, na maioria dos textos. O texto completo apresenta menos problemas que outras teorias. Também a sobrepujante evidência de manuscritos não pode levar a nenhuma outra conclusão satisfatória.

ESTRUTURA E CONTEÚDO

Os dezessete primeiros versículos de Romanos formam a introdução. Esta é a maneira normal pela qual Paulo inicia suas cartas. Há as saudações paulinas (1:1-7), seguidas por uma oração de graças, expressando seu interesse nos cristãos romanos (1:8-15). Os dois versículos seguintes (1:16,17) apresentam o tema da carta: a justiça de Deus, conforme revelada em suas ações para com o homem pecador. A pergunta a que Paulo responde por toda a carta é como Deus pode ser justo em salvar alguns, enquanto outros são rejeitados. Como pode Deus ser igualmente justo e ainda justificar o pecador através da aceitação do evangelho (3:26)?

Paulo desenvolve seu tema da justiça de Deus através de uma apresentação sistemática das ramificações tanto da necessidade da boa-nova quanto da realidade dela, boa-nova esta que está em Jesus Cristo (1:16,17). Paulo começa seu argumento insistindo na necessidade universal da justiça de Deus num mundo com uma humanidade pecadora (1:18-3:20). O restante do primeiro capítulo traça os tristes resultados do pecado e a retribuição ("ira de Deus") na degradação da humanidade. Sem excusa, a humanidade mudou o que ela tinha de revelação divina de Deus em mentira (1:25). Os homens estão sem esperança, enredados na teia do pecado, da qual eles não podem nem querem desembaraçar-se. Mesmo aqueles que têm uma revelação mais completa, os judeus, não foram capazes de pôr em prática o propósito de Deus, e, conseqüentemente, afastaram-se da justiça de Deus e estão num estado pior que os pagãos (2:1-3:20). O pecado é uma enfermidade universal e afeta a todos. "Todos pecaram (tanto judeus, como gentios) e destituídos estão da glória de Deus" (3:23). A "ira de Deus" é expressa tanto contra o judeu (2:1-20) quanto contra o gentio (1:18-32).

Neste hiato da condição do homem e a santidade de Deus, Deus interveio para ajudar o pecador com uma justiça que não é "alcançada", mas "enviada para baixo" (3:21). Deus é capaz de ser justo e ao mesmo tempo ser aquele que torna o pecador justo (3:26), por causa de uma nova posição concedida ao crente que tem fé na obra de Jesus Cristo (3:22-25). O pecador é declarado justo, não por causa de algo que tenha feito, mas porque ele se tornou uma nova pessoa em Jesus. Esta novidade de vida resulta do arrependimento e fé na morte e ressurreição de Jesus. Através da aceitação da obra de Jesus pelo pecador, Deus concede-lhe uma nova posição: a justificação (4:24,25).

A justiça de Deus é mantida ao ele salvar o pecador, porque a salvação implica que o pecador é uma nova pessoa, a velha pessoa estando morta (5:1-8:39). A salvação que uma pessoa recebe através de Jesus Cristo, pela graça e pelo amor de Deus, é vista como **reconciliação** do pecador com Deus (5:1-21); como **santificação**, no desenvolvimento contínuo, na semelhança de Cristo, no crente, através da conquista sobre o poder do pecado na vida (6:1-23); como **libertação** da escravidão ao pecado e libertação para a obediência a Deus através de Jesus (7:1-25); e **filiação**, ao ser adotado na família de Deus através de Jesus e do poder do Espírito Santo, reproduzindo, na vida cristã, a vida do Filho (8:1-39).

A justiça de Deus pode ser vista na maneira pela qual Deus está dirigindo a história com um propósito em direção a um alvo. Um problema de grande importância é como Deus pode ser justo em seu procedimento com o Israel histórico. Parece que Deus rejeitou Israel, em favor dos gentios. Paulo trata deste problema da justiça de Deus ao falar acerca do propósito de Deus na história (9:1-11:36). Paulo escreve acerca da eleição de Israel por Deus e a incredulidade por parte do Israel nacional (9:1-5). Depois ele apresenta a doutrina da eleição conforme vista à luz da promessa de Deus (9:6-13), da justiça de Deus (9:14-18), a liberdade de Deus em eleger quem quer que ele escolha (9:19-26) e o conceito veterotestamentário do **remanescente** (9:27-29). O capítulo 10 relata os princípios de privilégio e responsabilidade. Israel, que recebera as revelações de Deus, escolheu considerar estas revelações e privilégios e recusou aceitar as responsabilidades vinculadas ao processo da

revelação. Deus pretendia que Israel se tornasse uma nação de sacerdotes (missionários), para propagar o conhecimento de seu amor e misericórdia por todo o mundo. Neste propósito, o Israel nacional falhou. O capítulo 11 sustenta a justiça de Deus em seu procedimento para com um povo desobediente e mostra os resultados da recusa de Israel em ser servo de Deus. Há um **remanescente**, contudo, que, pela fé, aceita a graça divina (11:1-6). A maioria, contudo, rejeita qualquer coisa que fale da graça e não de recompensa por guardar as tradições construídas em torno da Lei (11:7-10). É através do propósito e misericórdia de Deus que o **remanescente** fiel (verdadeiro Israel) está levando avante a obra de Deus, na proclamação do evangelho aos gentios, que estão sendo salvos (11:11-24). Por esta obra de Deus, de salvar os gentios, os judeus, por sua vez, aceitarão o único meio de salvação: o caminho de Deus da justiça (11:25-32). Toda esta obra de Deus para com a humanidade sofredora demonstra que ele tem um propósito na história, e sua sabedoria está em operação, para revelar a **toda** a humanidade seu dom de justiça, que é a salvação (11:33-36).

Tendo completado um estudo na teologia da justiça de Deus, Paulo agora prossegue, mostrando as implicações da justiça de Deus no viver diário. Há um lado ético da teologia (12:1-15:13). A justificação implica em viver-se uma vida cristã. O dom de Deus da graça e amor envolve um viver sacrificial em relação com outras pessoas (12:1,2). A vida cristã é uma convocação a viver-se em Cristo (12:3-8) e andar em amor (12:9-21). A justiça de Deus é mantida no crente que vive uma vida submissa, em obediência a Deus (13:1-14) e uma vida dedicada a Deus, através do auxílio a todos com quem o crente entra em contato, para que conheçam a graça e o amor de Deus (14:1-15:13)

O restante da carta é dedicado aos planos feitos por Paulo, de ir à Espanha, via Jerusalém e Roma (15:14-33). Ele escreve uma carta de apresentação para Febe, que deve levar a carta (16:1), e envia saudações a vários membros da comunidade cristã de Roma que ele conhece (16:2-23). Uma bênção (16:24) e uma doxologia (16:25-27) concluem a carta.

A exortação dada por William Tyndale, em seu prólogo à Epístola aos Romanos, conclui com as seguintes palavras apropriadas:

Agora vai também, leitor, e, de acordo com a ordem do escrito de Paulo, faze o mesmo. Primeiro, contempla-te diligentemente na lei de Deus, e vê lá tua justa condenação. Em segundo lugar, volta teus olhos para Cristo, e vê lá a enorme misericórdia de teu mui bondoso e amoroso Pai. Em terceiro lugar, lembra-te que Cristo não fez esta expiação para tu ires a Deus novamente; tampouco morreu ele por teus pecados para que novamente vivas neles; nem purificou-te para que tu voltes (como um porco) ao teu velho chiqueiro outra vez; mas para que tu sejas uma nova criatura e vivas uma nova vida, segundo a vontade de Deus, e não segundo a carne. E sê diligente, para que, pela tua própria negligência e ingratidão, não percas o favor e a misericórdia outra vez. (Citado em F. F. Bruce, **The Epistle to the Romans** — A Epístola aos Romanos, p. 284)

EPÍSTOLA DE PAULO AOS ROMANOS

ESBOÇO

INTRODUÇÃO

- I. Saudação (1:1-17)
- II. Ações de Graças (1:8-15)
- III. O Tema da Epístola: A Justiça de Deus (1:16,17)

A NECESSIDADE DA JUSTIÇA DE DEUS (A Ira de Deus) (1:18-3:20)

- I — A Ira de Deus no Mundo Pagão (1:18-32)
 - 1. A Impiedade (1:18-25)
 - 2. A Injustiça (1:26-32)
- II — A Ira de Deus no Mundo Judaico (2:1-3:8)
 - 1. Os Judeus e o Julgamento (2:1-16)
 - 2. Os Judeus e a Lei (2:17-29)
 - 3. Os Judeus e as Escrituras (3:1-8)
- III — Todas as Pessoas Estão Debaixo do Poder do Pecado:
A Rejeição da Revelação (3:9-20)

A JUSTIÇA DE DEUS REVELADA NUM ESTADO NOVO: A JUSTIFICAÇÃO (3:21-4:25)

- I — A Justiça de Deus Demonstrada (3:21-31)
 - 1. O Conceito da Justiça de Deus (3:21-26)
 - 2. Os Corolários da Justiça de Deus (3:27-31)
- II — A Justiça de Deus Ilustrada (4:1-25)
 - 1. Abraão Foi Justificado Pela Fé (4:1 -8)
 - 2. Abraão Foi Justificado Pela Fé Antes da Circuncisão (4:9-12)
 - 3. Abraão Recebeu a Promessa Antes de a Lei Ser Dada (4:13-15)
 - 4. Abraão É o Tipo Verdadeiro dos Justificados Pela Fé (4:16-25)

A JUSTIÇA DE DEUS REVELADA NUMA SALVAÇÃO QUE SIGNIFICA VIDA NOVA E JUSTIÇA (5:1-8:39)

- I — Salvação Como Reconciliação (5:1-21)
 - 1. A Natureza da Graça (5:1-5)
 - 2. A Necessidade da Graça (5:6-11)
 - 3. O Reinado da Graça (5:12-21)
- II — Salvação Como Santificação (6:1-23)
 - 1. Santificação e Pecado: Dois Domínios (6:1-14)
 - 1) Apelo ao Batismo Cristão (6:1-4)
 - 2) Apelo ao Ministério de Cristo (6:5-11)
 - 3) Apelo ao Compromisso Cristão (6:12-14)
 - 2. Santificação e Escravidão: Dois Destinos (6:15-23)
 - 1) As Obras da Escravidão: Duas Escravidões (6:15-19)
 - 2) Os Salários da Escravidão: Duas Liberdades (6:20-23)

III — Salvação Como Libertação (7:1-25)

1. A Lei e a Libertação: Analogia dum Segundo Casamento (7:1-6)
2. A Lei e o Pecado: Analogia de Adão no Paraíso (7:7-12)
3. A Lei e a Morte: Analogia do Mercado de Escravos (7:13-20)
4. A Conclusão: A Lei de Duas Leis (7:21-25)

IV — Salvação Como Filiação (8:1-39)

1. O Espírito de Deus (8:1-28)
 - 1) A Lei e a Mente do Espírito (8:1-8)
 - 2) O Espírito Que Habita em Nós (8:9-11)
 - 3) A Vida, Liderança e Testemunho do Espírito (8:12-17)
 - 4) As Primícias do Espírito (8:18-25)
 - 5) A Intercessão do Espírito (8:26,27)
2. O Amor de Deus (8:28-39)
 - 1) O Propósito do Amor de Deus (8:28-30)
 - 2) O Poder do Amor de Deus (8:31-39)

A JUSTIÇA DE DEUS REVELADA NO PROPÓSITO DE DEUS NA HISTÓRIA (9:1-11:36)

I — A Eleição de Israel por Deus (9:1-29)

1. Introdução: Incredulidade Nacional de Israel (9:1-5)
2. Eleição e a Promessa de Deus (9:6-13)
3. Eleição e a Justiça de Deus (9:14-18)
4. Eleição e a Liberdade de Deus (9:19-26)
5. Eleição e o Restante (9:27-29)

II — Os Judeus Rejeitam a Justiça de Deus (9:30-10:21)

1. A Justiça de Deus (9:30-10:13)
 - 1) Cristo Como Pedra de Tropeço (9:30-33)
 - 2) Cristo Como o Fim da Lei (10:1-4)
 - 3) Cristo Como Senhor (10:5-13)
2. A Responsabilidade de Israel (10:14-21)
 - 1) O Evangelho aos Judeus (10:14-17)
 - 2) O Evangelho aos Gentios (10:18-21)

III — A Restauração de Israel por Deus (11:1-36)

1. O Restante de Israel (11:1-10)
 - 1) O Restante Segundo a Eleição da Graça (11:1-6)
 - 2) A Dureza da Maioria (11:7-10)
2. A Salvação dos Gentios (11:11-24)
 - 1) A Pergunta Repetida (11:11,12)
 - 2) O Ciúme de Israel (11:13-16)
 - 3) A Alegoria da Oliveira (11:17-24)
3. A Salvação de Israel (11:25-36)
 - 1) O Mistério de Israel (11:25-32)
 - 2) A Sabedoria de Deus (11:33-36)

A JUSTIÇA DE DEUS REVELADA NO COMPORTAMENTO CRISTÃO (12:1-15:13)

1 — Amor Como uma Vida Sacrificada (12:1-21)

1. Introdução: Sacrifício Vivo (12:1,2)
2. A Comunidade Cristã Como um Corpo: A Chamada a Andar em Cristo (12:3-8)
3. A Comunidade Cristã Como uma Fraternidade:

A Chamada a Andar em Amor (12:9-21)

1) Para com os de Dentro (12:9-13)

2) Para com os de Fora (12:14-21)

II — Amor Como uma Vida Submissa (13:1-14)

1. Lealdade ao Estado (13:1-7)

2. Amor ao Próximo (13:8-10)

3. Comportamento em Tempos Difíceis (Cruciais) (13:11-14)

III — Amor Como uma Vida de Serviço (14:1-15:13)

1. Aqueles Que Têm Escrúpulos (14:1-12)

2. Aqueles Que Provocam Tropeços (14:13-23)

3. Aqueles Que São Fortes na Fé (15:1-13)

EPÍLOGO (15:14-33)

I — O Ministério de Paulo aos Gentios (15:14-21)

II — A Visita de Passagem de Paulo em Roma (15:22-29)

III — Apelo Para Oração (15:30-33)

RECOMENDAÇÃO DE FEBE E SAUDAÇÕES (16:1-23)

A BÊNÇÃO (16:24-27)

BIBLIOGRAFIA

Barclay, William, **The Letter to the Romans**, 1957.

Barrett, C. K., **A Commentary on the Epistle to the Romans**, 1957.

Barth, Karl, **The Epistle to the Romans**, 1933.

Black, M., **Romans in The New Cambridge Bible**, 1973.

Bornkamm, Günther, **Paul**, 1971.

Bruce, F. F., **The Epistle to the Romans** in **The Tyndale New Testament Commentaries**, 1963.

Brunner, Emil, **The Letter to the Romans**, 1959.

Calvin, John, **To the Romans** (Trans. from the first Latin edition of 1540), 1961.

Carrol, B. H., **Romans in An Interpretation of the English Bible**, 1948.

Conner, W. T., **The Gospel of Redemption**, 1945.

Cranfill, C. E. B., **The Epistle to the Romans**, 1975.

Dodd, C. H., **The Epistle to the Romans**, 1932.

Gamble, H. Jr., **The Textual History of the Epistle to the Romans**, 1977.

Hodge, Charles, **A Commentary on the Epistle to the Romans**, 1835.

Hunter, A. M., **The Epistle to the Romans**, 1955.

Knox, John, **The Epistle to the Romans** in **The Interpreter's Bible**, 1954.

Leenhardt, F. J., **The Epistle to the Romans**, 1957.

Luther, Martin, **Commentary on the Epistle to the Romans** (Trans. from the Weimar edition of 1908), 1954.

MacGorman, J. W., **Romans: Everyman's Gospel**, 1976.

Manson, T.W., **Romans in Peake's Bible Commentary**, 1962.

Miner, P. S., **The Obedience of Faith: The Purpose of Paul in the Epistle to the Romans**, 1971.

Moody, Dale, **Romans** in **The Broadman Bible Commentary**, 1970.

Murray John, **The Epistle to the Romans** in **The New International Commentary on the New Testament**, 1971.

Sanday, William and Headlam, A. C., **A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans**, 1905.

Smallwood, E. M., **The Jews under Roman Rule**, 1976.

Taylor, Vincent, **The Epistle to the Romans**, 1962.

11

PRIMEIRA E SEGUNDA EPÍSTOLAS DE PAULO AOS CORÍNTIOS

INTRODUÇÃO

A CIDADE DE CORINTO

A pequena faixa de terra chamada Istmo de Peloponeso era governada por Esparta, nos tempos antigos, e era o local da cidade de Corinto. Foi lá que o uso original da palavra **istmo** (estreito, passagem estreita) começou. Geográfica e comercialmente, Corinto era importante, porque era uma estação na rota marítima entre o Ocidente e o Oriente. O **istmo** tem cerca de dezesseis quilômetros de comprimento e seis de largura, ligando o continente ao Peloponeso. Seus portos eram Cencrêia (cerca de treze quilômetros para o leste) e Lequeu (cerca de três, para o oeste). Era perigoso viajar de navio perto das ilhas do Sul da Grécia (bem como a uma distância de cerca de 320 quilômetros), devido às constantes tempestades daquela área. Era mais econômico, e poupava tempo para os navios, aportar em um dos portos, transferir a mercadoria para animais ou carroças a serem puxadas através do **istmo** para o outro porto, distante apenas dezesseis quilômetros, numa pista (chamada **Diolkos**). Para o uso dos animais, carroças e a pista, era paga uma taxa. Corinto, desde tempos antigos, fora um centro de construção de barcos. Foi ali que o primeiro "tyrene" (um navio, remado por escravos, em três níveis ou convés diferentes) grego foi construído. Durante a época do Império Romano, era o porto-base da marinha romana.

A velha Corinto foi destruída em 146 a.C., pelos romanos, em sua conquista de Acaia. Por cem anos a área esteve largamente desabitada. Júlio César viu a importância estratégica de tal lugar e, em 44 a.C., iniciou sua reconstrução, em torno de uma colina íngreme, denominada **Acrocorinto**, porque lá ela poderia ser facilmente defendida. Ela foi estabelecida como uma colônia romana, devido à população inicial de soldados romanos. Corinto logo superou Atenas em importância para os romanos, e, em 27 a.C., tornou-se a capital da Província Senatorial Romana de Acaia, sob o governo de um procônsul. A pista **Diolkos** foi construída para facilitar o transporte de mercadorias entre os dois portos que Corinto, de fato, controlava. A necessidade de um canal logo foi reconhecida, e Nero iniciou a sua construção, mas o projeto foi abandonado quando ele morreu. Somente em 1893 o canal foi de fato terminado.

Durante o primeiro século, Corinto, junto com Roma, Alexandria, Éfeso e Antioquia da Síria, constituíam as cidades mais importantes do Império. Ela era, provavelmente, a maior cidade comercial daquela época. Além de chamar a atenção pelo lucro proporcionado pelo uso do **istmo** e pela indústria de construção naval, Corinto era notada por sua fina porcelana, feita de uma argila muito boa, encontrada naquela região. Corinto era também o mercado atacadista de escravos do Império. De uma cidade de cerca de 600.000 habitantes, estimou-se que somente 140.000 eram livres. Cerca de 60.000 escravos eram vendidos em um único dia. Por causa do valor dos escravos fortes, eles eram criados como animais. Havia até mesmo um "cercado de refugos", onde os escravos não desejáveis poderiam ser abandonados.

Como a maioria dos portos marítimos, Corinto logo conseguiu uma reputação internacional.

Pessoas de todas as partes do Império afluíam à cidade, para participar na riqueza e no comércio. Essas pessoas traziam consigo sua própria herança cultural, incluindo seus costumes sociais e religiosos distintos. Porque Corinto era uma cidade relativamente nova (fundada em 44 a.C.), ela ainda não tinha desenvolvido sua própria herança cultural pela época da grande afluência de estrangeiros. Talvez por esta razão ela fosse tão cosmopolita e sofisticada no panorama e tolerante com qualquer costume ou religião. Logo se tornou lassa moralmente, e uma palavra, "corintianizada", foi cunhada (pelos atenienses!), para expressar a degradação moral de uma pessoa. A cidade era também famosa pelos seus jogos bienais do istmo; ocupava o segundo lugar em fama apenas em relação aos jogos quadrienais olímpicos de Atenas.

Corinto tinha uma amalgamação de várias religiões. Pelo fato de ela ter começado como uma colônia romana, a "deusa Roma" tinha de ser adorada, juntamente com a deificação dos Césares. Os deuses romanos Júpiter, Marte e Vênus (substituindo os mesmos deuses gregos com nomes latinos) também eram adorados. Os deuses gregos da cura (Esculápio) e Sol (Apolo) tinham muitos seguidores. O deus e a deusa egípcios Serápis e Ísis também tinham seu templo. Cada religião do mundo conhecido estava representada em Corinto. Em meio a todas as religiões pagãs, os judeus mantinham sua adoração monoteística de Jeová, em suas sinagogas. Por causa do alto conteúdo moral da religião judaica, muitos gentios eram atraídos a esta religião.

Mas a religião principal era a adoração de Afrodite. Esta era originalmente a licenciosa Astarte fenícia, deusa da fertilidade. Trazido para Corinto do Oriente, um templo, que podia ser visto de toda parte da cidade, foi construído no topo de Acro Corinto. A natureza licenciosa da "adoração" era provida por mil sacerdotisas, prostitutas sagradas, dedicadas à glória da deusa. Este culto era promovido pela cidade, e pessoas de toda parte do mundo iam a Corinto para contemplar a beleza do templo e participar de sua "adoração". Porque este culto era promovido pela cidade, de cada mulher responsável, na cidade, se exigia prestar o sacrifício de dois dias por ano a Afrodite. O símbolo para tal serviço, fosse pela sacerdotisa ou pelas "mulheres responsáveis", era uma cabeça raspada. Uma mulher com cabelo curto era olhada como quem estava "em serviço" ou recentemente havia terminado seus deveres cívicos no templo. O lucro gerado por este culto era, provavelmente, maior que o de qualquer outra simples fonte.

Foi para esta cidade que Paulo se dirigiu, em sua segunda viagem missionária. Uma cidade de tremenda riqueza para uns poucos, de pobreza para muitos e escravidão para a maioria. Uma cidade onde a vida humana era comercializada por pagãos; uma cidade de pecado excessivo, promovido pelos pais da cidade.

A IGREJA EM CORINTO

Paulo chegou a Corinto por volta de 50 d.C, tendo estabelecido igrejas na Macedônia (Filipos, Tessalônica e Beréia) e passado um curto tempo em Atenas (At. 16:11-18:1). Em Corinto ele fez contato com Priscila e Áqüila, um casal de judeus cristãos que haviam sido recentemente expulso de Roma pelo decreto de Cláudio (49 d.C). Paulo trabalhava no mesmo comércio de confecção de tendas que eles e morava com eles (At. 18:1-3). Paulo testemunhou, através da sinagoga, todo sábado, até a chegada de Silas e Timóteo, com uma oferta da igreja em Filipos (At. 18:5). Não mais embaraçado com a necessidade de prover seu sustento, Paulo começou a pregar diariamente nas ruas e nas sinagogas. Após um conflito com os judeus, ele deixou a sinagoga e entrou na casa de Tito Justo (At. 18:7) e mais abertamente pregou aos gentios. Seu trabalho teve êxito, e um grande número de judeus (At. 11:4; I Cor. 7:18) e gentios (I Cor. 12:2), tanto ricos (Rom. 16:23) como pobres (I Cor. 1:26-27), tornou-se cristão. Até mesmo o ex-dirigente da sinagoga, Crispo (At. 18:8), e seu sucessor, Sóstenes (At. 18:17; I Cor. 1:1), se converteram.

Paulo ministrou, juntamente com Silas e Timóteo, por dezoito meses (At. 18:11), quando judeus descrentes usaram a ocasião da chegada do novo procônsul, Gálio, para lhe levarem acusações contra Paulo (At. 18:12,13). Cada religião tinha de ser legalizada pelo governo romano (**religio licita**). O judaísmo era uma religião legalizada, e o motivo para a acusação era assegurar a separação do novo movimento do judaísmo legal. Isto iria tornar o cristianismo uma **religio ilícita** e, desta forma, proibida em todo o Império. Gálio recusou-se a entrar na disputa religiosa e rejeitou as acusações contra Paulo (At. 18:14-16). No que concerne aos romanos, o cristianismo era apenas outra das muitas seitas dentro do judaísmo e, como uma religião legal, era livre para buscar prosélitos em qualquer parte. A igreja era livre para fazer seu trabalho sem interferência governamental.

A menção de Gálio é um dos poucos itens históricos mencionados no Novo Testamento que podem ser determinados com um razoável grau de certeza. Uma inscrição encontrada no templo de Delfos confirma que Lúcio Júnio Aneu Gálio tornou-se procônsul de Acaia durante a vigésima sexta aclamação de Cláudio (que ocorreu em 51 d.C.). Se Lucas está certo em relatar que Paulo trabalhou em Corinto dezoito meses, antes da vinda de Gálio, e com o edito de Cláudio, datado por volta de 49 d.C., é razoavelmente seguro dizer-se que Paulo estava em Corinto nos anos 49-51 d.C. Lucas então diz que Paulo, "tendo ficado ainda ali muitos dias" (At. 18:18), partiu para a Síria, tendo Priscila e Áqüila ido com ele até Éfeso. Esta viagem à Síria, via Jerusalém, provavelmente ocorreu na primavera de 52 d.C.

De Atos 18:24-28, sabe-se que Priscila e Áqüila encontraram Apolo em Éfeso. O eloqüente jovem alexandrino, escolado na mistura alegórica dos ensinamentos de Filo, era um seguidor de João Batista e, aparentemente, não estava familiarizado com a mensagem completa da morte e ressurreição de Jesus. Após ter sido instruído pelo notável casal, Apolo recebeu uma carta de recomendação à igreja em Corinto. Lá ele pregou eficazmente por algum tempo (At. 18:27,28) e depois retornou a Éfeso e trabalhou com Paulo (I Cor. 16:12). Em nenhuma parte Paulo sugere que alguma vez tenha havido relacionamento forçado entre ele e Apolo; Paulo jamais parece ter Apolo como responsável pelas relatadas divisões na igreja em Corinto (**I Cor. 1:12; 3:4-9; 4:6**).

UMA HISTÓRIA DA CORRESPONDÊNCIA CORÍNTIA

Em alguma ocasião, após Paulo ter voltado a Éfeso, para iniciar seu ministério de três anos lá (At. 20:31), ele teve a oportunidade de escrever uma carta à igreja coríntia. Qualquer tentativa de se determinar os contatos com Corinto, na ocasião de sua primeira carta, é muito ilusória. É somente em I Coríntios 5:9 que o leitor sabe que uma carta anterior fora escrita. Os estudiosos da Bíblia se referem a esta carta como a "carta anterior". Entre as coisas tratadas nesta primeira carta, Paulo, ao referir-se a ela, em I Cor. 5:9, diz que escreveu acerca de não se associarem com as pessoas imorais. Pelo fato de II Coríntios 6:14-7:1 relacionar-se com esta idéia, e estes versículos parecerem completamente desligados do contexto de 6:1-13; 7:2-19, alguns concluíram que isto é uma parte da "carta anterior". Pode ser que a ocasião para essa carta tenha sido a informação trazida por Apolo.

A igreja em Corinto o interpretou erroneamente as admoestações de Paulo ou deliberadamente deu um sentido falso à carta, tendo um espírito de indiferença para com as considerações morais ou sentindo um desgosto pela disciplina moral ou espiritual. Seja qual for que tenha sido a razão para não compreender, ela escreveu a Paulo tascando de ambíguo o que ele escrevera e enviou a carta através de Estéfanos, Fortunato e Acaio (I Cor. 16:17). Em sua carta e pela boca de seus representantes, a igreja fez algumas perguntas importantes, acerca da vida cristã vivida num mundo pagão, para que Paulo respondesse (I Cor. 5:10; 7:1,25; 8:1; 12:1; 15:1; 16:1,12). Com a

vinda dos irmãos e a carta, juntamente com informação obtida das pessoas da casa de Cloé (1:11) e talvez Sóstenes (1:1), Paulo escreveu a Primeira Epístola aos Coríntios canônica. Isto foi feito em 54 ou 55 d.C, cerca de um ano antes de a II Coríntios canônica ter sido escrita (II Cor. 8:10; 9:2), e levada por um discípulo, cujo nome não é mencionado.

Após o envio desta carta, Paulo fez uma rápida visita a Corinto, à qual ele mais tarde se refere como uma visita "dolorosa" (II Cor. 2:1). Ele escrevera acerca de enviar Timóteo, para que este chegasse a Corinto depois de I Coríntios (4:14-21; 16:10), para o fim de tratar de alguns dos problemas. Aparentemente, a igreja havia-se recusado a reconhecer a autoridade de Paulo e havia rejeitado completamente o trabalho de Timóteo, o representante pessoal de Paulo. Quando Paulo chegou a Corinto, a igreja abertamente o rejeitou e o acusou de não ser um apóstolo real (II Cor. 10:10; 11:4-6, 12,13; 12:11,12; 13:3). Paulo ficou profundamente ferido e desapontado. Voltando a Éfeso, ele escreveu uma terceira carta, freqüentemente chamada uma carta "áspera" ou dolorosa, e enviou-a por intermédio de Tito (II Cor. 2:3,4,9; 7:12; 12:18). Esta carta também se perdeu, a não ser que, conforme muitos crêem, II Coríntios 11-13 preserve parte dela. Paulo ficou em Éfeso por um pouco mais de tempo e depois viajou para Trôade, tendo dado a Tito instruções para encontrá-lo lá (II Cor. 2:12,13). Não aparecendo Tito, Paulo atravessou para a Macedônia e, talvez em Filipos, interceptou Tito (II Cor. 7:5-16). Tito informou a Paulo acerca da reconciliação da igreja com este (II Cor. 2:5-11). Paulo, então, com o coração aliviado de um tremendo peso (II Cor. 2:12,13; 11:28), escreveu sua Segunda Epístola aos Coríntios canônica, sua carta de "reconciliação". Isto ocorreu no outono de 55 d.C. ou no início de 55-56 d.C. Paulo então foi para Corinto e passou lá três meses, antes de prosseguir para Jerusalém, Roma e Espanha, conforme havia planejado.

Talvez o seguinte quadro solidifique a informação conhecida acerca da correspondência dirigida à igreja em Corinto:

1. Paulo escreveu uma "carta anterior" à igreja em Corinto (referida em I Cor. 5:9). Alguns crêem que II Cor. 6:14-7:1 preserva uma parte dessa carta.
2. Paulo escreveu a Primeira Epístola aos Coríntios canônica em 54 ou 55 d.C, após receber informação, acerca da igreja em Corinto, de representantes, bem como por uma carta enviada pela igreja.
3. Paulo fez uma visita "dolorosa" a Corinto (II Cor. 2:1; 12:14; 13:1) e sua autoridade foi rejeitada. Ao retornar a Éfeso, ele escreveu uma carta "áspera" (II Cor. 2:3,4, 9; 7:12) e enviou-a por intermédio de Tito.
4. Paulo, prosseguindo para Trôade e para a Macedônia, encontrou Tito e escreveu a carta de "reconciliação", nossa Segunda Epístola aos Coríntios canônica, em 55 d.C.

PRIMEIRA EPÍSTOLA DE PAULO AOS CORÍNTIOS

AUTOR

A autoria de I Coríntios não está em contestação entre os estudiosos bíblicos. A atestação antiga, em favor desta carta, é mais forte do que para qualquer outro livro do Novo Testamento. Clemente de Roma (por volta de 96 d.C.) escreveu a Corinto, citando as admoestações de Paulo desta carta. Inácio (que faleceu por volta de 107 d.C.) e Justino Mártir (que faleceu por volta de 165

d.C.) conheciam bem as palavras de Paulo encontradas nesta carta. Ela foi incluída no cânon de Marcião, e o Fragmento Muratoriano tem-na como a primeira das cartas de Paulo. Esta carta ocupa o lugar mais seguro entre todas as cartas atribuídas a Paulo.

OCASIÃO

Foi afirmado acima que Paulo havia escrito pelo menos uma carta anterior à igreja em Corinto, a "carta anterior" referida em I Cor. 5:9, da qual pode ser descoberto um possível problema na igreja. Aparentemente, entre talvez outras razões, Paulo havia escrito uma admoestação acerca do não disciplinamento de um caso de imoralidade na família da igreja. Os irmãos acharam a admoestação de Paulo ambígua, e escreveram em resposta a ele, assinalando a ambigüidade alegada. Pelo menos três representantes levaram a carta, juntamente com a comunicação pessoal particular acerca dos negócios da igreja (16:17). Entrementes, Apolo havia retornado a Éfeso (16:12), Sóstenes chegado (1:1), e alguns da casa de Cloé (1:11) haviam informado Paulo sobre a situação da igreja.

Destas fontes, Paulo soube acerca das divisões na igreja (1:10-12), um caso de gritante imoralidade (5:1) e o levar disputas perante tribunais pagãos (6:1). Era necessário dar respostas à igreja acerca de sua compreensão da "carta anterior" (5:9-13), casamento e celibato (7:1), o comer carnes sacrificadas às deidades pagãs (8:1), a adoração pública (11:2; 12:1), a ressurreição (15:1), a coleta para os crentes pobres de Jerusalém (16:1) e sobre Apolo (16:12).

Com todas as interrogações e problemas, teria sido melhor, naturalmente, ir até Corinto, mas Paulo sentiu que não podia deixar Éfeso no momento (16:8,9). O melhor que ele pôde fazer, naquelas circunstâncias, foi escrever e enviar um emissário pessoal, Timóteo (4:14-21), que chegaria a Corinto depois desta carta (16:10). Como resultado, os crentes de todas as épocas têm esta notável carta. Nenhuma carta de Paulo responde a tantas questões práticas ou apresenta tão vigorosamente as implicações éticas colocadas sobre a vida cristã em uma sociedade pagã imoral.

DATA

Deve-se inferir, de II Coríntios 8:10 e 9:2 (em conjugação com I Cor. 16:1) que a I Coríntios canônica foi escrita cerca de um ano antes de II Coríntios. Sabe-se, de Atos 19:10, que Paulo esteve em Éfeso dois anos, pregando na "Escola de Tirano"; mas, o "ficou em Éfeso por algum tempo" de Atos 19:22 abre a porta para mais tempo. No discurso de despedida aos anciãos efésios (At. 20:18-35), Paulo afirma que trabalhou entre eles "pelo espaço de três anos" (At. 20:31). Se Paulo chegou a Éfeso em 52 d.C. (conforme anteriormente sugerido), os três anos ali duraram até 55 d.C. De Atos 20:16, fica-se sabendo que Paulo estava em Corinto antes de Pentecostes de 56 d.C. Ali, ele deve ter escrito II Coríntios no outono de 55 d.C., para dar tempo de passar os três meses em Corinto (At. 20:3), antes de partir para Jerusalém. A escrita de I Coríntios teria sido feita, então, durante o fim do inverno de 54-55 d.C. ou início da primavera de 55 d.C. (antes do Pentecostes de I Cor. 16:8).

A INTEGRIDADE DO TEXTO

A integridade textual de I Coríntios é reconhecida pela maioria dos estudiosos do Novo Testamento. Alguns críticos, na crença de que uma igreja não iria permitir que uma carta de um apóstolo se perdesse, tentaram mostrar que houve uma compilação de partes da "carta anterior" e da segunda, para formar a I Coríntios canônica. De I Coríntios, as seguintes passagens foram isoladas: 6:12-20; 9:24-10:22; 11:2-35; 15:1-58; 16:13-24; e de II Coríntios, a passagem de 6:14-7:1. Estes versículos formariam a "carta anterior". As passagens restantes de I Coríntios (1:1-6:11; 7:1-9:23; 10:23-11:1; 12:1-14:40; 16:1-12) seriam a segunda carta escrita à igreja coríntia. Com algumas

variações, esta reconstrução representa tentativas de críticas para encontrarem a "carta **anterior**".

Todavia, tentativas de se reproduzir a "carta anterior" de I Coríntios criam mais problemas do que os resolvidos. Também, uma compreensão errônea acerca da ocasião da I Coríntios canônica traz à leitura da carta mais dificuldades que as que estão realmente presentes quanto à sua integridade. A mudança na atitude de Paulo, em vários lugares (4:19; 16:3-9; 1-4, 8, 9, 10, etc). resulta mais dos problemas na igreja (conhecidos por contatos pessoais) e responde a perguntas colocadas na correspondência da igreja com Paulo.

A própria natureza da ocasião, na escrita, é suficiente para responder a muitas das supostas dificuldades da integridade da carta. Acrescenta-se a isto a absoluta falta de qualquer evidência do manuscrito que apoiasse uma compilação das duas cartas para formar uma. É por estas razões que a grande maioria dos estudiosos bíblicos aceita a integridade da Primeira Epístola aos Coríntios canônica como assegurada.

ESTRUTURA E CONTEÚDO

Depois da saudação normal paulina e o dar graças pela igreja em Corinto (1:1-9), Paulo escreve acerca das divisões na igreja (1:10-4:21). Esta informação havia sido dada por membros da família de Cloé (1:11). Paulo demonstra que o "espírito de partidos" dentro da comunidade cristã é incompatível com o espírito de amor (1:12-16), não está de acordo com os princípios básicos do evangelho (1:17-3:4), tampouco está baseado no propósito de Deus de prover ministros para a igreja (3:5-4:21).

O material de 5:1-6:20 aparentemente fora mencionado na "carta anterior", mas havia sido compreendido erroneamente. Isto é em especial verdadeiro quanto à imoralidade gritante (5:1-8). Tal pecado flagrante deveria ter sido tratado e condenado através de ação disciplinar adequada, para prevenir tal propagação de pecado por toda a igreja e a destruição do poder do evangelho na comunidade (5:6-8). A imoralidade simplesmente não pode ser tolerada dentro do corpo da igreja (5:9-13), e o litígio entre cristãos perante tribunais pagãos é inconcebível (6:1-11). O pecado do orgulho e insistência sobre o direito de alguém é tão imoral para o cristão quanto o é a fornicção (6:12-20). O cristão individualmente e os cristãos coletivamente formam um templo para o uso exclusivo do Espírito Santo (6:19,20).

O capítulo 7 foi escrito em resposta a uma pergunta da igreja (7:1). Cláudio havia estabelecido uma lei que exigia que as pessoas se casassem; todos os solteiros teriam que pagar um imposto. O governo romano estava tentando dominar as condições imorais do Império, e pensou que uma maneira de fazer isto era estabilizar a situação da família. Também os judeus achavam uma desgraça uma mocinha de quinze anos ou um jovem acima de vinte não serem casados. A pergunta da igreja em Corinto foi: "É certo um cristão (especialmente um homem) não se casar?" Ao responder, Paulo escreve que é certo permanecer solteiro (7:1). Deve-se observar que Paulo não usa o comparativo aqui. Também em 7:6, vê-se que esta é a opinião de Paulo, e não uma ordem expressa do Senhor. Devido à prevalência da fornicção por toda parte em Corinto, seria melhor, diz Paulo, pelo testemunho da igreja, que os homens se casassem. Casar ou não casar, contudo, deve ser determinado, procurando-se a vontade de Deus em cada caso (7:7). Em se tratando de casamentos mistos, aqueles em que um dos cônjuges se torna um crente depois de ter casado, o peso de dissolver-se o casamento cai sobre o cônjuge não-crente (7:8-24). É logicamente admitido no Novo Testamento que um cristão jamais deve entrar numa relação tal com um não-crente que possa levar ao casamento; um cristão simplesmente não pode casar-se com um não-cristão. Cada coisa relacionada com o casamento e a vida familiar deverá ser tratada à luz da vontade de Deus para cada

situação (7:25-40).

Outra pergunta dirigida a Paulo tinha a ver com o comer carne (8:1). Para se entender a resposta de Paulo, é necessário conhecer-se o costume que havia em Corinto acerca de vender-se carne. Normalmente, qualquer pessoa que tinha um animal para vender, primeiramente o levaria a um dos templos pagãos e o ofereceria como um sacrifício ao ídolo pagão. Os trabalhadores do templo ficariam com uma parte e o proprietário, então, pegaria as partes restantes e as venderia no mercado. Frequentemente os trabalhadores do templo também vendiam o que haviam recebido. Qualquer pessoa que comprasse carne nos **açougues** (10:25) não poderia saber se a carne havia ou não sido primeiramente dedicada a um ídolo. Nesta passagem, Paulo acentua os princípios da liberdade cristã e da responsabilidade cristã. Ele primeiro estabelece o princípio da liberdade cristã quanto ao temor dos ídolos (deuses pagãos que não são deuses), lembrando que há, na realidade, um só Deus (8:3-6). Contudo, este conhecimento da liberdade cristã impõe certas responsabilidades. O princípio, em toda parte, é que a liberdade de um cristão forte na fé deve ser voluntariamente cedida para ajudar o irmão que tem uma fraca consciência (8:7-13). Como exemplo desta entrega de direitos, Paulo diz que ele não insistia em ter os direitos de um apóstolo quando ele trabalhou entre eles (9:1-27). Não existe, escreve Paulo, nenhum lugar, na vida de um seguidor de Cristo, para o orgulho ou insistência sobre os direitos de liberdade próprios (9:23-27), por causa de possíveis conseqüências trágicas, conforme vistas no exemplo de Israel (10:1-13). O princípio geral a seguir é que um cristão não deve tomar parte em nenhuma atividade em honra de um deus pagão. Na sua própria casa, a pessoa pode comer, dando graças, qualquer carne comprada nos mercados (10:25,26). Se for feita uma pergunta acerca da origem da carne, é melhor não comer (10:28-31). A liberdade que a pessoa tem em Cristo deve ser limitada pelo princípio de amor e preocupação pelo desenvolvimento espiritual de seu irmão.

Paulo teve sua atenção chamada para desordens na adoração comum da igreja, e ele escreve sobre isto em 11:2-14:40. Primeiro ele escreve sobre o papel das mulheres na adoração pública (11:2-16). Esta passagem deve ser lida e entendida à luz da situação histórica de Corinto. Por causa do papel das mulheres na adoração licenciosa no templo de Afrodite, como "prostitutas sagradas" e sacerdotisas, qualquer ajuntamento no qual as mulheres tomassem uma parte importante era suspeita. O cabelo curto era indicação de que a mulher era ou havia sido uma das adoradoras daquela deusa. Seu papel como sacerdotisa permitia-lhe ser voz ativa nos ajuntamentos públicos. Paulo diz que, a fim de evitar qualquer confusão da adoração de Afrodite com a de Jesus Cristo, uma mulher cristã não deveria nem cortar seu cabelo curto nem falar numa assembléia cristã. O princípio é que não deveria haver absolutamente nenhuma confusão da adoração de Deus com a de qualquer deidade pagã, na mente de nenhuma pessoa que visitasse uma adoração cristã pública.

Outra desordem tinha a ver com a maneira pela qual os Coríntios celebravam a Ceia do Senhor (11:17-34). A igreja em Corinto era composta de ricos e de pobres igualmente. Era o costume da igreja primitiva ter um jantar que seria seguido pela Ceia do Senhor. Durante o jantar, os membros abastados comeriam até encher, enquanto os membros mais pobres eram solicitados a ficar de lado (11:20-22). Depois da refeição, os membros pobres então seriam convidados a participar com os membros ricos na Ceia do Senhor. Paulo escreve que isto é incompatível com o significado real da Ceia do Senhor (11:20-34). Participar com tais divisões é celebrar de uma maneira indigna, e isto é pecado, porque o corpo de Cristo (a Igreja) não é discernido (11:27-30). Se não puder ser fornecida comida para todos os presentes, então a "festa de amor" deve ser dispensada e somente a Ceia do Senhor celebrada, em demonstração da unidade e unicidade do Corpo de Cristo (11:34).

Outro caso de desordem na adoração pública é tratado nos capítulos 12 a 14. Infelizmente, a palavra "dons" encontrou seu caminho em várias traduções de 12:1. Esta palavra não se encontra em

nenhum manuscrito grego existente. O problema parece ser mais com membros "espirituais" do que acerca dos "dons" (12:1-3; 14:37-40). Aqueles que afirmavam ter alcançado um nível superior de "espiritualidade" desejavam demonstrar seu crescimento avançado através de uma mostra pública de seus "dons espirituais". Paulo escreve que os dons de Deus para a igreja, através de membros individuais, são para a igreja inteira, e não para a glória pessoal de algum único membro (12:4-30). A espiritualidade não se vê nas consecuições de uma pessoa, mas, antes, na utilidade de uma pessoa em desprender-se para ajudar o corpo da igreja inteira, através do amor auto-sacrificial (12:31-13:13). De fato, o mais observável e mais evidente dos dons (falar em línguas) é o menos proveitoso de todos para a adoração pública (14:19,23). A adoração cristã pública deverá ser feita com decência, com tão pouca confusão quanto possível e com entendimento, a fim de que todos possam glorificar a Deus através do Senhor Jesus Cristo (14:26-40)

A importância e natureza da ressurreição é tratada no capítulo 15. Paulo dá ênfase à importância da ressurreição como sendo central na mensagem cristã (15:1-12). Fora da ressurreição real de Jesus, não pode haver um lar para o cristão (15:13-19). A dúvida acerca da ressurreição do corpo vem da idéia grega sobre a inerente natureza má da carne. A filosofia grega, numa tentativa de explicar a origem do mal e por que os homens sofrem, afirmava que a alma, sendo imortal, torna-se presa na prisão de carne, o corpo. O universo físico, e, portanto, a carne, é criação de espíritos maus. A salvação só pode ocorrer quando a alma, tendo obtido conhecimento suficiente acerca dos mistérios do universo, é liberta do ciclo interminável de reencarnações e é absorvida finalmente no remoto Deus, o Primeiro-Movedor. Paulo insiste que Deus é o Criador do universo e que o corpo é bom, não mau em si. Na ressurreição, este corpo carnal (adaptado agora para esta esfera) deve ser transformado em um corpo adaptado para a esfera do céu (15:20-50). A certeza da mensagem cristã é que, exatamente como Jesus ressuscitou do túmulo (15:20-28), da mesma forma o corpo do crente será transformado, para ser igual ao do Senhor ressurrecto (15:51-54). Esta salvação não depende do conhecimento de uma pessoa, mas se apóia na relação da pessoa para com o Senhor Jesus Cristo, através de quem se tem a vitória sobre o pecado, a morte e a sepultura (15:54-58).

É feita menção em 16:1-4 acerca da oferta a ser coletada e mandada para os cristãos pobres de Jerusalém. Após escrever acerca de seus planos pessoais de viagem para visitar Corinto e Macedônia (16:5-9), Paulo indica seu envio de Timóteo para chegar a Corinto após esta carta (16:10-13). Paulo então conclui a carta com saudações pessoais, uma advertência final e uma bênção (16:14-24).

PRIMEIRA EPÍSTOLA DE PAULO AOS CORÍNTIOS — ESBOÇO

INTRODUÇÃO (1:1-9)

- I — Saudações (1:1-3)
- II — Ações de Graças (1:4-9)

DENÚNCIA RELATIVAMENTE ÀS DIVISÕES EXISTENTES NA IGREJA (1:10-4:21)

- I — O Espírito de Partidarismo É Incompatível com a Fraternidade entre os Crentes (1:10-16).
- II — O Espírito de Partidarismo Contraria o Verdadeiro Evangelho (1:17-3:4)
 - 1. O Evangelho Não É a Sabedoria Deste Mundo, e, Sim, o Poder de Deus (1:17-2:5)
 - 2. A Filosofia de Paulo: Cristo É a Sabedoria Verdadeira (2:6-3:4)
 - 1) Descrição Dessa Filosofia (2:6-13)
 - 2) Quem Pode Conhecer e Divulgar Essa Filosofia (2:14-3:4)
- III — O Espírito de Partidarismo É Repreendido Como Sendo Inconsistente com a Melhor

Concepção de Obreiros Cristãos e Seu Trabalho (3:5-4:21)

1. Os Obreiros (3:6-9)
2. Os Que Edificam Devem Fazê-lo com Cuidado (3:10-15)
3. A Igreja É Templo Que Jamais Deverá Ser Destruido (3:16,17)
4. Somos Ministros de Cristo (3:18-4:5)
5. O Espírito de Partidarismo Causa Divisões (4:6-13)
6. Apelo Para Que Lhe Tomem Ali Como Exemplo (4:14-21)

ASSUNTOS REQUERENDO DISCIPLINA SEVERA (5:1-6:20)

- I — Um Caso de Imoralidade Chocante (5:1-13)
- II — Litígio Perante os Tribunais Pagãos Censurado (6:1-11)
- III — Uso Ilícito do Corpo e Impureza (6:12-20)

A QUESTÃO RELACIONADA COM O CASAMENTO (7:1-40)

- I — Casamento e Celibato (7:1-9)
- II — Casamento e Separação (7:10-16)
- III — A Vida Cristã na Sociedade Secular (7:17-24)
- IV — O Casamento de Pessoas Virgens (7:25-35)
- V — Acerca dos Que Já Se Acham Comprometidos (7:36-38)
- VI — Acerca de Pessoas Viúvas (7:39,40)

ACERCA DAS CARNES SACRIFICADAS AOS ÍDOLOS (8:1-11:1)

I — O Princípio a Obedecer-se: Como Deve Comportar-se Alguém de Consciência Forte Diante dos Que a Têm Fraca (8:1-13)

1. Deve-se Atender ao Amor Fraternal (8:1-3)
2. O ídolo Nada É (8:4-7)
3. O Comer ou Deixar de Comer em Nada Fere a Relação Divina (8:8)
4. A Liberdade Individual Deve Tomar em Consideração o Amor Fraternal (8:9-13)

II — Paulo Prefere Restringir a Própria Liberdade (9:1-27)

1. Entende Ter Certos Direitos (9:1-7)
 - 1) O Sustento Proporcionado Pela Igreja (9:1-4)
 - 2) Fazer-se Acompanhar de Esposa (9:5)
 - 3) Ficar Despreocupado de Atividades Manuais (9:6,7)
2. Prefere Ele Não Se Prevaler Desses Direitos (9:8-22)
3. A Consciência Forte Deve Limitar-se Voluntariamente (9:23-27)

III — Advertência Contra Autoconfiança Presunçosa (10:1-13)

IV — As Festividades Idólatras e a Mesa do Senhor (10:14-22)

V — Princípios Gerais (10:23-11:1)

DESORDENS NA REALIZAÇÃO DO CULTO (11:2-14:40)

I — Cobertura da Cabeça Quanto aos Homens e Mulheres no Culto (11:2-16)

1. As Mulheres Devem Cobrir-se com Véu, em Virtude do Costume Local. (Admitia-se que só as prostitutas ficassem sem véu) (11:2-6)

2. A História da Criação Dá Margem a Isso (11:7-9)
3. O Exemplo dos Anjos (11:10-12)
4. A Natureza da Mulher Aconselha a Manutenção do Costume (13-15)
5. O Costume Naquela Igreja e em Outras o Aconselhavam (11:16)

II — O Comportamento à Mesa do Senhor (11:17-34)

1. Dissensões na Igreja a Propósito da Ordenança (11:17-22)
2. Paulo Procura Instruir os Crentes Segundo o Senhor (11: 23-26)

3. Não Devemos Profanar a Cerimônia Pela Participação Repreensível (11:27-34)

III — A Propósito dos Dons Espirituais (12:1-14:40)

1. A Legitimidade dos Dons em Sua Variedade, Unidade e Propósito (12:1-11)

1) Sem Implicar em Dano Para o Conceito de Cristo (12:1-3)

2) A Unidade e a Diversidade dos Dons (12:4-11)

2. A Unidade na Diversidade dos Dons Pela Analogia do Corpo (12:12-31)

3. O Amor Se Encontra no Ponto Máximo (12:31-13:13)

1) A Indispensabilidade do Estágio do Amor (12:31-13:3)

2) Suas Características (13:4-7)

3) Sua Durabilidade (13:8-13)

4. Os Dons Espirituais Não Provêm de Capacitação Natural; São Concedidos por Deus (14:1-40)

1) A Superioridade do Dom de Profecia Sobre o Falar em Línguas (14:1-25)

2) A Ordem no Exercício dos Dons no Culto público (14:26-40)

A RESSURREIÇÃO DOS MORTOS (15:1-58)

I — O Testemunho Histórico da Ressurreição de Cristo (15:1-11)

II — O Absurdo e as Tristes Consequências Decorrentes da Negação da Ressurreição (15:12-19)

III — A Verdade da Ressurreição de Cristo e Seu Efeito Para o Cristianismo (15:20-28)

IV — O Efeito do Ensino da Ressurreição Sobre a Vida Cristã (15:29-34)

V — Respondendo a Objeções, a Ressurreição É Concebível e Lógica (15:35-49)

1. É Concebível e Lógica (15:35-41)

2. O Corpo Ressurrecto Será Inextinguível (15:42)

3. Semeia-se um Corpo; Ressuscita Outro (15:43-49)

VI — A Necessidade da Transformação do Corpo Material e a Vitória Sobre a Morte (15:50-58)

ASSUNTOS DE NATUREZA PRÁTICA E PESSOAL (16:1-18)

I — Acerca do Levantamento de Oferta (16:1-4)

II — Intenção de Visitar Corinto (16:5-9)

III — Referências a Timóteo e a Apolo (16:10-12)

IV — Uma Delegação Procedente de Corinto (16:13-18) BÊNÇÃO (16:19-24)

SEGUNDA EPÍSTOLA DE PAULO AOS CORÍNTIOS

AUTOR

Embora a Segunda Epístola de Paulo aos Coríntios não tenha a mesma atestação que I Coríntios, há pouca dúvida acerca da identidade do autor. As duas cartas são parecidas demais quanto ao vocabulário, estilo e conteúdo, para não serem do mesmo autor, Paulo. Clemente de Roma e Inácio fazem algumas alusões aos conteúdos, mas não apresentam citações diretas, tampouco mencionam uma "segunda" carta à igreja em Corinto. Contudo, II Coríntios é encontrada em todas as relações antigas das cartas paulinas (Cânon de Marcião, o Fragmento Muratoriano) e, além disso, é conhecida de todos os escritores cristãos. Ela também é encontrada no manuscrito P⁴⁶, datando do final do segundo século, e o manuscrito grego mais antigo existente das cartas de Paulo.

OCASIÃO E PROPÓSITO

O PROBLEMA

A ocasião e propósito de II Coríntios estão vitalmente ligados com a sua interpretação textual. A integridade do texto será discutida num parágrafo posterior, mas deve ser mencionada a esta altura, porque realmente é de grande importância quanto a ocasião e propósito da II Coríntios canônica. Se esta carta foi escrita como uma unidade, a ocasião e propósito seriam uma coisa. Se, todavia, a II Coríntios canônica é, na realidade, uma compilação de duas cartas, como muitos estudiosos bíblicos supõem, a ocasião e propósito seriam diferentes para cada seção da carta. Pelo fato de tantas pessoas se porem ao lado da teoria da compilação, esta será apresentada em primeiro lugar; depois o relato sobre a ocasião e propósito da carta como uma unidade será apresentado.

II CORÍNTIOS COMO DUAS CARTAS: II CORÍNTIOS 10-13 E II CORÍNTIOS 1-9

1. A teoria da compilação da II Coríntios canônica logicamente coloca os capítulos 10 a 13 antes dos nove primeiros capítulos. A ocasião e propósito destes quatro capítulos são os seguintes: Depois que Paulo escreveu I Coríntios, ele fez uma rápida visita a Corinto. Embora esta viagem não seja mencionada em Atos, Paulo diz que ele está para ir a Corinto por uma "terceira vez" (II Cor. 12:14; 13:1,2). Como em nenhuma parte, em I Coríntios, se menciona uma viagem como tendo ocorrido, ela deve ter sido feita no intervalo entre estas duas cartas. II Coríntios 2:1 afirma que Paulo não queria fazer "outra visita dolorosa" a Corinto. A natureza exata do que aconteceu em Corinto é desconhecida, mas foi uma ocasião de grande desapontamento para Paulo. Aparentemente, sua autoridade apostólica fora questionada e rejeitada (II Cor. 12:12; 13:3). É feita menção dos "apóstolos superlativos" (11:5; 12:11), que haviam indicado que Paulo era menos "espiritual", por causa das coisas que sofreu: ele não era um "sucesso" (II Cor. 11:23-12:10). II Coríntios 12:16-18 pode indicar uma acusação, por alguém na igreja coríntia, de que Paulo pretendia ficar com a oferta (I Cor. 16:1-4) para si. Para evitar um desfecho (talvez no sentido de Atos 5:1-11), na turbulenta atmosfera, Paulo retornou a Éfeso e escreveu, "em muita tribulação e angústia de coração... com muitas lágrimas" (II Cor. 2:4) uma carta "áspera", parte da qual é II Coríntios 10-13. O propósito foi esclarecer sua autoridade apostólica (12:11-13) e mostrar o que significa "espiritualidade" verdadeira. Ele não quis ir até os Coríntios em poder para castigá-los (13:10).

2. Tendo enviado a carta "áspera" por intermédio de Tito, com instruções para encontrá-lo em Trôade, Paulo foi forçado a deixar Éfeso mais cedo que esperava, talvez (II Cor. 1:8-10; At. 20:1). Chegando a Trôade, abriu-se-lhe uma porta para a pregação do evangelho, mas porque Tito não havia chegado com notícias da igreja em Corinto, Paulo não pôde pregar eficazmente (II Cor. 2:12,13). De lá ele foi para a Macedônia, para interceptar a Tito, que chegara com as boas notícias de que a igreja havia-se arrependido de sua atitude para com Paulo e agora estava pronta a reconhecer sua autoridade (II Cor. 7:5-7). Paulo, então, escreveu a carta da "reconciliação" (II Cor. 1-9). Nesta carta, Paulo explica o propósito de sua aspereza anterior, reafirma sua integridade e fala da glória do ofício apostólico. Sua alegria pela mudança de pensamento dos Coríntios é expressa e apresenta total reconciliação (6:11-7:16). Esta carta é, então, encerrada com um apelo para a coleta a ser levada para os cristãos pobres de Jerusalém (II Cor. 8-9).

II CORÍNTIOS COMO UMA ÚNICA CARTA

Mesmo quando a Coríntios canônica é considerada como uma única carta, a situação histórica dada acima ainda se aplica. Paulo fez uma viagem a Corinto depois de escrever I Coríntios, foi rejeitado, retornou a Éfeso e escreveu a carta "áspera" que se perdeu. Indo a Trôade (2:12,13) e depois à Macedônia, ele encontrou Tito com as alegres notícias acerca da atitude mudada em Corinto (7:5-7). Paulo então escreveu esta carta, que prepararia o caminho para sua visita. Ele pode ter demorado na Macedônia um pouco mais, para dar oportunidade para que todos os membros da igreja se reconcilhassem com ele antes de sua chegada. A carta tem três divisões lógicas: 1) A Alegria de Paulo Pela Reconciliação com a Maioria (1:1-7:16); 2) A coleta Para a Igreja de Jerusalém (8:1-9:15); 3) A Repreensão à Minoria Insubordinada (10:1-13:10). Esta interpretação pressupõe que nem todos os membros da igreja coríntia tinham abandonado suas posições de autoridade "espiritual". A maioria havia respondido aos apelos de Paulo na carta "áspera" e às admoestações de Tito, o representante pessoal de Paulo. Foi a esta atmosfera mista que Paulo escreveu esta última carta da correspondência coríntia, e foi à igreja coríntia que ele estava para fazer sua terceira viagem. Para a maioria, ela iria significar a alegria da reconciliação (7:2-16); para a minoria, os poucos que foram desobedientes, ela iria significar a demonstração do poder apostólico (13:1-10).

A INTEGRIDADE TEXTUAL

Não há grandes problemas no que concerne aos textos gregos. Do texto mais antigo existente há testemunho inquebrável acerca da unidade de II Coríntios, conforme ela se encontra no cânon do Novo Testamento. As simples variações do texto não são de importância principal na interpretação desta carta.

Existem outros problemas, contudo, que surgem da leitura das duas Epístolas Coríntias canônicas. Estes problemas são mais exegéticos que textuais; mas porque eles se sustentam fortemente sobre a integridade do texto, se tornam problemas textuais internos. A integridade do texto de II Coríntios é questionada primariamente em dois lugares: 6:14-7:1 e 10:1-13:14. As questões levantadas têm a ver com a "carta anterior", a "carta áspera" e a carta da "reconciliação".

II CORÍNTIOS 6:14-7:1

Na reconstrução da situação histórica para a correspondência coríntia, de I Coríntios 5:9 sabemos que Paulo escreveu uma carta prévia, referida como a carta "anterior". Além disso, Paulo dá uma indicação de pelo menos parte dos conteúdos: "Já por carta vos tenho escrito, que não vos associeis com os que se prostituem." Então Paulo prossegue, identificando os fornicários como

membros da comunidade cristã que estavam vivendo de maneira imoral (I Cor. 5:10-13). Isto é tudo o que se sabe acerca da "carta anterior".

O fraseado de II Coríntios 6:14-7:1 atraiu considerável atenção por duas razões. Primeiro pela admoestação da passagem, que é um tanto semelhante a I Coríntios 5:9-13. Segundo, porque há uma quebra óbvia no pensamento em II Coríntios 6:13, que é retomada em 7:2: "...dila-tai-vos também vós" e "Recebei-nos em vossos corações..." Por estas duas razões, pensou-se que alguém na igreja em Corinto, que quis preservar esta parte da carta paulina, inseriu este fragmento nesta junção. Esta conjectura tem o apoio de muitos estudiosos bíblicos, mas não está sem problemas.

Deve-se admitir que 7:2 exibe uma excelente ligação com 6:13. O parágrafo de 6:14-7:1 é uma interrupção abrupta da seqüência de pensamento. Foi sugerido, todavia, em resposta à proposta solução de interpolação, que, em vez de 6:14-7:1 ser uma porção da "carta anterior", é uma simples digressão da parte do autor. Esta é uma carta ocasional, e tais digressões são possíveis e permissíveis, e especialmente se algum tempo interveio entre o ditar de 6:13 e 6:14. Também a igreja em Corinto sempre precisaria de exortação desta natureza, por causa do próprio clima moral da cidade. Ainda é ressaltado que o interpolador certamente teria encontrado um lugar melhor para inserir tal admoestação.

Embora os fraseados das duas passagens (I Cor. 5:9-13 e II Cor. 6:14-7:1) sejam um tanto parecidos, eles não são iguais. Paulo tinha dois grupos diferentes em mente em cada caso. Está claro que I Coríntios 5:9-13 fala acerca da imoralidade dos membros da igreja. Estes devem ser disciplinados, e a comunhão com eles negada. É igualmente claro que II Coríntios 6:1-7:1 se refere a descrentes, àqueles que estão fora da igreja. Portanto, a ligação não é tão real quanto é aparente.

Não há absolutamente nenhuma evidência de manuscrito para mesmo sugerir tal correção textual. Por causa disto, e as razões dadas acima, é melhor aceitar-se 6:14-7:1 como parte do texto original e como uma digressão de Paulo. A primeira oração de 7:2 seria redundante se ela devesse seguir imediatamente 6:13. Esta oração só fez sentido com a digressão intercalada de pensamento. As palavras contidas em 7:2 trazem as mentes do leitor e do autor de volta ao contexto que foi interrompido. Obviamente, o parágrafo 6:14-7:1 pertence ao texto original.

II CORÍNTIOS 10-13

É bem evidente, nos conteúdos, que I Coríntios não pode ser a carta "áspera", ou "triste", referida em II Coríntios 2:4. Numa tentativa de se descobrir a terceira carta, foi sugerido e amplamente aceito que esta carta, pelo menos em parte, está preservada em II Coríntios 10-13. Existem várias razões fortes e atrativas dadas para esta hipótese. Estas, bem como as respostas para apoiarem a opinião tradicional, são apresentadas a seguir.

1. Não pode haver negação de uma mudança abrupta de tom, que se inicia com 10:1. Os nove primeiros capítulos têm uma nota alegre, que vem da libertação de um fardo pesado, uma nota que está completamente ausente dos quatro últimos capítulos. Os primeiros capítulos foram escritos com a alegria da reconciliação em mente. Mas a doxologia de 9:15 é seguida de uma apologia, que toma não alguns poucos versículos, mas quatro capítulos. Sugere-se que Paulo não teria mudado seu tom tão abruptamente sem uma sentença ou parágrafo transicional. Para muitos estudiosos bíblicos, seria psicologicamente impossível um autor cometer tal erro de escrever 10:13 para seguir 1:9. J.H. Kennedy ainda indicou que há uma quebra completa e definida na sintaxe entre 9:15 e 10:1.

É possível, todavia, exagerar-se a diferença de atitudes das duas seções. Mediante uma leitura

mais cuidadosa, de 1-9, pode-se encontrar a menção da oposição ao ministério de Paulo. Parece necessário Paulo defender sua autoridade apostólica (1:17,18; 7:2); uma implicação de que havia alguns em oposição ao castigo de um ofensor (2:6); a falta de fidelidade ao evangelho por parte de alguns (2:17; 4:2-5); e parece necessário Paulo outra vez recomendar-se a alguns (5:12,13). Destas referências pode-se ver que nem **todos** haviam-se reconciliado com Paulo, embora a maioria o tivesse feito. Os proponentes em favor da integridade de II Coríntios indicam que Paulo escreveu 10-13 como uma advertência à maioria ainda não reconciliada. Sugere-se, até mesmo, que talvez Paulo, após ter escrito 1-9, recebeu maiores informações acerca do ressurgimento dos problemas e escreveu 10-13 à luz disso. Contudo, não há nenhuma referência, em nenhuma parte, que tenham vindo a Paulo novas informações sobre Corinto após a chegada de Tito.

2. Ao comparar as referências acerca das visitas de Paulo, mencionadas em ambas as seções, muitos concluíram que 10-13 é completado em 1-9. Sugere-se que há três pares de versículos para mostrar isto: 10:6 antes de 2:9; 13:2 antes de 1:23; 13:10 antes de 2:3. Pode-se prontamente ver que as referências em 10-13 olham para frente e as de 1-9 olham para trás. Colocando-se 10-13 como uma carta anterior a 1-9, as referências podem referir-se à mesma visita. Portanto, conclui-se, a seção 10-13 deve ter sido escrita em algum momento anterior aos eventos de 1-9, porque as afirmações de 1-9 são completações definidas dos eventos propostos de 10-13.

Existe uma explicação alternativa, todavia. Pelo fato de 1-9 **não** indicar obediência, da parte de **toda** a igreja, não há nenhuma razão óbvia por que 10:6 deva preceder 2:9. Como Paulo afirma, em 2:9, que escreveu para saber da obediência deles, é razoável supor-se do contexto de 1-9, que ele ainda não estava satisfeito, porque alguns ainda estavam sendo desobedientes. Ele, portanto, escreve posteriormente, na mesma carta (10:6), que esperava a obediência da parte de **todos** os Coríntios, incluindo a minoria rebelde. No parágrafo precedente a 1:23, Paulo explica a mudança, em seus planos, após a visita "dolorosa". II Coríntios 1:23 apresenta a razão para a mudança: "para vos poupar que não fui mais a Corinto". À luz da informação contida em 1-9, acerca da minoria ainda desobediente, 13:2 fala da severidade que Paulo iria usar para com aqueles que se recusassem a reconhecer seu ministério, quando chegasse. A visita proposta em 13:2 mostra que Paulo poderia ter que usar seu poder apostólico em relação a alguns, para exigir sua obediência, mas ele esperava que não fosse necessário agir rispidamente para com esta minoria (13:10). Esta é a mesma coisa que ele expressa em 2:3, ao referir-se à escrita da carta "áspera". Por causa do fato de que ambas as passagens se referem a uma visita planejada para o futuro, é razoável supor-se que 2:3 se refere a uma carta perdida, e 13:10, à presente II Coríntios. Embora os argumentos em favor da precedência de 10-13 sejam atrativos, eles não são conclusivos. As referências acima fazem excelente sentido, conforme apresentados na ordem tradicional.

3. As referências deprecantes à auto-recomendação, em 3:5 e 5:12, parecem estar inconsistentes com as da auto-recomendação em 10-13. O uso da palavra "outra vez" (em 3:1 e 5:12) indicam que Paulo está pensando naquilo que havia escrito antes (10:13). Isto é uma evidência maior de que a II Coríntios canônica é uma compilação de pelo menos duas cartas e que os capítulos 10-13 foram escritos antes dos capítulos 1-9.

Todavia, deve-se ver que em ambas as seções (3:1; 10:16) Paulo indica que ele jamais aceitaria o tipo de auto-recomendação que seus oponentes em Corinto fizeram tão prontamente. Realmente, Paulo não vê nenhuma necessidade de cartas de recomendação para si mesmo aos Coríntios; eles mesmos são sua recomendação (3:2,3). Em 10-13 Paulo se refere àqueles que ainda discutem suas credenciais como apóstolo. Para eles, é necessária uma aproximação diferente, algo que possam entender.

A conjectura de que os capítulos 10-13 preservam uma parte da carta "áspera" e os três argumentos apresentados acima para sustentar essa conjectura são muito atrativos e até mesmo plausíveis. Eles são, todavia, mais acumulativos que conclusivos. As interpretações alternativas são igualmente convincentes. Mas há vários outros pontos em favor da integridade desta carta. A referência contida em 12:18, acerca do envio de Tito e um irmão, remonta muito claramente a uma mensagem anterior. Isto só poderia ter acontecido antes do envio de 10-13. Tito havia voltado de Corinto e foi então solicitado a retornar à presente carta (8:6, 16,17). De 12:18 e 8:6 vê-se que é impossível colocar 10-13 antes de 1-9. Somente a ordem tradicional de II Coríntios faz sentido com estes versículos das "duas" seções.

A absoluta falta de evidência dos manuscritos para a compilação pesa grandemente em favor da unidade de II Coríntios. Foi proposto que, pelo fato de o primeiro aparecimento de II Coríntios ter-se dado muito posteriormente ao de I Coríntios, algumas das cartas de Paulo sofreram desintegração, pela negligência. No segundo século, diz-se, alguns dos fragmentos que subsistiram foram editados para formar a nossa II Coríntios canônica. Em resposta, A.T. Robertson fez a séria pergunta:

Podemos nós supor que essa interpolação seja tão séria de maneira a importar... na formação de uma epístola inteira de fragmentos heterogêneos — ou mesmo a interpolação de qualquer uma das passagens em questão poderá ter ocorrido sem deixar tanto quanto uma ondulação sobre as correntes da tradição textual?... Acreditamos que uma exegese paciente e circumspecta gradualmente dissolverá os argumentos, à primeira vista muito tentadores, em favor da segregação dos capítulos X-XIII, e até mesmo talvez Vi. 14-Vii. 1 ("II Corinthians" em **Hasting's Dictionary of the Bible**, I, p. 497).

Com a falta absoluta de evidência **conclusiva**, em favor dos atraentes argumentos da fragmentação, a melhor conclusão ainda permanece a de aceitar-se a integridade de II Coríntios como uma unidade. As possíveis interrupções, durante o ditado, podem explicar muita parte do anacoluto e da digressão. A correspondência coríntia foi escrita durante uma situação histórica que se desenvolvia ativamente dentro de uma sociedade altamente imoral, e as condições para se manter a pureza do testemunho cristão eram, no máximo, precárias. Tal é a natureza humana que, dentro de uma carta com esta extensão, dois tipos de discipulado sempre aparecem: o obediente e o desobediente. Foi a estes dois grupos diversos, um na maioria e outro na minoria, que Paulo escreveu a carta que contém tais mudanças de atitude.

ESTRUTURA E CONTEÚDO

A Segunda Epístola de Paulo aos Coríntios tem três partes distintas que não estão claramente ligadas: os capítulos 1-7, que são mormente uma exposição do ministério apostólico; os capítulos 8 e 9, que têm a ver com a coleta de uma oferta para a igreja em Jerusalém; e os capítulos 10-13, que são uma defesa contra os oponentes de seu ministério.

Capítulos 1-7 — Depois de uma saudação introdutória (1:1,2), há uma expressão de ação de graças a Deus (1:3-11). Isto mostra o interesse de Paulo no bem-estar da igreja em Corinto (1:3-7) e alívio por causa de seu livramento de perigo mortal (1:8-11). Em defesa de suas ações, Paulo responde à acusação de obscuridade em suas cartas (1:12-14) e explica a razão para a mudança nos planos da viagem (1:15-2:4). Por causa da mudança de atitude deles para com ele, Paulo pede que o ofensor castigado seja perdoado e houvesse uma reconciliação entre ele e a igreja (2:5-11).

Uma descrição dos eventos que precedem a escrita desta carta é iniciada em 2:12, mas

interrompida em 2:17, e não retomada até 7:5. Esta seção intermediária é uma afirmação do ministério apostólico, uma defesa feita, porque suas próprias credenciais haviam sido questionadas. Este ministério é comparado ao do velho concerto sob Moisés (3:1-18), como sendo escrito no coração, e não na pedra (3:1-6), com a glória que não desaparece (3:7-11) e que é garantida pelo poder vivificador do Espírito Santo (3:12-18). Este ministério leva consigo responsabilidades tremendas e sofrimentos (4:1-15). O ministério apostólico deve ser realizado à luz da vinda do Senhor Jesus Cristo, perante quem será necessário dar-se conta do ministério da reconciliação (4:16-6:2). Na realização de seu próprio ministério, Paulo escreve de suas dificuldades e sofrimentos (6:3-13) por causa de sua preocupação por aqueles que estão em Corinto (6:11-13) e seu desejo de que eles respondam ao seu ministério (7:2-4). Uma digressão (6:14-7:1) lembra, seus leitores, da necessidade de se estar continuamente em guarda contra os resultados pecaminosos potenciais de se estar em contato íntimo com os descrentes. A descrição de eventos interrompida em 2:17 outra vez é retomada. A chegada de Tito a Macedônia trouxe alegria ao coração de Paulo, por causa das notícias de arrependimento da igreja quanto à sua atitude para com ele (7:5-16).

Capítulos 8 e 9 — Paulo havia, anteriormente, informado a igreja acerca da coleta para os cristãos de Jerusalém (I Cor. 16:1-4). Embora eles tivessem sido preparados por um ano para dar, a implementação real da coleta não havia ocorrido. Ele fala do espírito sacrificial dos macedônios em sua doação (8:1-5). Paulo está enviando Tito de volta aos Coríntios (8:6), para instar a terem o mesmo espírito dos macedônios e o de Cristo, o supremo exemplo de sacrifício (8:7-24). Como o conhecimento do espírito dos macedônios, os Coríntios não ficarão, portanto, envergonhados da oferta que darão (9:1-5). Há grande valor pessoal e coletivo na dádiva sacrificial (9:6-15).

Capítulos 10-13 — Ao voltar-se para a minoria desobediente, Paulo defende suas credenciais apostólicas contra as acusações apontadas contra ele. Uma possível chave para a identidade dos oponentes poderia ser primeiramente vista em I Coríntios 12:1. Deve ser observado que II Coríntios 10 refuta a identificação de "aparência" com a de "espiritualidade", os que se exaltam a si mesmos (10:1-6), que se sentem como pertencendo de maneira muito especial a Cristo (10:7-17). Paulo escreve que não são os que falam de suas experiências espirituais e sucessos que são "espirituais", mas aqueles a quem, pelo seu trabalho, o próprio Senhor louva (10:18). Em 11:5, Paulo dá um título a seus oponentes: "apóstolos superlativos", super-homens espirituais! Ao denunciar estes que vão **além** do evangelho pregado por Paulo e primeiramente aceito **pelos** Coríntios (11:1-4), Paulo escreve que seu apostolado não pode ser inferior a nenhum. Aqueles que protestam pelas dificuldades e sofrimentos de Paulo em comparação com os sucessos deles como sendo prova de "espiritualidade" (11:5-12) recebem o nome de "falsos apóstolos" e de mensageiros de Satanás (11:13-15).

Depois de protestar contra a necessidade de mostrar suas próprias credenciais abertamente (11:16-20), Paulo inicia a comparação de si mesmo com os "apóstolos superlativos" (11:21-33). Depois de afirmar ter o mesmo fundamento judaico que eles, Paulo mostra suas credenciais por seus sofrimentos, não por seus sucessos (11:33)! Até mesmo a visão que ele teve resultou de sofrimento (12:1-6). Então Paulo escreve que sua mais alta experiência espiritual de poder, a que o encheu com a graça de Deus, resultou da experiência mais humilde em aparência externa: através de uma enfermidade que o deixou fisicamente não-atraente, ele recebera graça mais que suficiente (12:7-10). Outra vez Paulo escreve que seu trabalho em Corinto não fora menor do que o de um apóstolo (12:11,12), exceto, talvez, que, em contraste com seus oponentes, ele não recebeu remuneração da igreja por seus trabalhos (12:13)! Ao escrever de seus planos de ir a Corinto, ele espera não ter que ir no poder de um apóstolo; ele quer ir como um pai preocupado com seus filhos desobedientes (12:14-13:2). Sua ida aos Coríntios em sua própria fraqueza dará evidência do poder de Deus nele (13:3,4). Paulo então faz uma alarmante admoestação: "Examinai-vos a vós mesmos, se permaneceis na fé... que Cristo está em vós" (13:5). A simplicidade da evidência de Paulo com respeito à fé é vista na

devoção de coração inteiro a Cristo (13:6-9). Paulo determinará se a "espiritualidade" deles é falsa ou real através de sua atitude para com o Senhor Jesus Cristo. O ministério de Paulo não deve destruir, mas edificar (13:10). Após apresentar alguns desejos finais pelo bem-estar deles, a epístola é encerrada com a "bênção apostólica" (13:11-13).

SEGUNDA EPÍSTOLA DE PAULO AOS CORÍNTIOS — ESBOÇO

INTRODUÇÃO (1:1-11)

- I — Saudação (1:1,2)
- II — Ação de Graças (1:3-11)

O MINISTÉRIO APOSTÓLICO (1:12-7:16)

- I — Em Defesa de Sua Conduta (1:12-2:4)
 - 1. Sua Sinceridade (1:12-14)
 - 2. Razões Para a Mudança de Planos (2:16-2:4)
- II — O Tratamento do Ofensor (2:5-11)
- III — A Glória do Ministério Apostólico (2:12-6:10)
 - 1. A Recente Viagem de Paulo à Macedônia (2:12,13)
 - 2. Ações de Graça Pela Liderança de Deus (2:14-17)
 - 3. A Comparação do Velho Concerto com o Novo (3:1-18)
 - 1) O Novo Concerto Escrito no Coração (3:1-6)
 - 2) O Novo Concerto Tem uma Glória Imorredoura (3:7-11)
 - 3) O Novo Concerto e o Espírito Santo (3:12-18)
 - 4. As Responsabilidades do Ministério Apostólico (4:1-15)
 - 1) O Caráter Aberto do Ministério (4:1-6)
 - 2) Os Sofrimentos do Ministério (4:7-15)
 - 5. O Amparo do Ministério Apostólico (4:16-5:10)
 - 6. O Ministério da Reconciliação (5:11-6:2)
- IV — O Ministério Apostólico nas Experiências de Paulo (6:3-10)
- V — A Restauração da Confiança Entre Paulo e a Igreja em Corinto (6:11-7:16)
 - 1. Um Apelo à Igreja Para o Amor Mútuo (6:11-13)
 - 2. Um Apelo à Igreja Para a Consistência (6:14-7:1)
 - 3. A Alegria Pelo Conhecimento da Restauração das Relações (7:2-16)

A COLETA PARA A IGREJA DE JERUSALÉM (8:1-9:15)

- I — O Exemplo da Macedônia (8:1-7)
- II — O Motivo Para a Generosidade (8:8-15)
- III — A Missão de Tito e Seus Companheiros (8:16-24)
- IV — Uma Exortação à Liberalidade (9:1-5)
- V — As Bênçãos da Liberalidade (9:6-15)

A AUTORIDADE APOSTÓLICA DE PAULO (10:1-13:10)

- I — A Autoridade e Esfera do Ministério de Paulo (10:1-18)
 - 1. As Armas do Combate Apostólico (10:1-6)
 - 2. A Consistência da Autoridade Apostólica (10:7-11)
 - 3. A Autoridade Apostólica aos Gentios Inclui os Coríntios (10:12-18)
- II — Paulo Forçado a Gloriar-se em Seu Ministério Apostólico (11:1-12:18)
 - 1. A Razão Para Ter de Gloriar-se (11:1-6)
 - 2. A Recusa de Paulo do Dinheiro dos Coríntios (11:7-12)
 - 3. A Natureza Real dos Oponentes de Paulo (11:13-15)

4. As Credenciais de Paulo Vistas em Seu Serviço e Sofrimento (11:16-33)
 5. As Visões de Paulo (12:1-6)
 6. O "Espinho na Carne" Significa Poder Apostólico (12:7-10)
 7. As Verdadeiras Credenciais de um Apóstolo (12:11-18)
- III — Advertências Finais em Vista da Terceira Visita Vindoura do Apóstolo (13:1-10)
1. Determinação de Restaurar a Disciplina (13:1-4)
 2. O Teste da Verdadeira "Espiritualidade" (13:5-10)

EXORTAÇÕES FINAIS (13:11,12) BÊNÇÃO APOSTÓLICA (13:13)

BIBLIOGRAFIA

I Coríntios

Barrett, C. K., **The First Epistle to the Corinthians** in **Harper's New Testament Commentary**, 1968.
 Bruce, F. F., **First and Second Corinthians** in **The New Century Bible**, 1971.
 Grosheide, F. W., **Commentary on the First Epistle to the Corinthians** in **The New International Commentary**, 1968.
 Hodge, Charles, **An Exposition of the First Epistle to the Corinthians**, 1857.

Hurd, John C., **The Origin of I Corinthians**, 1965.
 Morris, Leon, **The First Epistle of Paul to the Corinthians**, 1958.
 Munck, Johannes, **Paul and the Salvation of Mankind**, 1959.
 Robertson, A. T. and Plummer, Alfred, **A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of Saint Paul to the Corinthians** in **The International Critical Commentary**, 1911.

II Coríntios

Beasley-Murray, George B., **First Corinthians** in **The Broadman Commentary**, 1970.
 Brunner, Fredrich D., **A Theology of the Holy Spirit**, 1976.
 Filson, F. V., **The Second Epistle to the Corinthians** in **The Interpreter's Bible**, 1953.
 Hanson, R. C., **Second Corinthians** in **The Torch Bible Commentaries**. 1954.
 Hering, Jean, **The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians**, 1969.
 Hughes, P. E., **Paul's Second Epistle to the Corinthians** in **The New London Commentary on the New Testament**, 1962.
 Kennedy, J. H., **The Second and Third Epistles of St. Paul to the Corinthians**, 1900.
 Plummer, Alfred, **A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of Saint Paul to the Corinthians** in **The International Critical Commentary**, 1915.
 Stephenson, A. M. G., "A Defence of the Integrity of Second Corinthians" in **The Authorship and Integrity of the New Testament**, 1965.
 Strachan, R.H., **The Second Epistle of Paul to the Corinthians** in **The Moffatt New Testament Commentary**, 1935.
 Tasker, R. V. C., **The Second Epistle of Paul to the Corinthians** in **The Tyndale New Testament Commentary**, 1958.

12

EPÍSTOLA DE PAULO AOS GÁLATAS

INTRODUÇÃO

A Epístola de Paulo aos Gálatas foi chamada a **Carta Magna** da liberdade cristã. Martinho Lutero declarou-se, ele próprio, comprometido com esta carta e usou-a, como Paulo o fez, em sua batalha pela verdade do evangelho, a batalha pela liberdade cristã. John Bunyan, o autor de **O Peregrino**, preferia o comentário de Lutero sobre Gálatas a todos os outros livros, exceto a Bíblia. Explosivo em sua natureza, Gálatas é o manifesto de Paulo contra a perversão da graça de Deus. A contínua batalha entre o legalismo e a graça de Deus é definida neste livro. O legalismo é a religião do mundo que escraviza os homens em sua tentativa de alcançar a justiça através do mérito. O evangelho é a graça de Deus em operação, para libertar os homens, dessa escravidão, para uma justiça que é um dom a ser recebido. Na história da literatura, poucos livros influenciaram mais profundamente as mentes dos homens, deram forma à história tão significativamente ou continuam a falar com tal relevância às necessidades da vida.

AUTOR

Embora os mais radicais da Escola de Tübingen tenham expressado dúvida acerca da carta, dificilmente algum estudioso bíblico moderno iria negar a autoria paulina. O estilo é de Paulo, e cada parágrafo fala no tom dele e traz suas marcas. O autor se identifica duas vezes (1:1; 5:2) e dá um esboço autobiográfico amplo referente à sua pessoa (1:11-2:14), o qual se harmoniza com o que se conhece de Paulo em Atos 7:58-15:30. As pessoas e lugares identificados em Gálatas e a missão aos gentios, todos, apontam para um homem: Paulo. A evidência interna é apoiada pela evidência externa. Desde os tempos mais antigos, Gálatas foi reconhecida como sendo de Paulo. Os escritores cristãos primitivos conheciam este livro, e ele está incluído em todas as listas das cartas de Paulo. Marcião colocou Gálatas no topo de sua lista das cartas de Paulo, talvez por causa de seus conteúdos contra o judaísmo. Todas as versões antigas contêm esta carta. Não pode haver dúvidas quanto à sua autenticidade, de esta carta ser de Paulo.

A IGREJA NA GALÁCIA

INTRODUÇÃO

O nome "Galácia" (1:2) abrange uma larga área da antiga Ásia Menor, sendo a parte central da Turquia moderna. O nome deriva de um bando errante de gauleses ou celtas(*ke/lpai* é de *Tala/tai*) que se estabeleceram em torno de Ancira, no início do terceiro século antes de Cristo. Em 25 a.C., toda a área, desde o Mar Negro até quase a costa do Mar Mediterrâneo, foi transformada, por Augusto, na Província Romana da Galácia. Na metade do segundo século da era cristã, a administração foi reorganizada e a área foi dividida, e mais uma vez somente a parte setentrional (étnica) conservou o nome de Galácia (W.M. Ramsay, **The Church in the Roman Empire Before A.D. 170 — A Igreja no Império Romano Antes de 170 d.C.**, p. III). Durante o primeiro século, o termo "Galácia" poderia ser usado de duas maneiras: para designar a província política ou a área étnica mais antiga. Portanto, há um problema em se determinar o que Paulo tinha em mente quando endereçou esta carta "às igrejas da Galácia". Estavam elas localizadas no território original do norte da Galácia (Galácia étnica) ou na parte sul da província política romana, em torno

de Antioquia da Pisídia, Icônio, Listra e Derbe? Estas cidades, no sul da Galácia, foram evangelizadas por Paulo e Barnabé na Primeira Viagem Missionária (At. 13:14). Não existe nenhuma evidência **direta**, em Atos, de que Paulo tenha trabalhado na área norte, embora Lucas escreva que Paulo "passou através da região da Galácia" (At. 16:6; 18:23). A teoria de que a carta foi enviada às igrejas gálatas étnicas é denominada a Teoria da Galácia do Norte pelos estudiosos do Novo Testamento. A visão que insiste que Paulo escreveu às igrejas da Primeira Viagem Missionária é chamada a Teoria da Galácia do Sul. Uma vez que a data está envolvida em qualquer que seja a opinião aceita, alguns fatos em favor de ambas as teorias serão considerados.

A TEORIA DA GALÁCIA DO NORTE

Esta teoria, o ponto de vista tradicional, diz que Paulo escreveu a cidades como Ancira, Pessino e Tévio. É ressaltado que, em Atos 16:6 ("Atravessaram a região frígio-gálata") e 18:23 ("E... partiu, passando sucessivamente pela região da Galácia e da Frígia"), o termo Galácia é, provavelmente, usado no sentido "étnico". Vê-se também que Lucas não chama Antioquia da Pisídia, Icônio, Listra e Derbe cidades da Galácia (At. 13-14), e seria improvável Paulo fazê-lo. Ainda, é afirmado que Pisídia, Licaônia e Frígia são termos geográficos na Ásia, assim como é Galácia. Portanto, Galácia deve ter o mesmo sentido nas cartas de Paulo. Em Gálatas 4:13 é afirmado que Paulo já havia visitado a área pelo menos duas vezes. Estas seriam as ocasiões mencionadas em Atos 16:6 e 18:23. Também observa-se que o temperamento da Galácia "étnica" está de acordo com a taxação, feita por Paulo, de "inconstância" (Gál. 1:6). Esta concorda com a caracterização dos gauleses, dada pelos historiadores romanos antigos. Os advogados da Teoria da Galácia do Norte objetam qualquer escrita desta carta antes da época do ministério de Paulo em Éfeso, durante a Terceira Viagem Missionária.

A TEORIA DA GALÁCIA DO SUL

Em Atos 13:13-14:25, Lucas relata o trabalho de Paulo e Barnabé nas cidades principais de Antioquia da Pisídia, Icônio da Frígia, Listra e Derbe de Licaônia. A descrição da fundação dessas igrejas é bem completa em comparação à menção feita acerca de como as igrejas na Galácia do Norte foram estabelecidas, se é que há menção. Vê-se, das outras cartas de Paulo, que ele habitualmente faz uso dos termos oficiais romanos para as províncias (Macedônia, Acaia, Ásia, etc). Como as cidades visitadas, de Atos 13-14, estão localizadas nas áreas geográficas da Pisídia, Frígia e Licaônia, Paulo poderia usar o único termo totalmente abrangedor para identificá-las como um grupo, o termo político romano de "Galácia". Nesta carta, Paulo admite que Barnabé era bem conhecido dos leitores (2:1, 13). Barnabé não acompanhou Paulo na Segunda e Terceira Viagens Missionárias; ele o fez na Primeira, quando as igrejas foram fundadas. Gálatas 4:14 poderia referir-se ao incidente em Listra (At. 14:12), e não há nenhuma evidência ambígua de que Paulo tenha alguma vez estado na Galácia "étnica". Em Atos 20:4 é feita menção de Gaio e Timóteo como representantes das igrejas na Galácia do Sul, para ajudarem a levar a oferta a Jerusalém. Não há menção de nenhum da Galácia do Norte.

Embora Sir William Ramsay não tenha sido o primeiro a promover esta teoria, foi ele quem deu o ímpeto para a aceitação da teoria pela maioria dos estudiosos modernos do Novo Testamento. Ramsay, um estudioso e arqueólogo clássico, identificou as igrejas na Galácia como aquelas visitadas por Paulo e Barnabé, baseando suas conclusões numa pesquisa pessoal feita a Ásia Menor, da evidência arqueológica e através de estudo da epigrafia e escritores antigos, clássicos e históricos. Juntamente com as razões citadas no parágrafo acima, ele constatou que Paulo geralmente trabalhava em cidades onde havia uma considerável população judia. Na época de Paulo, havia poucos judeus na Galácia do Norte. Ramsay também não encontrou nenhuma evidência do cristianismo na Galácia

do Norte até muito mais tarde. Ele observou, em Atos, que Paulo geralmente trabalhava nos centros de comunicação e ao longo das rotas e estradas principais de comércio; durante o primeiro século não havia nenhuma estrada principal na Galácia do Norte. Estas conclusões assumem mais importância quando se sabe que Ramsay iniciou suas investigações inteiramente comprometido com a Escola de Tübingen e negava a autoria de Gálatas por Paulo. Foi através do estudo da evidência da arqueologia e dos escritos antigos que Ramsay concluiu que Paulo, na realidade, escreveu Gálatas, e escreveu-a para a Galácia do Sul. Ele tornou-se um dos estudiosos bíblicos mais conservadores deste século. É interessante notar como este estudioso clássico inglês foi grandemente ignorado pelos estudiosos bíblicos do continente.

CONCLUSÃO

Pode-se ver, dos muitos comentários sobre Gálatas, que aqueles que mantêm opiniões contrárias têm argumentos adicionais próprios e dão peso diferente ao apresentado acima. O caso em favor da Galácia do Norte é contestável. Contudo, a evidência em favor da Galácia do Sul é mais impressionante e convincente. Se esta carta de Paulo é dirigida às igrejas fundadas por ele e Barnabé, nós temos informação histórica, geográfica e literária adicional, que pode ajudar para sua melhor compreensão.

OCASIÃO E PROPÓSITO

O parágrafo de Gálatas 1:6-10 está escrito de maneira a indicar a ocasião desta carta. Paulo recebera informação (de alguma fonte desconhecida, mas de confiança) acerca do "desvio" dos gálatas do evangelho que ele pregara e em que eles creram (1:6,7). Este afastamento resultou da chegada e ensinamentos de "alguns" que estavam pervertendo o evangelho (1:7-9). Numa tentativa de desacreditar a validade do evangelho de Paulo, esses falsos mestres estavam fazendo ataques maliciosos à integridade de Paulo como apóstolo (1:10). Paulo rapidamente agiu, mediante as informações, escrevendo a Epístola aos Gálatas no calor da reação da notícia. Era costume de Paulo, ao escrever, acompanhar a saudação com uma expressão de graças, em apreciação por seus leitores. Nesta carta, ele não segue esse costume, mas imediatamente começa, após a saudação, a queixar-se com os Gálatas e a denunciar os "pervertedores do evangelho". Esta carta é a mais inflamada de todas as de Paulo, pois ele sabia que tal heresia tinha de ser combatida no momento inicial de seu surgimento, antes de ela assegurar um lugar firme na posição doutrinária das igrejas.

Quem eram estes pervertedores do evangelho? Atos 15:1 ajuda a fornecer parte da resposta: "Então alguns que tinham descido da Judéia ensinavam aos irmãos: Se não os circuncidardes, segundo orito de Moisés, não podeis ser salvos." A igreja em Antioquia rejeitou tal declaração doutrinária, como o fizeram os líderes da igreja em Jerusalém (conforme se pode ver do resultado da Conferência de Jerusalém, em Atos 15:2-29 e Gálatas 2:1-10). Contudo, Lucas registra, em Atos 15:5, que "alguns da seita dos fariseus, que tinham crido, levantaram-se, dizendo que era necessário circuncidá-los e mandar-lhes observar a lei de Moisés." Estes mais tarde se tornaram conhecidos como os judaizantes, judeus cristãos que, com a ajuda dos judeus crentes e descrentes igualmente, lutaram acerbamente contra a compreensão de Paulo acerca do evangelho pelo ministério inteiro de Paulo.

O problema, contudo, é muito complexo. É digno de nota que inicialmente o evangelho foi proclamado somente aos e para os judeus. Logo, não-judeus começaram a aceitar o evangelho, e sua salvação foi autenticada aos crentes judeus pelo derramamento visível do Espírito Santo. Agora surgira o problema acerca das condições de comunhão entre os conversos judeus (cristãos e não-cristãos) e gentios. Este problema pode prontamente ser reconhecido quando se considera que a

igreja primitiva se reunia no templo e nas sinagogas, ao lado de judeus descrentes. Em Atos 15, Lucas muda da questão acerca da salvação dos gentios (que aparentemente estava determinada) à da comunhão entre os cristãos judeus e gentios (que não estava determinada). Em Gálatas, Paulo começa com o problema da comunhão (2:12) e muda para o da salvação (2:16), que se torna dominante por toda a carta. Paulo viu até o âmago do problema: não pode haver cidadania de segunda classe na igreja ou no Reino de Deus. A salvação e a comunhão dependem mutuamente da obra da graça de Deus, através de Jesus Cristo, não do mérito nem dos preconceitos de alguém. Não pode haver acrescentamentos à graça e ainda ser aceitável a Deus. Um acrescentamento, seja de qual natureza for, é uma perversão do evangelho (Gál. 2:18-21). Qualquer coisa que impeça a comunhão à mesa não é do evangelho; não há salvação, a não ser que haja reconciliação. A salvação verdadeira resulta na comunhão, sem restrição de qualquer espécie.

Para fortalecer sua posição, os "perversores do evangelho" afirmavam que Paulo nem mesmo era apóstolo, pois jamais tinha estado com Cristo; ele havia recebido, no máximo, apenas uma comissão de segunda mão (1:1, 10:24). Conseqüentemente, declaravam eles, Paulo não tinha nenhum direito ou autoridade para oferecer salvação em nenhum outro termo além do que os próprios judaizantes proclamavam. Eles ensinavam que Paulo estava tornando a salvação fácil demais; ele estava tentando agradar aos homens (1:10). Eles, provavelmente, deixaram ficar conhecido que eles é que tinham a aprovação da igreja em Jerusalém, em sua própria doutrina, e que Paulo havia sido repudiado por essa mesma igreja (2:1-10; 4:26). Os judaizantes achavam que os conversos gentios precisavam de obediência à lei, para impedi-los de se voltarem para as imoralidades pagãs. Eles estavam dizendo que a doutrina de "liberdade espiritual" de Paulo deixava o converso numa posição muito precária, uma posição que poderia, possivelmente, levar ao antinomianismo e à libertinagem. Pode ser que alguns na Galácia já tivessem ido na direção da licenciosidade, o verdadeiro oposto do legalismo exigido pelos judaizantes. Paulo lembra seus leitores que a liberdade cristã não deve ser distorcida, para justificar atos imorais (5:13).

Paulo escreveu esta carta para combater a perversão do evangelho e para restaurar estes cristãos gálatas à liberdade espiritual, que uma vez desfrutaram em Jesus Cristo. Esta é uma carta escrita por uma pessoa grandemente agitada, com emoções reprimidas, que requeriam vazão. Paulo luta, com todas as suas forças, para salvar estas pessoas, que ele amava tão encarecidamente, dos efeitos mortais do legalismo. Paulo atinge seu propósito, defendendo seu apostolado e autoridade de proclamar o evangelho da graça e da fé, e demonstrando a superioridade do único verdadeiro evangelho sobre as perversões legalistas dos mestres do erro.

DATA

Ao tentar-se fixar uma data para a escrita de Gálatas, dois fatores principais devem ser considerados: 1) A identificação das igrejas como sendo ou da Galácia do Norte ou da Galácia do Sul; 2) identificação de Gálatas 2:10 com as viagens mencionadas em Atos. Quando estas identificações estiverem feitas, então a data mais antiga possível para a escrita pode ser o trampolim para a determinação da data da escrita.

A DATA MAIS REMOTA POSSÍVEL

Se a carta está endereçada às igrejas na Galácia do Norte, a data mais remota possível seria após a alegada visita de Paulo àquela área, na Terceira Viagem Missionária, conforme mencionado em Atos 18:23. Paulo passou pela "Galácia e Frígia" em seu caminho a Éfeso. O ministério em Éfeso iniciou-se em 52 d.C; assim, esta seria a data mais remota possível para a escrita, de acordo com a Teoria da Galácia do Norte.

Se a carta está endereçada às igrejas na Galácia do Sul, a data mais remota possível seria após a Primeira Viagem Missionária, quando essas igrejas foram fundadas por Paulo (At. 13-14). A viagem terminou em 48 d.C. Naturalmente, isto não impede a escrita ter sido realizada numa data posterior; mas é a datação mais remota possível, segundo a Teoria da Galácia do Sul. Como concluímos que a Teoria da Galácia do Sul é a mais apropriada, trabalharemos com 48 d.C. como sendo a data mais remota possível para a escrita de Gálatas.

AS VISITAS DE PAULO A JERUSALÉM

Cinco visitas a Jerusalém, feitas por Paulo, são mencionadas em Atos: 9:26-30; 11:27-30; 15:1-29; 18:22 e 21:27. Estas duas últimas são tardias demais para terem uma situação no problema, e, assim, não entrarão na discussão. Em Gálatas, Paulo apresenta apenas duas viagens: 1:1-24 e 2:1-10. Pouca dúvida pode haver de que as narrativas de Atos 9:26-30 e Gálatas 1:18-24 são paralelas: a volta de Paulo a Jerusalém que se seguiu à sua conversão. Logicamente, a próxima viagem mencionada em ambas as fontes deve referir-se à mesma visita. Contudo, o propósito declarado de Atos 11:29,30 foi uma visita para assistência na "fome", e o propósito declarado da visita de Gálatas 2:1-10 foi apresentar perante a igreja em Jerusalém o que Paulo e Barnabé estiveram pregando aos gentios. Este propósito declarado da segunda visita de Gálatas é o mesmo propósito declarado da terceira visita mencionada por Lucas em Atos 15:2-29, a Conferência de Jerusalém. Por esta razão, alguns críticos concluíram que as duas narrativas contidas em Atos (11:29,30 e 15:2-29) são, na realidade, uma só visita, e Lucas simplesmente confundiu seus dados. Embora este argumento tenha tido algum apoio por parte de alguns críticos, permanece o fato de que Lucas era um historiador bom demais para cometer tal julgamento errôneo e evidente dos eventos históricos. As duas alternativas básicas serão apresentadas para se tentar determinar se Gálatas 2:1-10 é paralelo a Atos 11:29,30 ou 15:2-29.

Será Gálatas 2:1-10 Paralelo a Atos 11:29,30? — Há duas razões básicas para esta identificação: 1) O número de visitas apresentadas em Atos e em Gálatas está harmonizado; 2) a ausência, em Gálatas, dos decretos da Conferência de Jerusalém, é explicada. A reconstrução dos eventos históricos seria como segue (com algumas variações por estudiosos diferentes):

1. A igreja em Antioquia da Síria foi fundada e muitos judeus e gentios foram convertidos (At. 11:20,21).
2. A igreja em Jerusalém enviou Barnabé a Antioquia para investigar a situação (At. 11:22-24). Paulo uniu-se a Barnabé no trabalho em Antioquia (At. 11:25,26).
3. A visita, por ocasião da "fome", a Jerusalém, por Barnabé e Paulo (At. 11:29-12:25; Gál. 2:1-10).
 - 1) A igreja em Antioquia enviou uma oferta à igreja em Jerusalém, que foi levada por Barnabé, Paulo e Tito (At. 11:30; Gál. 2:1).
 - 2) Barnabé e Paulo, particularmente, procuraram reconhecimento, pelos líderes da igreja, para o evangelho que eles estavam pregando em Antioquia (Gál. 2:2).
 - 3) Tito foi, provavelmente, circuncidado com a aprovação voluntária de Paulo, para evitar-se o antagonismo aberto (Gál. 2:3)
 - 4) Os líderes da igreja em Jerusalém aprovaram o ministério aos gentios (Gál. 2:4-10).
4. Paulo, Barnabé e Tito retornaram a Antioquia, levando João Marcos (At. 12:25).
5. Após a chegada de Pedro (Gál. 2:11) e, posteriormente, de outros judeus de Jerusalém (Gál. 2:12), Paulo publicamente repreendeu a Pedro e Barnabé, por terem-se retirado do contato pessoal com os cristãos gentios (Gál. 2:13 e ss.).
6. A Primeira Viagem Missionária (At. 13:1-14:28).

7. Paulo soube do trabalho dos judaizantes em Antioquia e Galácia (At. 15:1). Então escreveu a Epístola aos Gálatas.
8. A Conferência de Jerusalém (At. 15:2-29).
9. Após retornar a Antioquia, Paulo e Barnabé se separaram, e Paulo iniciou a Segunda Viagem Missionária, primeiro visitando as igrejas na Síria e na Galácia (At. 15:30-16:5).

Pode-se ver, deste esboço, que há um entrelaçamento conjunto dos materiais apresentados em Atos e em Gálatas. O argumento em favor desta identificação é forte e atrativo. Contudo, permanece o fato de que Atos 15 contém muita parte do que é encontrado em Gálatas 2:1-10, acerca do que Atos 11:29-12:25 se cala completamente. Por que, então, identificar-se a visita da "fome" com Gálatas 2:1-10? Há duas razões dadas.

1. Em Gálatas, Paulo está escrevendo sobre suas viagens a Jerusalém. Duas coisas se salientam nesta narrativa. Em 1:20 Paulo escreve: "Ora, acerca do que vos escrevo, eis que diante de Deus testifico que não minto." Este é o contexto da visita a Jerusalém que se seguiu à sua conversão. Depois, após escrever acerca de ir para "as partes da Síria e da Cilícia" (1:21), Paulo diz: "Depois, passados catorze anos, subi outra vez a Jerusalém com Barnabé, levando também comigo Tito" (2:1). A expressão importante aqui é "outra vez". Logicamente, isto significaria que a próxima viagem de Paulo depois da visita de 1:18-20 seria aquela que estava sendo mencionada agora, a visita da "fome", de Atos 11:29-12:25. Conclui-se, portanto, que as duas narrativas devem referir-se à mesma visita.

2. A segunda razão dada para esta identificação é a falta de qualquer referência, em Gálatas, aos decretos da Conferência de Jerusalém de Atos 15. Em Gálatas, Paulo está escrevendo que os líderes da igreja em Jerusalém deram sua total aprovação ao evangelho que ele estava proclamando. Por que ele não os mencionou? Porque a Conferência não ocorreu antes de Paulo ter escrito. Se Gálatas tivesse sido escrita após a Conferência, então certamente Paulo teria relatado os decretos, para apoiar sua posição. Portanto, conclui-se que Gálatas foi escrita antes da Conferência de Jerusalém, antes de Atos 15.

Esta é, em essência, a posição daqueles que identificam Gálatas 2:1-10 com Atos 11:29,30. Os pontos deste argumento são formidáveis e atrativos; eles não são infalíveis, todavia. Estes terão suas respostas no argumento alternativo.

Gálatas 2:1-10 É Paralelo a Atos 15? — Esta é a posição tradicional. Quando se lê Atos 15 em conjugação com Gálatas 2:1-10, as semelhanças das duas narrativas são muito impressionantes. Barnabé acompanha Paulo, os oponentes são judaizantes, a mensagem pregada por Paulo e Barnabé é apresentada perante os líderes da igreja, Pedro e Tiago são mencionados em cada narrativa, e eles (Paulo e Barnabé) são congratulados pelo seu serviço aos gentios. Há algumas diferenças, mas estas não chegam a contradições. Em Gálatas, a reunião parece ser uma audiência particular com os líderes da igreja; a narrativa contida em Atos parece apresentar a reunião mais como um ajuntamento público. Contudo, Atos 15:6 pode indicar que houve uma discussão privada pelos participantes, com uma reunião pública antes ou depois da reunião particular. No relato de Paulo, a ênfase é colocada no fato de ele estar com os apóstolos; a discussão pública era mais para o propósito de Lucas como um historiador que escrevia acerca dos efeitos sobre a doutrina para todas as igrejas. Lucas estava preocupado com a unidade da igreja; Paulo estava escrevendo um argumento polêmico e apologético. Os dois pontos de vista são realmente complementares, quando considerados juntos.

Esta é a posição daqueles que tornam Atos 15 paralelo a Gálatas 2:1-10. Como, então, pode esta posição ser defendida à luz dos argumentos apresentados acima? A primeira resposta é que não

existe absolutamente nada, na visita da "fome", de Atos 11:30, que seja paralelo a Gálatas 2. Alguns disseram que a "revelação" de Gálatas 2:2 deve ser identificada com a de Ágabo (At. 11:28). Isto, todavia, não parece ser o que Paulo quer dizer; ele subira a Jerusalém por causa da revelação que ele havia recebido, não de outra pessoa. Poderia ser que a revelação sobre a qual ele fala é aquela em que recebera o teor do evangelho que devia pregar aos gentios (I Cor. 15:1,2)?

Deve-se enfatizar que Paulo, em Gálatas, não está simplesmente se referindo apenas às viagens a Jerusalém; ele está falando acerca de seus **encontros com os apóstolos**. Ele está combatendo a acusação de que obteve sua autoridade de fontes humanas. Em Gálatas 1:18-20, ele escreve que, durante aquela visita, ele só vira a Pedro e Tiago. O "eis que não minto" é em referência a quem ele vira naquela visita, e não à visita em si. Na narrativa contida em Atos, acerca da visita pela "fome", Lucas não menciona Paulo encontrando-se com nenhum dos apóstolos. Portanto, a visita da "fome" não seria pertinente à apologia de Paulo acerca de onde ele recebera suas credenciais apostólicas. O "outra vez" de Gálatas 2:1 não significa a segunda vez que Paulo subira a Jerusalém após sua conversão; significa, sim, o **segundo encontro que ele teve com os apóstolos** (Pedro, João e Tiago). A ênfase em Gálatas 1:18-20 é sobre quem, dos apóstolos, ele viu em Jerusalém; o "outra vez" de Gálatas 2:1 continua o mesmo pensamento do encontro seguinte que ele teve com os apóstolos em Jerusalém. Não existe nenhuma sugestão, na narrativa de Atos 11:29-12:25, que Paulo tenha encontrado algum dos apóstolos.

Se Gálatas 2 é paralelo a Atos 15, um problema de cronologia, criado pela teoria alternativa, é evitado. De algum modo, a visita por ocasião da "fome", de Atos 11:29-12:25, está ligada com a morte de Herodes Agripa I, que ocorreu em 44 d.C. Admitindo-se que a visita de Gálatas 2 seja a visita da "fome", então os "quatorze anos" de Gálatas 2:1 colocaria a visita de 1:18-20 por volta de 30-31 d.C. Esta primeira visita após a conversão de Paulo foi "três anos" após sua experiência na Arábia (1:18). Isto colocaria a conversão de Paulo numa data tardia impossível de 27-29 d.C, antes da morte de Jesus! É por esta razão que aqueles que identificam a visita da "fome" com Gálatas 2:1-10 colocam essa visita o mais tarde possível (ou o ministério de Jesus impossivelmente cedo), muito mais tarde que o tempo que é tão natural na narrativa de Atos, por volta da ocasião da morte de Herodes Agripa I. Se, contudo, a visita de Gálatas ocorreu após a Primeira Viagem Missionária (44:48 d.C), não existe problema com datas. Os "quatorze anos" colocariam a primeira visita em torno de 34-36 d.C, e a conversão de Paulo por volta de 31-34. Num capítulo anterior, concluímos que a conversão de Paulo ocorreu por volta de 33-34 d.C, o que está em conformidade com a narrativa de Gálatas.

Por que os decretos da Conferência não são mencionados? Paulo está mostrando sua independência da igreja em Jerusalém e dos apóstolos. Paulo torna claro, em sua carta, que ele não foi "convocado" a aparecer perante a igreja em Jerusalém, para responder a acusações acerca de seu evangelho. Então também os decretos contidos em Atos 15 têm a ver com gentios que se curvam a alguns escrúpulos judaicos em certas questões acerca de comunhão (At. 15:20). Em sua carta, Paulo escreve acerca da liberdade cristã; ele não quer arriscar seu argumento no início. As restrições que ele irá colocar em sua posição teológica surgem das implicações éticas do evangelho, e não de alguma exigência externa, que alteraria a doutrina da graça. Paulo já havia indicado que os apóstolos aprovavam a mensagem que ele proclamava (Gál. 2:7-9; ver At. 15:8-19), e esse é o ponto central da Epístola aos Gálatas.

Uma outra questão que é esclarecida, ao identificar-se Gálatas 2 com Atos 15. Paulo escreve que no final da Conferência Tiago pediu que eles se lembrassem dos pobres (Gál. 2:10). Se Gálatas 2 está na época da visita da "fome", estas palavras seriam sem sentido. Paulo e Barnabé haviam acabado de trazer uma oferta de Antioquia para os mesmos pobres de quem Tiago pediu-lhes que se

lembrassem! Quando se vê que Paulo está falando acerca de uma visita de alguns três ou quatro anos mais tarde, o apelo de Tiago faz mais sentido. Mais uma vez há evidência para se considerar Atos 15 como paralelo a Gálatas 2:1-10.

Conclusão — Da apresentação acima, é mais razoável ficar-se com a posição tradicional do que Atos 15 e Gálatas são paralelos. Admite-se que há alguns problemas, mas estes não são irrespondíveis. As soluções alternativas criam mais e maiores problemas, cujas respostas são, igualmente, altamente subjetivas e conjecturais. Menos problemas são encontrados ao identificar-se Atos 15 com Gálatas 2. Esta será a posição tomada neste livro, e, portanto, **a data** mais remota possível para a escrita de Gálatas seria a que se segue à Conferência de Jerusalém, após ou durante 48-49 d.C.

O LOCAL E A DATA

Tendo-se estabelecido a data mais remota possível, resta agora determinar-se quando e de onde a carta foi escrita. Determinamos que a carta foi escrita, às igrejas na Galácia do Sul, depois da Conferência de Jerusalém, que foi realizada em 48 ou 49 d.C. Naturalmente, isto não significa que a carta teve que ser escrita imediatamente após à conferência — ela pode ter sido escrita de qualquer lugar, em qualquer ocasião posterior à Conferência. Há muito pouco acordo entre os estudiosos do Novo Testamento quanto a quando ou de onde Paulo realmente escreveu. Seguem algumas idéias apresentadas por vários estudiosos.

Durante a Terceira Viagem Missionária — A proposta de que Gálatas foi escrita ou de Éfeso ou de Corinto durante a Terceira Viagem Missionária é mantida por vários estudiosos. Dois argumentos básicos são apresentados em favor desta teoria. O primeiro é que a Epístola aos Romanos tem muito em comum com Gálatas. Embora esta carta tenha sido escrita no calor da ira, o argumento teológico é, em Romanos, uma apresentação mais extensa e melhor estruturada que o de Gálatas. Sugere-se que Paulo escreveu Gálatas de modo apressado e emocional, após receber informações acerca do trabalho dos judaizantes. Depois, escreveu mais calmamente Romanos, enquanto as idéias teológicas básicas ainda estavam frescas em sua mente. Como Romanos foi escrita de Corinto, no inverno de 55-56 d.C, Gálatas teria sido escrita ou pouco antes de Paulo deixar Éfeso ou logo após a sua chegada a Corinto. A data seria quase a mesma de Romanos, o inverno de 55-56 d.C.

A segunda razão dada para se colocar Gálatas nesta época está centralizada em torno do sentido de Gálatas 4:13. Este versículo implica que Paulo visitara as igrejas gálatas pelo menos duas vezes antes de escrever esta carta. A primeira visita seria quando as igrejas foram fundadas (At. 13-14). Uma segunda e uma terceira visitas ocorreram no início da Segunda (At. 16:1-5) e Terceira Viagens Missionárias (At. 18:23). Portanto, diz-se, Gálatas foi escrita depois de Atos 16:5 e, por causa de afinidades doutrinárias com Romanos, mais provavelmente de Éfeso ou Corinto, durante a Terceira Viagem Missionária.

Durante a Segunda Viagem Missionária — Foi proposto por alguns que Paulo escreveu ou de Corinto, durante os dezoito meses lá (At. 18:11), ou de Antioquia da Síria, antes do ministério em Éfeso (At. 18:22,23). Ou em Antioquia ou em Corinto, Paulo recebera informações acerca de possível apostasia e escreveu imediatamente para contra-argumentar os judaizantes. A carta foi seguida de uma visita (At. 18:23), "para confirmar os discípulos" no evangelho que ele, Paulo havia pregado. A razão básica para esta proposta era dar tempo para os judaizantes fazerem seu trabalho. Também, isto estaria em harmonia com a interpretação de Gálatas 4:13, de pelo menos duas visitas anteriores feitas por Paulo às igrejas. Se esta proposição é válida, Gálatas foi escrita por volta de 51-52 d.C.

Em Antioquia Após a Conferência de Jerusalém — É lógico interpretar-se as palavras de Paulo, contidas em Atos 15:36, como significando que havia alguma preocupação com a situação da igreja gálata. Lucas registra que Paulo e Barnabé "ficaram em Antioquia" um pouco de tempo após a Conferência de Jerusalém (At. 15:35). Diante do "não pouco tempo" de Atos 14:28, a viagem de ida e volta de Jerusalém para a Conferência e as palavras de Atos 15:35, os judaizantes teriam tido tempo bastante para trabalharem e terem êxito. Houve tempo para um pedido a Paulo para que voltasse a Antioquia acerca da possível apostasia dos gálatas. Paulo escreveu esta carta ao receber a notícia, pretendendo retornar com Barnabé às igrejas o mais rápido possível. A viagem ocorreu após a separação de Paulo e Barnabé, havida por causa de João Marcos (At. 15:37 e ss.). A preocupação de Paulo foi aliviada por sua visita e a resposta da igreja gálata à sua mensagem, conforme visto em Atos 16:5: "Assim as igrejas eram confirmadas na fé, e dia a dia cresciam em número."

A datação remota de Gálatas, perto da fundação das igrejas, dá um maior significado a Gálatas 1:6, acerca da surpresa de Paulo pelo afastamento "tão rápido" dos gálatas de Cristo. A expressão "primeira vez" de 4:13, é explicada como sendo o primeiro aparecimento de Paulo nas cidades onde pregou. As implicações de uma segunda visita, se verdadeiras, poderiam ser a visita de volta, através das mesmas cidades (At. 14:21-25), quando as igrejas foram confirmadas e melhor organizadas administrativamente (At. 14:23). Segundo esta proposição, Gálatas seria a primeira carta existente de Paulo, tendo sido escrita por volta de 49-50 d.C.

Conclusão — Não há nenhum consenso entre os estudiosos acerca da data e local para a escrita de Gálatas. A partir da informação disponível, pareceria que o argumento em favor de uma data remota é o mais razoável. Ele satisfaz os critérios necessários de ter sido após a fundação das igrejas na Galácia do Sul (visitadas duas vezes na mesma viagem), após a Conferência de Jerusalém, e após tempo suficiente para os judaizantes trabalharem (At. 14:28; 15:35). Portanto, a posição tomada neste livro é que a Epístola aos Gálatas foi escrita de Antioquia da Síria, antes da segunda Viagem Missionária. A data seria por volta de 49-50 d.C.

ESTRUTURA E CONTEÚDOS

A Epístola aos Gálatas se divide em três seções. Os dois primeiros capítulos são basicamente auto-biográficos, uma defesa das credenciais apostólicas de Paulo. O terceiro e quarto capítulos são uma apresentação doutrinária da superioridade da graça sobre a lei, no evangelho sobre o legalismo. Os dois capítulos finais apresentam algumas implicações éticas da liberdade cristã. Esta é a estrutura básica da carta.

A introdução é mais apologética que o normal para as cartas de Paulo. Os nove primeiros versículos que formam a introdução contêm os elementos que compõem a carta inteira: Paulo assevera que sua chamada para ser um apóstolo é direta de Deus e de maneira nenhuma é derivada do homem (1:1,10); que o evangelho é da graça de Deus e qualquer coisa acrescentada à graça invalida a misericórdia de Deus através do Senhor Jesus Cristo (1:3-9).

Em defesa de seu apostolado, Paulo torna claro que seu ensino do evangelho não se originou de fontes humanas (nem dos doze nem mesmo de Pedro), mas deriva da intervenção de Deus em sua vida num tempo e lugar específico, quando ele estava sozinho (1:11-24). Os apóstolos, outrossim, conhecem e aprovam seu ministério aos gentios (2:1-10). Em uma ocasião, foi necessário que ele repreendesse a Pedro, porque Paulo compreendia inteiramente, como Pedro e Barnabé não compreendiam, que há uma linha divisória entre a lei e a graça, o legalismo e o evangelho (2:11-21). Paulo

reconhece a total incompatibilidade entre a lei e o evangelho.

A seção doutrinária (3:1-4:31) apresenta a posição de que o cristão é justificado com Deus sem qualquer obra de mérito. A própria experiência dos cristãos gálatas, quando eles receberam o Espírito Santo, é prova da graça de Deus através da fé sem as obras da lei (3:1-5).

Do Velho Testamento, Paulo mostra que até mesmo os patriarcas judeus, e em especial Abraão, confiaram na promessa de Deus, e não nas obras (3:6-9). De fato, a lei é uma maldição, porque ela só pode ressaltar a exigência exprimivelmente inatingível, da parte de Deus, de uma vida reta (3:10-14). A lei, além do mais, não pode invalidar a promessa feita antes de a lei ter sido dada (3:15-18). Paulo então identifica que o propósito básico da lei (3:19-4:7) é demonstrar que o pecado é transgressão (3:19-23), para mostrar a absoluta necessidade da fé (3:24-29), e é guardiã moral, destinada a conduzir o pecador a Cristo, assim como um pai terreno coloca seus filhos menores sob tutores morais, até a época em que ele escolhe reconhecê-los como filhos maduros (adultos) (4:1-7). Após mostrar aos gálatas a pobreza de sua condição espiritual pré-cristã e a insensatez de retornarem a tais condições infantis (4:8-11), Paulo faz um apelo para eles guardarem sua liberdade, que é a parte central do verdadeiro evangelho (4:12-20). Ele então apresenta uma comparação alegórica, para provar sua posição doutrinária: Hagar (lei) e Sara (graça), a superioridade da liberdade (evangelho) sobre a escravidão (legalismo).

Um aspecto prático da nova vida no Espírito é agora apresentado (5:1-6:10). Paulo primeiramente adverte seus leitores a guardarem sua liberdade de quaisquer enredos legalistas (5:1-12). A liberdade que se tem em Cristo deve ser expressa por uma vida sob o controle do Espírito Santo (5:13-26), o que não é licenciosidade (5:13-15), mas o segredo de uma vida vitoriosa (5:16-26). Como uma implicação ética da maturidade cristã, é necessário, para os que são fortes na fé, ajudarem os que foram presos na rede dos judaizantes (6:1-5). É necessário que os que se enamoraram pelos falsos ensinamentos dos judaizantes se arrependam e se submetam àqueles que ensinam o verdadeiro evangelho (6:6-10).

Na conclusão escrita por sua própria mão (6:11), Paulo compara sua atitude de preocupação amorosa para com aqueles que estão ensinando falsas doutrinas (6:11-15). Uma vez mais, Paulo reitera a prova de seu apostolado, exibindo as cicatrizes em seu corpo, recebidas no serviço da pregação do verdadeiro evangelho (6:17). Segue a bênção (6:18).

EPÍSTOLA DE PAULO AOS GÁLATAS ESBOÇO

Escrita: Em Antioquia da Síria

Data: A.D. 49

PAULO DEFENDE SUA AUTORIDADE APOSTÓLICA (1 e 2)

I — Sua Comissão (1:1-5)

II — Os Gálatas Repreendidos e os Judaizantes Denunciados (1:6-10)

III — O Evangelho de Paulo É Divino (1:11-2:21)

1. Uma Revelação Particular Diretamente de Deus (1:11,12)

2. A Experiência Antes da Conversão Não Foi a Fonte do Seu Evangelho (1:13,14)

3. Nem dos Doze (1:15-17)

4. Nem de Pedro (1:18-24)

5. Após 14 Anos, os Apóstolos em Jerusalém Reconheceram a Sua Igualdade

Apostólica (2:1-10)

6. A Sua Experiência em Antioquia (2:11-21)

JUSTIFICAÇÃO PELA FÉ (3 e 4)

I — Os Gálatas Tinham Recebido o Espírito Santo Pela Fé, e Não Pela Lei (3:1-5)

II — Abraão Foi Justificado Pela Fé, e Não Pelas Obras (3:6-9)

III — A Lei Não Justifica, Condena (3:10-14)

IV — A Prioridade e Irrevogabilidade da Promessa Sobre a Lei (3:15-18)

V — O Verdadeiro Propósito da Lei (3:19-4:7)

1. Mostrar o Pecado como Transgressão (3:19-23)

2. Mostrar a Necessidade de Fé (3:24-29)

3. O Pecador, Como Filho Menor, Tinha de Ser Tratado Duma Maneira Elementar (4:1-

7)

VI — Advertência Contra a Volta à Posição Como Menores e Escravos sob a Lei (4:8-11)

VII — Apelo Para Guardarem a Sua Liberdade (4:12-20)

VIII — A Alegoria das Duas Posições: Lei e Graça (4:21-31)

A VIDA NOVA NO ESPIRITO (5 e 6)

I — Segure-se a Liberdade Contra o Enredo no Sistema Legalista (5:1-12)

II — Vida sob o Controle do Espírito Santo (5:13-26)

1. Liberdade Não É Licença (5:13-15)

2. Submissão ao Espírito Santo É o Segredo Para a Vida Vitoriosa (5:16-26)

III — Os Espirituais (Aqueles Não Enganados Pelos Judaizantes e Legalistas) Devem Corrigir e Restaurar os Mal-ajustados (6:1-5)

IV — As Vítimas dos Judaizantes Devem Tornar a Submeter-se aos Ensinadores do Evangelho Verdadeiro (6:6-10)

V — Advertência Final Contra os Judaizantes (6:11-18)

BIBLIOGRAFIA

Burton, Ernest, **A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians in The International Critical Commentary**, 1920.

Cole, Alan, **The Epistle of Paul to the Galatians in The Tyndale New Testament Commentary**, 1970.

Colson, Howard P. and Dean, Robert, **Galatians: Freedom Through Christ**, 1972.

Duncan, George S., **The epistle of Paul to the Galatians in The Moffatt New Testament Commentary**, 1938.

Kaye, B. N., "To the Romans and Other's Revisited" in **Novum Testamentum**, 18, p. 37-77 — 1976.

Lake, Kirsopp, **The Earlier Epistles of St. Paul**, 1919.

_____, and Cadbury. H. J., **Additional Notes. Vol. V**, in **The Beginnings of Christianity**, 1933.

Lightfoot, J. B., **The epistle of St. Paul to the Galatians**, 1896.

MacGorman, John W., **Galatians in The Broadman Commentary**, 1971.

Luther, Martin, **a commentary on St. Paul's epistle to the Galatians** (c. 1575).

Ramsay, William M., **A Historical Commentary on St. Paul's epistle to the Galatians**, 1900.

Ropes, James H., **The Singular Problem of the epistle to the Galatians**, 1929.

Stagg, Frank, **Acts: The Early Struggle for an Unhindered Gospel**, 1955.

Tenney, Merrill C., **Galatians: The Charter of Christian Liberty**, 1950.

13

AS EPÍSTOLAS DA PRISÃO: EFÉSIOS, FILIPENSES, COLOSSENSES, FILEMOM

INTRODUÇÃO

Eféios, Filipenses, Colossenses e Filemom estão todas incluídas num grupo de cartas de Paulo conhecidas como as Epístolas da Prisão. Em cada uma destas quatro cartas é feita referência a estar em cadeias (Ef. 3:1; 4:1; 6:20; Fil. 1:7, 13,14; 1:17; Col. 4:18; Filem. 1,9). Das quatro, três estão estreitamente ligadas entre si e devem ser consideradas como pertencendo ao mesmo período de escrita. Tíquico é o portador de Efésios e Colossenses (Ef. 6:21; Col. 4:7). Onésimo é um companheiro de viagem de Tíquico (Col. 4:9) e parece ser o escravo fugitivo de Filemom (Filem. 10 e ss.). Arquipo é mencionado como um dos receptores da Epístola a Filemom (Filem. 2) que também é mencionado na Epístola aos Colossenses (Col. 4:17). Estas informações históricas não são encontradas na Epístola aos Filipenses, para ligar esta às outras três. Portanto, conclui-se que Filipenses não foi escrita ao mesmo tempo que as outras três. Mas de que prisão ou prisões escreveu Paulo?

OS ENCARCERAMENTOS DE PAULO

Nos Atos dos Apóstolos, quatro locais são dados, nos quais Paulo esteve na prisão: Filipos (16:23), Jerusalém (22:33 e ss.), Cesaréia (25:4) e Roma (28:16 e ss.). Destas, Filipos e Jerusalém são excluídas, porque Paulo esteve em cada uma delas por um tempo muito curto. Contudo, Paulo escreveu, em II Coríntios, acerca de ter estado na prisão muitas vezes (6:5; 11:23), e alguns estudiosos interpretaram estas palavras em conexão com "combati, em Éfeso, com as feras" (I Cor. 15:32) e "já em nós mesmos tínhamos a sentença de morte" (II Cor. 1:8-10) como indicando um encarceramento em Éfeso. Portanto, para os estudiosos modernos, existem três proposições para o local e ocasião da escrita das Epístolas da Prisão: de Éfeso, Cesaréia e Roma. Estas serão discutidas mais inteiramente na introdução a cada epístola; mas o que segue é para o grupo como um todo. A seguinte ordem de discussão segue a ordem cronológica do ministério de Paulo, conforme apresentado em Atos:

De Éfeso — Esta proposição é a mais recente entre os estudiosos do Novo Testamento. Os argumentos são basicamente em número de três e como segue:

1. Em II Coríntios 6:5; 11:23, Paulo usou a palavra "prisões". De acordo com a narrativa contida em Atos, Paulo esteve na prisão somente uma vez, em Filipos (16:23), antes de seu ministério em Éfeso. Deve ter havido, portanto, outras prisões, às quais Lucas não fez nenhuma referência. Pelo fato de Lucas não ter estado com Paulo durante o ministério em Éfeso, existe a possibilidade de uma prisão de Paulo em Éfeso, acerca da qual Lucas nada soube. As palavras de Paulo podem indicar que ele estivera na prisão durante os três anos passados em Éfeso.

2. Existem tradições antigas que apontam para um encarceramento em Éfeso. O relato do Prólogo Marcionita a Colossenses (cerca de 160 d.C.) afirma que Paulo era um prisioneiro em Éfeso quando escreveu a carta. Os "Atos de Paulo", apócrifos, declaram especificamente que Paulo lutou com bestas selvagens na arena em Éfeso (e venceu!). Existem as ruínas de uma torre, em Éfeso, que

a tradição local denominou a "Prisão de Paulo".

3. Existe também a proximidade de Éfeso das outras cidades identificadas como receptoras das Epístolas da Prisão (a Epístola aos Efésios sendo endereçada a Laodicéia ou sendo uma carta circular). Isto é de modo especial importante à luz do intercâmbio de comunicações entre Paulo e os filipenses (cf. 2:25-30). Também é mais provável que o escravo fugitivo, Onésimo, pudesse ter alcançado, a salvo, a grande cidade de Éfeso de maneira melhor que poderia ter alcançado Cesaréia ou Roma.

Estes pontos são interessantes, mas dificilmente conclusivos. A evidência indireta de I e II Coríntios não é suficiente para prevalecer contra o silêncio de Atos acerca de um encarceramento em Éfeso. Ainda que Lucas não tivesse estado presente durante o ministério em Éfeso, ele estava com Paulo na viagem a Jerusalém, em Cesaréia durante os dois anos na prisão, na viagem a Roma e nos dois anos lá. Também, Paulo, um cidadão romano, dificilmente teria sido lançado às feras. Os líderes efésios simplesmente não teriam arriscado a liberdade da cidade com tal violação flagrante da lei romana. No mesmo contexto acerca das feras, Paulo diz "morro todos os dias" (I Cor. 15:31), e isto só pode ser interpretado metaforicamente; da mesma forma devem as "feras" ser interpretadas metaforicamente. Os perigos mortais (II Cor. 2:10) ainda ameaçaram Paulo mesmo em Acaia (após deixar Éfeso), e provavelmente significam as conspirações do tipo dos judaizantes (conforme Atos 20:3). As palavras de Lucas acerca do ministério em Éfeso (At. 19) quase barram qualquer tempo para um encarceramento prolongado. Se Paulo tivesse estado na prisão e depois sido absolvido pelas autoridades (como em Filipos e os pronunciamentos dos oficiais romanos em Corinto, Jerusalém e Cesaréia), por que isto não haveria de ser mencionado aqui? Seria evidência adicional da justiça romana defender Paulo em cada transe.

Nada existe nas Epístolas da Prisão que demanda proximidade entre Paulo e as igrejas às quais ele escreveu. Paulo esteve na prisão por dois anos, tanto em Cesaréia como em Roma. Isto seria tempo bastante para qualquer intercâmbio de comunicação que fosse necessário. Seria também mais lógico Onésimo tentar esconder-se em Roma, a maior cidade do Império e cheia de escravos. Estava longe de Colossos, e em Roma ele teria menos chance de ser reconhecido e preso do que em Éfeso.

Embora Clemente de Roma tenha escrito que Paulo sofrera sete prisões, em nenhuma parte alude ele a um encarceramento em Éfeso. Os "Atos de Paulo", apócrifos, são claramente uma ficção baseada em inferências de Atos e das cartas de Paulo, e numa interpretação literal de I Coríntios 15:32. O Prólogo Marcionita a Colossenses é ambíguo quando se observa que os prólogos de Filipenses e Filemom afirmam que Paulo escreveu de Roma. Outra vez, a tradição da torre das ruínas de Éfeso, denominada a "Prisão de Paulo", é uma tradição local de data e origem desconhecidas. Por estas razões, supõe-se, neste livro, que as Epístolas da Prisão não foram escritas em Éfeso.

De Cesaréia — Este ponto de vista é um pouco mais antigo que o apresentado acima. Ainda há vários estudiosos que aderem a Cesaréia como sendo o local da escrita das Epístolas da Prisão, pelas seguintes razões:

1. Paulo estava sob custódia militar e confinado na casa do procurador (no palácio de Herodes) de Cesaréia. Seu confinamento era mais restringido que o seu encarceramento em Roma. Esta falta de liberdade de movimento para Paulo (At. 24:23) está em consonância com as "cadeias" mencionadas nas quatro cartas. Os amigos de Paulo podiam ir visitá-lo, mas Paulo não podia ir até seus amigos.

2. O "pretório" (Fil. 1:13) e a "casa de César" (Fil. 4:22) podem ser identificados com uma companhia de guardas imperiais presentes no palácio de Herodes em Cesaréia (At. 23:35) e com os criados (oficiais, família ou escravos) de César na capital administrativa da província romana da Judéia.

3. A acentuada polêmica antijudaica de Filipenses 3 é melhor compreendida quando colocada logo após a prisão de Paulo em Jerusalém e sua transferência para Cesaréia, a fim de escapar de uma trama de morte. A prisão foi o resultado direto da instigação dos judeus em Jerusalém, e o confinamento continuado foi para agradar aos judeus (At. 24:27).

Em resposta a estes pontos, pode-se dizer que a liberdade de movimento em Roma seria reduzida à medida que a hora do julgamento de Paulo se aproximava. Lucas declara que Paulo morou em sua própria habitação alugada por dois anos (At. 28:30). Antes do julgamento, como era o costume, Paulo seria confinado num lugar mais seguro, dentro das acomodações dos soldados romanos, o pretório. As palavras de Paulo (Fil. 1:13) "a toda a guarda pretoriana" são seguidas de "e a todos os demais" o que indicaria o tempo necessário para que se propagasse a razão do encarceramento de Paulo em Roma. Este intervalo de tempo seria desnecessário em Cesaréia, devido ao pequeno número envolvido. O comando para a guarda pretoriana era em Roma e aquartelado no "pretório", e cerca de nove mil desta guarda de elite estavam presentes no palácio de César. Levaria tempo para a mensagem de Paulo alcançar todos os nove mil. A interpretação mais natural da expressão a "casa de César" (Fil. 4:22) é da corte e palácio imperial em Roma. É somente na Epístola aos Filipenses que o forte sentimento é expresso, acerca dos judeus, e ali ele é contra os judaizantes que trabalhavam dentro da igreja como membros da igreja.

O argumento mais notável contra esta posição é que Paulo em nenhuma parte, nestas quatro cartas, menciona Filipe, o evangelista, que vivia em Cesaréia. Paulo havia ficado com Filipe por alguns poucos dias, na viagem a Jerusalém (At. 21:8), e seria improvável ele não ter mencionado Filipe se Paulo tivesse escrito da cidade de Filipe, Cesaréia. Por estas razões, presume-se, neste livro, que Paulo não escreveu de Cesaréia. Os argumentos em favor de tal posição estão edificados sobre muita suposição e conjectura.

De Roma — Esta é a posição tradicional e mantida pela maioria dos estudiosos. Os argumentos são como segue:

1. Paulo esteve em Roma por dois anos, sob confinamento, em sua casa alugada (At. 28:16, 30,31). Durante esse período, foi-lhe permitida liberdade de movimento, embora sempre acompanhado por um soldado, a quem ele estava acorrentado, para encontros com seus amigos. Esta era a coisa comum para prisioneiros cidadãos romanos e não considerados um perigo para o governo. À medida que o tempo do julgamento se aproximava, todavia, o prisioneiro seria levado ao quartel militar próximo, onde o julgamento teria lugar. No caso de Paulo, os dois anos com diferentes guardas do pretório, bem como o confinamento mais próximo ao quartel militar dariam bastante tempo para a declaração de Paulo de que se tornou manifesto a toda a guarda pretoriana de nove mil que ele era um prisioneiro por Jesus Cristo (Fil. 1:13). A interpretação lógica seria que a "casa de César" (Fil. 4:22) indicaria aqueles que estavam em torno de Nero em seu palácio em Roma.

2. Tanto em Colossenses como em Filipenses, Paulo indica a presença de Lucas com ele. Isto é confirmado pelas passagens de Atos que empregam o pronome "nós". Nem todos os outros homens mencionados nas cartas de Paulo da prisão são relacionados por Lucas como estando com Paulo em Cesaréia, tampouco na viagem a Roma.

3. Numa comparação da teologia, parece haver um desenvolvimento em Efésios e Colossenses sobre I Coríntios e Romanos, na doutrina da igreja. Em Efésios e Colossenses, Cristo é retratado como o cabeça do corpo, a Igreja. Em I Coríntios e Romanos, um cristão não apenas pode ser a cabeça; ele pode ser um olho, ouvido, boca ou qualquer outra parte da cabeça, bem como qualquer parte do corpo.

4. É mais provável que Onésimo tentasse manter-se tão longe quanto possível de Colossos e do encontro eventual com alguém que pudesse reconhecê-lo. Roma, a maior cidade do Império e afastada a uma grande distância, seria o melhor lugar. Em Éfeso, teria sido difícil esconder-se daqueles que estariam constantemente viajando a curta distância entre as duas cidades de Éfeso e Colossos. Por causa do confinamento, perto, de Paulo em Cesaréia, Onésimo não teria que correr o risco de entrar numa fortaleza de soldados romanos, para chegar até Paulo. O encontro com Paulo, no encarceramento romano, seria o menos prejudicial a Onésimo.

5. Há uma tradição, não quebrada até o século dezoito, de que quatro cartas foram escritas de Roma. Desde o tempo dos primeiros escritores cristãos, estas epístolas foram agrupadas juntas e Roma foi designada como o lugar de origem. A única exceção é encontrada nos escritos do herético Marcião, no Prólogo a Colossenses. Isto será discutido mais completamente na seção sobre Colossenses; no momento é suficiente dizer-se que esta informação é, no máximo, ambígua.

CONCLUSÃO

Pelos argumentos apresentados, parece mais razoável considerar-se Roma como o local do qual as Epístolas da Prisão foram escritas. A escrita em Roma satisfaz tudo o que é necessário, conforme visto nas próprias cartas e em Atos. Há algumas dificuldades, mas muita coisa é conjectura, em qualquer uma das duas alternativas. A tradição antiga da Igreja é forte demais para ser posta de lado, por conjecturas acerca de um encarceramento em Éfeso ou para desconsiderar-se o silêncio de Atos sobre as pessoas que estavam na presença de Paulo em Cesaréia. O peso da evidência total conhecida apoiaria Roma. Efésios, Colossenses e Filemom foram escritas e enviadas durante o período inicial do encarceramento em Roma; Filipenses foi escrita pouco antes do comparecimento de Paulo perante Nero. A data das cartas incidiram dentro do período de dois anos, mencionados em Atos 28:30: 58-60 d.C.

EPÍSTOLA DE PAULO AOS EFÉSIOS

Se fosse realizada uma eleição para decidir qual seja a maior das cartas de Paulo, Romanos provavelmente seria escolhida; mas, a Epístola aos Efésios seria uma segunda, muito próxima. Esta epístola foi acertadamente denominada a "Rainha das Epístolas". João Calvino dizia que ela era sua favorita. Quando João Knox estava moribundo, em sua cama, ele freqüentemente pedia que os "Sermões Sobre a Carta aos Efésios", de Calvino, fossem lidos para ele. Samuel Coleridge, um grande poeta e filósofo do século passado, chamou-a de a mais divina composição da literatura.

Não obstante, há muitas perguntas sendo feitas acerca desta carta pelos estudiosos atuais do Novo Testamento. Há alguns problemas aparentes para todos observarem. Estes têm a ver com a destinação e autenticidade da carta. Incluídos nestes dois problemas principais estão os subsidiários acerca da data, propósito e relação com outros livros do Novo Testamento.

DESTINAÇÃO

Aos Efésios? — O título "Aos Efésios", como em todos os livros do Novo Testamento, não é parte da própria carta. Os títulos foram acrescentados quando foram feitas as coleções, para se identificar e separar uma carta de outra. No caso das cartas, o título foi tirado das palavras contidas na saudação, que identificavam aqueles a quem se endereçavam. O volume dos manuscritos gregos (os encontrados desde o quarto século) e todas as versões antigas têm a expressão "em Éfeso" como o local aonde esta carta foi enviada (1:1). Contudo, há duas coisas importantes que poderiam contrariar este corpo de evidência.

1. As palavras "em Éfeso" não são encontradas no manuscrito grego mais antigo existente desta carta, o P⁴⁶, nem nos dois manuscritos antigos mais dignos de confiança, o Sinaítico e o Vaticano, nem em dois importantes manuscritos gregos posteriores (424, 1739). Embora os escritores cristãos primitivos conhecessem esta carta por seu título, há evidência de que os manuscritos gregos que eles conheciam não continham a locução "em Éfeso". Tertuliano, em seu debate corrente contra Marcião, citou o título, mas não se referiu à locução "em Éfeso", contida em 1:1. Quando Orígenes escreveu sobre esta carta, está evidente em sua exposição de 1:1 que a expressão não estava no manuscrito que ele usou. Muito mais tarde, Basílio escreveu que seus predecessores haviam omitido a locução. É, portanto, evidente que a locução "em Éfeso" não se encontrava nos manuscritos conhecidos pela igreja primitiva. Foi sugerido que as palavras foram inseridas por copistas posteriores (pelo fim do quarto século), porque o título há muito havia sido aceito. Mesmo que os cinco manuscritos e os escritores mencionados acima não tivessem ou não conhecessem a expressão "em Éfeso" em 1:1, todos conheciam e usavam o título como sendo "Aos Efésios".

2. A carta em si não parece refletir o conhecimento íntimo, de Paulo, de uma igreja em que ele trabalhara por três anos. Esta carta é, sem dúvida, a mais impessoal de todas as cartas de Paulo, e, contudo, ele trabalhou por mais tempo na igreja em Éfeso do que em qualquer outra igreja. Somente um nome, além do de Paulo, aparece na carta: Tíquico, o portador da carta. A carta não contém nenhuma saudação pessoal sequer, nenhum toque pessoal, que é tão característico de Paulo. A passagem de Atos 20:17-35 do discurso de despedida aos anciãos efésios é uma das mais afetuosas e íntimas do Novo Testamento. Será admissível à luz de Atos 20:17-35, que Paulo pudesse ter escrito com desapego tal uma carta à mesma igreja? Além do mais, há implicações na carta que sugerem que Paulo e os receptores não se conheciam pessoalmente. Parece, de 1:15; 3:2,4, que o conhecimento

mútuo (do escritor e dos leitores) era mais por notícia e boato do que por contato físico. Também há uma total ausência de referência ao trabalho de três anos, de Paulo, em Éfeso. Se Paulo é realmente o autor, pelas razões apresentadas, é duvidoso que a carta tenha sido escrita especificamente à igreja em Éfeso.

Aos Laodicenses? — Talvez a sugestão mais antiga é que a carta foi endereçada aos laodicenses. Várias razões tornam esta proposição mais atrativa. Há, sem dúvida, algum elo direto entre esta carta e a Epístola aos Colossenses. Há cerca de cinquenta e cinco versículos que são comuns a ambas as cartas. Também, Tíquico é o portador das duas cartas. E é feita menção, em Colossenses 4:16, de uma carta "que veio dos laodicenses". Da Epístola aos Colossenses fica-se sabendo que Paulo era desconhecido pessoalmente para aquela igreja. Laodicéia estava a apenas uma curta distância (cerca de 20 quilômetros) de Colossos, e foi sugerido que as duas cidades haviam sido evangelizadas pelos seguidores de Paulo durante sua residência de três anos em Éfeso (a cerca de 160 quilômetros de distância). Isto explicaria a falta do toque pessoal de Paulo na carta, diz-se. Contudo, ele tampouco esteve em Colossos; não obstante, há muitos toques pessoais nessa carta (Col. 1:7,8; 4:9-18).

Para esta proposição tem-se apoio desde a época de Marcião (c.150). Em seu cânon, Marcião denominou nossa Efésios "aos Laodicenses". Está evidente, nos argumentos de Tertuliano, que o texto que Marcião utilizou não continha nem a expressão "em Laodicéia" nem "em Éfeso, em 1:1. É somente pela lista de Marcião, e de comentários dos escritores patrísticos primitivos sobre Marcião, que este título é conhecido. Mas por que Laodicéia, e como esse título se perdeu, se verdadeiro?

Foi sugerido que após a morte de Paulo, a igreja em Éfeso ouviu acerca de uma carta maravilhosa de Paulo na igreja em Laodicéia. A igreja efésia pediu que uma cópia fosse feita para seu uso, e, quando esta foi feita e enviada, as palavras "em Laodicéia" foram omitidas, a fim de que a igreja em Éfeso pudesse ler seu próprio nome em 1:1. É deste manuscrito, propõe-se, que nossa Efésios proveio. A igreja tinha o manuscrito sem um nome na saudação (1:1), mas o nome foi colocado no título porque a igreja efésia possuía o manuscrito. Um copista posterior, muito posterior, então, colocou as palavras "em Éfeso" em 1:1, para harmonizar com o título agora aceito.

Outra sugestão feita é que esta carta é realmente aquela carta mencionada em Colossenses 4:16. Contudo, muito mais tarde, a igreja tornou-se apóstata (Apoc. 3:14-22). Por esta razão, todas as referências a Laodicéia foram removidas (**damnatio memoriae**) da carta. Éfeso, sendo a cidade principal da província e possuindo uma cópia da carta, então tornou-se conhecida como a possuidora da carta. Esta informação tornou-se parte do título e posteriormente as palavras foram incorporadas em 1:1.

Esta é uma solução muito interessante e atrativa para o problema da destinação. Contudo, a falta de toques pessoais não é explicada. Paulo era desconhecido pessoalmente das igrejas em Colossos ou em Roma, contudo, nas cartas a essas igrejas, há muitos toques pessoais. Por que deveriam **todos** os toques pessoais comuns aos escritos de Paulo estar ausentes? Se, por causa de apostasia, o nome de Laodicéia foi excluído, por que não o foi também da Epístola Aos Colossenses e do Apocalipse? Então, também, não há absolutamente nenhuma evidência de manuscrito para apoiar a mudança para Laodicéia. O título usado por Marcião foi contestado desde o princípio e jamais aceito pelos escritores patrísticos. É melhor concluir-se que esta carta não foi escrita originalmente para os laodicenses.

Uma Carta Circular — A proposição mais popular entre os estudiosos bíblicos modernos é considerar-se a Epístola aos Efésios uma carta circular, uma encíclica. Esta carta foi escrita para

circular entre as igrejas na província romana da Ásia, da qual Éfeso era a maior cidade e a capital administrativa. Éfeso proveu o centro do ministério de três anos de Paulo na Ásia, tendo o evangelho sido levado às áreas circunvizinhas por seus discípulos. Porque o próprio Paulo não entrava em muitas das cidades e vilas em torno de Éfeso, e era desconhecido de vista às igrejas de lá. Também, se a carta é realmente encíclica, isto explicaria a ausência da expressão "em Éfeso" em 1:1 e a maneira desapegada pela qual a carta foi escrita, a falta de saudações e toques pessoais, que eram tão característicos de Paulo quando escrevia a uma igreja que o conhecia bem. Numa carta circular, seria impraticável, se não impossível, incluir saudações a pessoas de muitas igrejas diferentes, e o que poderia ser dito pessoalmente a várias igrejas possivelmente não poderia ser dito para todas as igrejas em que a carta seria lida. Pode-se observar que a Epístola aos Gálatas, enviada a um grupo de igrejas em que Paulo trabalhara, também é desprovida de saudações no seu final.

Uma outra sugestão é que Paulo deixou um espaço em 1:1, e Tíquico, o mensageiro de Paulo (Ef. 6:21,22; Col. 4:7,8), preencheria esse espaço com o nome da igreja onde estivesse lendo a carta na ocasião. O título "Aos Efésios" foi acrescentado, como uma inscrição, para distinguir esta carta das outras, quando foi pela primeira vez feita uma reunião das cartas de Paulo. O título **foi** dado porque, devido à falta de um nome em 1:1, Éfeso foi o local onde a carta era guardada e de onde as cópias foram enviadas para fora (se isto realmente aconteceu). Esta carta circulou dentro e em torno da maior igreja e cidade da província.

Esta é a proposição básica daqueles que crêem que Efésios é uma carta circular. Poder-se-ia bem perguntar por que Paulo não endereçou a carta, como fez na carta "às igrejas da Galácia". Ele poderia ter escrito uma saudação geral, tal como "às igrejas da Ásia". Se fosse deixado um espaço em 1:1, por que não iria uma igreja escrever rapidamente em seu próprio nome? Deve ser lembrado que não há nenhuma evidência de manuscrito antigo que contenha qualquer nome, tampouco sabem os escritores acerca de um nome em 1:1. O ter-se deixado um espaço seria mais crível se os manuscritos contivessem a preposição "em" em 1:1, mas nenhum contém.

Conclusão — Resumamos agora o problema. Nem os escritores eclesiásticos primitivos nem os manuscritos gregos mais antigos sabem acerca do nome de uma igreja ou grupo de igrejas em 1:1. A carta foi escrita de maneira desapegada, sendo altamente impessoal e desprovida daqueles toques pessoais que são tão característicos de Paulo, ao escrever a amigos. Paulo não era conhecido de vista por seus leitores. Com estes fatos, qual é a solução mais provável? Das sugestões feitas, a mais razoável é que a carta pretendeu ser uma circular, uma carta a ser lida em muitas igrejas, por Tíquico, à medida que ele cumprisse seu ministério como mensageiro de Paulo. Deve-se observar que, em Colossenses 4:16, Paulo usou a preposição "**de** Laodicéia" e não "**para**". A preposição **ek (de)** leva a crer que uma carta estava circulando na província romana da Ásia e havia recentemente chegado e sido lida na igreja em Laodicéia. Ela estava agora vindo de aquela igreja e devia ser lida na igreja em Colossos. Bem pode ser que nossa Efésios seja a carta mencionada em Colossenses 4:16, mas não foi **especificamente** endereçada **àquela** igreja. Porque Éfeso era o centro da província, foi provavelmente de Éfeso que a informação às igrejas saiu. Isto pode ser visto do final do ministério do apóstolo João em Éfeso e conforme refletido nas Epístolas Joaninas. A inscrição foi incorporada na reunião das cartas de Paulo, para separar e distinguir esta das outras. Um copista posterior simplesmente transferiu o nome do título para 1:1, para completar o pensamento da oração.

AUTENTICIDADE

Em concordância com a própria afirmação da carta, Efésios foi atribuída a Paulo desde a época dos escritores patrísticos mais antigos. Clemente de Roma, Inácio e Policarpo fizeram uso desta epístola. Marcião, Irineu, Clemente de Alexandria, Tertuliano e Orígenes, todos,

definitivamente, atribuíram a carta a Paulo sem hesitação. Todas as relações do Novo Testamento e todos os manuscritos antigos das cartas de Paulo têm-no como autor. Dentro da própria carta, o autor se identifica como Paulo (1:1; 3:1) e como um prisioneiro (3:1; 4:1; 6:20). Há tradição ininterrupta, desde tempos antigos, de que Paulo é o autor da Epístola aos Efésios. Mas a escola moderna está lançando dúvida sobre a autoria paulina, negando que ela poderia ter sido escrita por Paulo.

Argumentos Contra a Autoria Paulina — Como a evidência externa é solidamente em favor de Paulo como o autor, a negação disto tem que ser baseada nos conteúdos da carta em si. Não foi até o século dezoito que a negação real da autoria paulina foi proposta e ensinada. Os estudiosos da Escola de Tübingen pensavam que haviam descoberto dentro da carta elementos do gnosticismo do segundo século e evidências do "catolicismo primitivo" (**Tendenzkritik**). As bases para suas conclusões foram provadas estarem completamente erradas, mas muitos estudiosos ainda estão usando seus argumentos e conclusões para negar a autenticidade de Efésios. Tomando as chamadas "epístolas pilares" (Romanos, I e II Coríntios, Gálatas) como a norma para o paulinismo puro, e comparando Efésios com esta "norma", estes críticos concluíram que Paulo não poderia ter escrito Efésios, por três razões básicas: 1) Pelo vocabulário e estilo; 2) pela doutrina; e 3) pelos laços literários com Colossenses e outros escritos cristãos.

1. **Vocabulário e Estilo** — Efésios contém oitenta e duas palavras não encontradas nas cartas reconhecidas como sendo de Paulo, trinta e oito das quais não são encontradas em nenhum lugar no Novo Testamento. Foi sugerido que o vocabulário exibe uma estreita semelhança com o de Lucas-Atos, Mateus, I Pedro, Hebreus e I Clemente, escritos, diz-se, na última parte do primeiro século, muito depois da morte de Paulo. O estilo é diferente do de todas as outras cartas de Paulo. Erasmo (início do século dezesseis) foi o primeiro a observar isto; não obstante, ele não tirou nenhuma conclusão disto acerca da autoria. Nas outras cartas de Paulo, as palavras são explosivas e concisas, as orações são breves e o pensamento é rápido. Em Efésios as orações são longas, envolvidas e às vezes ponderadas. Há uma tendência em Efésios para ligar termos sinônimos, o que falta nas outras cartas de Paulo.

2. **Doutrina** — Os que negam a autoria paulina de Efésios indicam que o pensamento teológico desta carta vai bem além de qualquer coisa encontrada nas "cartas pilares" de Paulo e, assim, reflete uma data e um desenvolvimento teológico muito posteriores. Entre estes conceitos está a doutrina da igreja. Diz-se que somente em Efésios, dentre as cartas paulinas, está o conceito acerca da Igreja **universal**; a doutrina normal, conforme vista nas outras cartas, é o de igrejas locais, individuais. Por esta razão, pensa-se que o autor de Efésios era mais eclesiástico que Paulo e reflete a época de Clemente de Roma. Efésios 3:5 ("santos apóstolos e profetas") é interpretado como indicando uma época em que os apóstolos e profetas estavam sendo cada vez mais venerados, o que não estava acontecendo no tempo de Paulo. Uma outra indicação da autoria não-paulina de Efésios é a atitude da carta para com as relações gentio-judaicas. O derribamento da "parede de separação" (2:14) só poderia referir-se à época após a destruição do templo, em 70 d.C. Durante a vida de Paulo não poderia haver nenhuma reconciliação entre os dois elementos na igreja. A atitude do autor de Efésios é demasiadamente avançada para Paulo. Outra doutrina favorita de Paulo está faltando em Efésios: a **parousía** não é absolutamente mencionada, e a escatologia é mais realizada no sentido joanino do que no normal para Paulo. Também, a cristologia de Efésios mostra um marcante desenvolvimento além das outras cartas de Paulo, e está intimamente ligada com e é quase exclusivamente interpretada pelo conceito eclesiológico das últimas décadas do primeiro século.

3. **Laços Literários com Outros Escritos Neotestamentários** — As estreitas semelhanças entre Efésios e Colossenses são óbvias. Cerca de um terço das palavras contidas em Colossenses aparecem em Efésios, e setenta e cinco, dos 155 versículos de Efésios, são

encontrados em Colossenses. O problema, contudo, não está tanto no fato de o autor de Efésios usar Colossenses, mas, sim, na **maneira** em que é usada. As únicas passagens que são realmente paralelas o são em referência a Tíquico (Ef. 6:21,22; Col. 4:7,8), e não há nenhum problema aqui. Mas, em outros lugares, o autor de Efésios toma os termos de Colossenses e freqüentemente os usa com sentido diferente. Por exemplo, a descrição de Cristo como o Cabeça sobre as potestades cósmicas, em Colossenses (2:10,19), torna-se Cristo, o Cabeça da igreja em Éfeso (4:15,16). O termo "mistério" é uma palavra-chave em ambas as epístolas, contudo, em Colossenses 1:27 é "Cristo em vós", enquanto em Efésios torna-se a unificação dos judeus e gentios (3:3,6). A palavra traduzida "dispensação" (**oikonomía**) é, em Efésios (1:10; 3:2), usada para o plano e propósito de Deus, e, em Colossenses (1:20), ela tem o sentido de **mordomia**. A reconciliação em Colossenses 1:20 é entre Deus e o homem, mas em Efésios 2:16 é entre judeu e gentio. É feita a pergunta sobre se é possível psicologicamente um autor fluente como Paulo usar palavras e expressões com sentidos diferentes. Os que negam a autoria paulina respondem negativamente.

Há dependência literária de outras cartas de Paulo. O autor bem conhece a literatura paulina, mas este conhecimento é como um discípulo, não como um autor. Diz-se que cerca de oito por cento de Efésios é paralelo a outras cartas paulinas. Há paralelos entre outras cartas de Paulo, mas a percentagem entre qualquer uma e as outras é muito menor. Romanos é um exemplo de tais paralelismos: Rom. 3:20-4:2 e Ef. 1:7, 19; 2:5,8; Rom. 5:1,2 e Ef. 2:17,18; 3:11,12; Rom. 8:9-39 e Ef. 1:4-7,11, 13,14,21; 3:6, 16-19. Isto representa paralelos encontrados em todas as cartas paulinas em comparação com Efésios. Deve ser observado que os paralelos são encontrados nas seções doutrinárias das cartas.

Os livros do Novo Testamento que não aqueles de Paulo também têm paralelos em Efésios. Uma forte semelhança é observada entre Efésios e os escritos de Lucas. Observa-se que, das quarenta e nove palavras contidas em Efésios, não encontradas em outras cartas paulinas, vinte e cinco estão em Lucas-Atos. Paralelos significativos são encontrados em Luc. 1:17 e Ef. 1:8; Luc. 1:75 e Ef. 4:24; Luc. 2:14 e Ef. 1:5; At. 22:28 e Ef. 2:12. E o discurso de despedida de Paulo, em Atos 20:17-38, tem muitos reflexos em Efésios (ver 1:11, 14,15,18; 3:2; 4:2, 11,12, etc). O autor de Efésios deve ter estado bem familiarizado com a literatura de Lucas.

É ainda observável que Efésios tem muitas afinidades com Hebreus, I Pedro e a literatura joanina. Mas é também observável que os paralelos existem entre estes livros e outras cartas de Paulo igualmente. Algumas semelhanças são mais surpreendentes em Efésios; algumas mais surpreendentes em outras cartas de Paulo.

Conclusão — Dados os argumentos acima conclui-se que Paulo não poderia ter escrito a Epístola aos Efésios. Foi sugerido que algum discípulo, num espírito de admiração por seu mestre, coletou material de todas as cartas genuínas de Paulo e escreveu-o na forma desta carta no nome de Paulo. Foi também sugerido que isto foi feito para formar uma introdução às cartas de Paulo, quando elas estavam sendo pela primeira vez reunidas. Esse discípulo é desconhecido, mas alguns tentaram identificá-lo como Onésimo. Esta solução para a autoria é baseada nos argumentos acima e na colocação da época de escrita para o fim do primeiro século. Uma variação a esta teoria é que Paulo usou um amanuense para a escrita da maior parte de suas cartas, e esse discípulo estava familiarizado com os conceitos e vocabulários paulinos. Talvez Paulo tenha delegado a esse escritor a responsabilidade de escrever uma carta de tal natureza, ou esse homem escreveu a carta e depois a submeteu a Paulo para sua aprovação. Ela então saiu sob o nome de Paulo. Uma variação para isso, e que está ganhando alguma aceitação, é que Lucas escreveu esta carta após a morte de Paulo (e talvez após 70 d.C), enviando-a sob o nome de Paulo.

Argumentos em Favor da Autoria Paulina — O peso da evidência externa até o século dezesseis pende completamente para o lado paulino quanto à questão da autoria. Isto certamente deve ser levado em consideração, quando se discute se Paulo escreveu ou não a Epístola aos Efésios. Não há um só resquício de evidência, seja dos manuscritos ou dos escritores patrísticos, para duvidar-se deste fato. Os argumentos apresentados acima, na negação da autoria paulina, são formidáveis, mas só são convincentes quando tomados todos juntos e cada um provado como um fato. Mas, mesmo a evidência acima admite a conclusão contrária.

1. **Vocabulário e Estilo** — Este argumento para provar a autoria não-paulina de Efésios deve ser utilizado com grande cuidado. As trinta e oito palavras que não são encontradas alhures no Novo Testamento e as quarenta e quatro não encontradas nas outras cartas de Paulo podem ser explicadas pelo assunto considerado. Todas as cartas de Paulo algumas palavras não encontradas alhures em Paulo, embora, talvez, não têm na mesma extensão que em Efésios. Dizer que o vocabulário reflete uma época no final do século é tomar a questão como provada. Dos livros usados para provar um vocabulário tardio, somente I Clemente pode ser datada com alguma certeza, e, porque é geralmente reconhecido que Clemente conheceu esta carta, este argumento perde muito de sua força. Um escritor com uma mente como a de Paulo sempre estaria achando novas palavras para expressar seus pensamentos.

O estilo de Efésios é muito diferente do das outras cartas. Não pode haver dúvida quanto a este **fato**. Mas Efésios é um livro de louvor e adoração (e especialmente nos três primeiros capítulos, onde a diferença no estilo é tão notável), algo diferente do material de assunto normal para Paulo. Porém pode-se afirmar que um grande escritor nem sempre escreve no mesmo estilo, e especialmente se o propósito e o assunto são diferentes. Shakespeare escreveu livros de poesia e peças, e o estilo de seus sonetos não é logicamente o mesmo do de suas peças. Ele foi autor de muitas tragédias, mas escreveu também muitas comédias. Seu estilo variava de peça para peça, devido ao propósito e material. Efésios é a única carta dessa espécie dentro da literatura paulina, e, por causa de sua natureza, é razoável supor-se que o estilo poderia e deveria ser diferente do das outras cartas. Essas cartas foram escritas no contexto de situação específica, e o estilo era congruente com o propósito; Efésios foi escrita da prisão, expressando a fé de um homem numa irrupção explosiva de gratidão e adoração, depois de meditar sobre o propósito de Deus para a humanidade.

2. **Doutrina** — A doutrina da igreja em Efésios é quase inteiramente apresentada sobre a Igreja **universal**. Pode-se prontamente ver que, em comparação com outras cartas paulinas, o problema é de ênfase, ao invés de originalidade. A idéia da Igreja **universal** não é algo novo para Paulo, porque o conceito aparece em outras cartas suas (I Cor. 4:9; 12:28; 15:9; Gál. 1:13; Fil. 3:6; etc). A ênfase dada, em Efésios, à universalidade da Igreja está mais de acordo com o propósito da carta do que uma mudança de doutrina. As idéias germinantes de Romanos 12-14 e I Coríntios 12-14 encontram sua expressão mais completa aqui, quando Paulo fala acerca do propósito unificador de Deus em Jesus Cristo. Paulo não está escrevendo acerca de um cristianismo institucionalizado (uma hierarquia desenvolvida); ele escreve acerca da unidade do povo de Deus. Talvez quando Paulo esteve na prisão em Roma, ele tenha-se tornado muito cômico da unidade do Império Romano. Para uma mente fértil como a dele, a unidade do mundo conhecido daquela era expressava, em certa medida, a unidade do povo de Deus em toda parte.

A maneira em que a palavra "santos" é usada em Efésios 3:5 ("santos apóstolos e profetas") coloca uma ênfase sobre a chamada à dedicação. A idéia é de separação para uma tarefa, para a qual Deus não somente chama, mas também capacita com poder. A palavra posteriormente assumiu um sentido que não era corrente na época dos apóstolos, uma crescente veneração dos anciãos primitivos

da igreja, por causa de sua bondade inerente. Mas esta não é a maneira em que ela é usada nesta carta. Este mesmo adjetivo é também encontrado em 1:1, e simplesmente significa **santos** — aqueles a quem Paulo estava escrevendo. Inferir-se que "santos apóstolos e profetas" tenha um sentido inteiramente diferente é contra todas as regras de interpretação. Isto não representa uma época adiantada na vida da igreja.

As relações judaico-gentias, refletidas em Éfeso, não demandam, necessariamente, uma época após a destruição de Jerusalém (70 d.C.). Para Paulo, conforme expressado em Romanos 9-11, a questão já havia sido estabelecida no propósito todo abrangedor de Deus, em Cristo, de unir ambos (Ef. 2:14 e ss.). O evento histórico realizado pelos homens (a destruição do templo) não pode trazer a reconciliação; essa espécie de evento é parte do problema, e não a solução. Para Paulo, é somente o eterno propósito de Deus em Cristo que pode destruir as barreiras que separam os povos. Não há nenhuma necessidade de uma escrita para após 70 d.C., uma vez afirmado que o autor está escrevendo acerca da obra realizada por Cristo, ao reconciliar as pessoas com Deus e, necessariamente, portanto, uns com os outros.

A ausência da palavra **parousía** em Efésios é bem evidente para aqueles que estão bem familiarizados com a escatologia paulina. Contudo, a ardente expectativa da volta de Cristo das outras cartas está subordinada ao presente pensamento da exaltação de Cristo. Todavia, isto não é algo completamente novo para Paulo; um lampejo da "escatologia realizada" pode ser vista em Romanos 8:19-23 e em I Coríntios 15:24-28. Em sua adoração e louvor, a ênfase de Paulo é sobre as bênçãos presentes em Cristo, ao invés de sobre as que serão com a **parousía** do Senhor.

As alegadas diferenças na cristologia entre esta carta e outras de Paulo é outra área onde o estudo diligente elimina o problema aparente. Jamais é Paulo consistente, em suas cartas, sobre a atribuição de certos atos a Deus (o Pai), outros a Cristo e outros ao Espírito Santo (cf. Rom. 8). Não é razoável, portanto, exigir-se consistência somente para esta carta. Contudo, o que se encontra em Efésios é uma reunião das idéias incipientes das cartas anteriores e a aplicação desses conceitos ao propósito desta carta. Embora certos **termos** favoritos de Paulo não sejam usados, as idéias são. O ensino da reconciliação através da morte e ressurreição de Jesus Cristo (1:7; 2:13, 16, em comparação com Rom. 5:12-21; 6:21-23) é válido somente através da fé (2:8-10, em comparação com Rom. 3:21-26; Gál. 2:16; 3:11, 24,25). É somente através da obra de Cristo que os mortos em pecado poderão ter vida (2:1-10, em comparação com Rom. 5:12-21; 6:21-23). Paulo diz que as barreiras entre os povos são quebradas através da cruz e todos têm o mesmo acesso ao Pai (2:18). O propósito de Deus, em Cristo, é fazê-lo cabeça sobre todos (1:22,23), e, através dele, dar dons ao corpo, a Igreja (4:9-16, em comparação com Rom. 12:4-8; I Cor. 12:4-11). Se há um desenvolvimento na cristologia, ele aparece por causa do propósito da carta. Não existe nenhuma outra carta do Novo Testamento em que a situação demande louvor tão extensivo como em Efésios. Nesta carta o autor se extasia em adoração a Deus por seu eterno propósito, na unificação da raça humana em Jesus Cristo (1:9,10, 18-23). Este tema não é tratado de maneira completa nas outras cartas de Paulo como é nesta, por causa do próprio propósito daquelas cartas; todos os elementos cristológicos aqui são encontrados nas cartas anteriores.

3. Laços Literários com Outros Livros do Novo Testamento — Pouca dúvida pode haver de que existem paralelos entre Efésios e outros livros do Novo Testamento. Os elos com Colossenses são óbvios, mas, se ambos os livros foram escritos por volta da mesma época e do mesmo lugar, como nós cremos, por que não deveriam eles ter semelhanças surpreendentes, e especialmente se foram enviados à mesma área geográfica? Os paralelos com outras cartas paulinas são lógicos se todas são da mesma mão. As semelhanças entre Efésios e os escritos de Lucas podem ser explicadas pelo fato de Lucas ser um companheiro de viagem de Paulo. O vocabulário e estilo desta carta tem

muito pouco em comum com a escrita de Lucas, exceto em casos isolados. Não há realmente o suficiente para se atribuir a escrita a Lucas. Ela é mais paulina do que de Lucas; por que então tentar-se dizer que ela é de Lucas? As semelhanças com outros livros do Novo Testamento podem ser explicadas pelo material de assunto paralelo, e não, necessariamente, pelo empréstimo, por um, do outro. Negar-se a autoria a Paulo por causa de paralelos com outros livros "tardios" é altamente subjetivo; não há nenhum consenso de que esses livros tardios foram escritos muito posteriormente à época de Paulo.

Conclusão — O autor se identifica nominalmente como Paulo duas vezes (1:1; 3:1). Qualquer outra sugestão tornaria esta uma "escrita pseudônima", e esta falsificação teria tornado a carta inaceitável à igreja primitiva, e a aceitação logo no início é concedida por todos os críticos. Os argumentos apresentados para refutar a autoria paulina de Efésios também podem ser usados para provar a autenticidade desta carta. Por um lado, é dito que o pensamento é demasiadamente avançado para ser paulino; por outro, é dito que o pensamento é parecido demais com Paulo, e, portanto, deve ser de um imitador de Paulo. A subjetividade não é um bom critério para se fazer julgamentos.

Três itens devem ser considerados, na decisão final acerca da autoria de Efésios: 1) Quanto à referência sobre Tíquico (Ef. 6:21,22), não é absolutamente claro se Paulo a escreveu por volta da mesma época que Colossenses; 2) o forte apoio externo e completa unanimidade da igreja primitiva deve pesar grandemente em favor de Paulo; 3) o reconhecimento de que esta é a obra de um gênio espiritual é visto em toda parte. Foi bem inquirido se fora possível que na igreja primitiva do primeiro século havia uma pessoa desconhecida de tal excelência espiritual. A única conclusão razoável é, certamente, que uma epístola tão parecida com a obra de Paulo no máximo não foi escrita por nenhuma outra pessoa, senão pelo próprio Paulo.

DATA E LOCAL

Já foi concluído, neste capítulo, que as Epístolas da Prisão (Efésios, Filipenses, Colossenses e Filemom) foram escritas de Roma, durante o primeiro encarceramento de Paulo (58-60 d.C). Há pouco foi determinado, acima, que Paulo realmente escreveu Efésios. Portanto, estamos afirmando, neste livro, que Paulo escreveu a Epístola aos Efésios de Roma, durante os dois anos quando esteve morando como prisioneiro em sua própria casa alugada. Por causa da estreita ligação com a Epístola aos Colossenses, são apresentadas maiores informações acerca do local e época da escrita nos parágrafos correspondentes sobre a Epístola aos Colossenses.

OCASIÃO E PROPÓSITO

A própria natureza da Epístola aos Efésios impede qualquer dogmatismo acerca de sua destinação definitiva e, portanto, acerca da ocasião e propósito. Concluímos que ela foi escrita como uma carta circular, para ser usada nas igrejas da província romana da Ásia. Esta conclusão é baseada nas ligações definitivas entre esta carta e Colossenses historicamente (Ef. 6:21,22; Col. 4:7-9; e por implicação Filem; cf. Filem. 2,3; Col. 4:9-14), bem como pelo assunto. Crendo-se que estes versículos verdadeiramente representam a situação histórica, a seguinte interpretação da ocasião e propósito parece ser razoável:

Paulo recebera informação da igreja colossense por meio de Epafra, um membro e talvez fundador dessa igreja (Col. 1:7; 4:12,13). Paulo, embora pessoalmente não familiarizado com a igreja (Col. 2:1), procurou resolver o problema, escrevendo uma carta; a Epístola aos Colossenses. Por volta da mesma ocasião, em Roma, um escravo fugitivo de Colossos (Col. 4:9) se converteu.

Tendo conhecido o proprietário de Onésimo, Filemom, pessoalmente, Paulo enviou o fugitivo de volta a seu proprietário, com uma carta pedindo a Filemom que perdoasse Onésimo e o libertasse da escravidão. Tíquico, um cristão da Ásia, estava retornando à área, e Paulo usou a oportunidade para enviar ambas as cartas, bem como Onésimo, através dele. Como Tíquico estaria visitando muitas das cidades e vilas ao longo do caminho, depois de chegar pelo mar a Éfeso, Paulo escreveu outra carta, para ser lida nestas igrejas espalhadas da Ásia, uma "carta circular". Isto foi feito enquanto as sementes do pensamento acerca da suficiência de Cristo (usado para refutar a incipiente heresia em Colossos) ainda estavam frescas e em desenvolvimento na mente dele. Há um consenso geral, entre os estudiosos, de que a Epístola aos Colossenses precede Efésios, no tocante ao tempo. Muito poucos estudiosos o inverteriam. A carta efésia é impessoal, porque foi enviada, pelo menos, a igrejas espalhadas ao longo da rota de Éfeso a Colossos, com destinação a Tíquico e Filemom. Tíquico foi instruído a ler esta carta nas igrejas e depois relatar quaisquer questões pessoais que Paulo tinha para com cada igreja (Ef. 6:21,22). Esta carta contém muitas das doutrinas básicas da fé cristã (Deus, cristologia, fé, graça, redenção, reconciliação, pecado, igreja, ética, etc), que seriam úteis para ajudar a prevenir a propagação da heresia. Efésios é uma apresentação mais completa da carta colossense sobre a cristologia. Colossenses foi escrita para um problema histórico de heresia incipiente. Efésios tem uma audiência muito maior em mente. O resultado foi uma carta circular que é a mais positivamente apresentada, não obstante a menos combativa de todas as cartas de Paulo. Ele usou a ocasião da volta de Tíquico para levar as três cartas. Onésimo deveria acompanhá-lo, e Tíquico, após ler as cartas para as igrejas representantes, falaria acerca dos recentes negócios de Paulo em Roma.

ESTRUTURA E CONTEÚDO

Como em todas as suas cartas, Paulo primeiramente apresenta uma base doutrinária para as exortações que se seguem, o aspecto prático na vida cristã resultando da base teológica. Os três primeiros capítulos contêm um resumo, ainda que indiretamente apresentado na forma de uma oração de ação de graças, das grandes e eternas verdades da fé cristã. Os três últimos capítulos são de oratória, em sua natureza, para exortar o crente individual a estar cômico de sua responsabilidade de auxiliar a igreja a cumprir seu papel no plano e propósito de Deus na história.

Em seguida à saudação (1:1,2), Paulo imediatamente entra numa oração extensiva de ação de graças a Deus pelas bênçãos recebidas em Cristo (1:3-14). Esta é toda uma sentença com o refrão repetido de louvor: "Para o louvor da sua glória" (1:6,12,14). Este louvor é devido à bênção proveniente do Deus triúno, Pai (1:3-6), Filho (1:7-12) e Espírito Santo (1:13,14). Esta oração de louvor então se torna uma petição a Deus para que os leitores possam chegar a um entendimento do propósito de Deus na história através de Jesus e da igreja (1:15-3:21). É nesta seção que Paulo se eleva à sua maior altura, ao descrever o propósito de Deus na obra de Jesus: a cristologia. Após descrever o poder disponível (aquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos e o exaltou acima de todo nome) para se executar o propósito de Deus (1:15-23), Paulo escreve acerca da formação do novo povo de Deus, a Igreja (2:1-22), através da vivificação pela graça de Deus (2:1-10) e a reconciliação de todos os povos em Jesus (2:11-22). A oração é continuada em 3:1-21, mas com uma digressão acerca do ministério especial de Paulo na execução da obra da Igreja em cumprir o propósito de Deus (3:2-13). O capítulo conclui Paulo novamente dando graças pela sabedoria de Deus em operar em pessoas e através de pessoas como ele.

O versículo central na epístola é 4:1, onde o tema inteiro de 1:3-3:21 é reunido em uma oração: "Rogo-vos... que andeis como é digno da vocação com que fostes chamados." A palavra-chave, nestes três últimos capítulos, é "andar": andar no Espírito (4:1-16), andar na nova vida, e não na velha (4:17-32), andar em amor (5:1,2), andar como filhos da luz (5:3-14), andar com sabedoria (5:15-21). Estes podem ser agrupados em áreas de responsabilidades de obrigações espirituais (4:1-16) e obrigações morais (4:17-5:21). Os aspectos práticos também são encontrados em várias

relações sociais: casamento (5:22-33), família (6:1-4) e patrão-empregado (6:5-9). Paulo identifica o problema básico do homem como sendo que o Diabo está trabalhando em oposição à vida cristã (6:10-12). Para tal batalha, Deus equipou o crente com tudo o que é necessário para ele executar sua responsabilidade individual no plano e propósito gerais da história (6:11-20). Segue-se uma explicação acerca de Tíquico (6:21,22), e uma bênção conclui a carta (6:23,24).

EPÍSTOLA DE PAULO AOS EFÉSIOS

ESBOÇO

DATA: A.D. 60

LUGAR: de Roma

INTRODUÇÃO (1:1,2)

A UNIDADE DE TODAS AS COISAS EM CRISTO (1:3-3:21)

I — Doxologia de Louvor Pelo Propósito Eterno de Redenção Através de Jesus Cristo (1:3-14)

1. Louvor Pelo Pai, em Cujo Amor o Propósito Tem Sua Origem (1:3-6)
2. Louvor Pelo Filho, em Cujo Amor o Propósito É Efetivado (1:7-12)
3. Louvor Pelo Espírito Santo, a Presente Possessão de uma Consumação Final (1:13,14)

II — A Unidade em Cristo (1:15-3:21)

1. Oração Para Que os Leitores Possam Ver Algo do Propósito Divino na Chamada Cristã (1:15-23)
2. A Vivificação dos Mortos **em Seus Pecados** (2:1-10)
3. Judeu e Gentio Tornados um Novo Homem em Jesus Cristo (2:11-22)
4. A Obra de Paulo em Tornar Conhecido o Mistério (3:1-9)
5. A Sabedoria de Deus Vista Pelos Principados e Potestades, Quando a Igreja É uma em Cristo (3:10-13)
6. Oração por Poder e Iluminação (3:14-19)
7. Doxologia (3:20,21)

EXORTAÇÕES PRÁTICAS (4:1-6:20)

I — O Terreno Para a Unidade (4:1-6)

II — A Diversidade de Dons (4:7-16)

III — Exortações Para Evitar-se a Velha Vida (4:17-24)

1. Vícios da Velha Vida (4:17-24)
2. Pecados Que Podem Destruir a Unidade (4:25-5:2)
3. Pecados Sensuais Que Corrompem (5:3-14)
4. Virtudes Para um Cristão Praticar (5:15-21)

IV — Unidade em Várias Relações (5:22-6:9)

1. Matrimonial (5:22-33)
2. Familiar (6:1-4)
3. De Trabalho (6:5-9)

V — A Armadura Cristã (6:10-20)

CONCLUSÃO (6:21-22)

BÊNÇÃO (6:23-24)

BIBLIOGRAFIA

Abbott, T. K., **A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians in The International Critical Commentary**, 1902.

Barth, Markus, **The Broken Wall**, 1959.

Beare, F.W., **The Epistle to the Ephesians in The Interpreter's Bible**, 1953.

Bruce, F. F., **The Epistle to the Ephesians**, 1961.

Carver, W. O., **The Glory of God in the Christian Calling**, 1949.

Cross, F. L., ed., **Studies in Ephesians**, 1956.

Foulkes, Francis, **The Epistle of Paul to the Ephesians in The Tyndale New Testament Commentary**, 1963.

Goodspeed, E. J., **The Meaning of Ephesians**, 1933.

-----, **The Key to Ephesians**, 1956.

Johnston, George, "Ephesians" in **The Interpreter's Dictionary of the Bible**, 1962.

Kirby, J.C., **Ephesians, Baptism and Pentecost**, 1968.

Mitton, C. Leslie, **The Epistle to the Ephesians: Its Author, Origin and Purpose**, 1951.

Martin, Ralph P., **Ephesians in The Broadman Commentary**, 1971.

Moule H. C. G., **Ephesian Studies**, 1884.

Percy, Ernst, **Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe**, 1946.

Robinson, J. Armitage, **St. Paul's Epistle to the Ephesians**, 1904.

Scott, E.F., **The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians in The Moffatt New Testament Commentary**, 1930.

Simpson, E. K. and Bruce, F. F., **The Epistles to the Ephesians and Colossians in The New International Commentary on the New Testament**, 1957.

Westcott, B. F., **A Letter to Asia**, 1906.

A EPÍSTOLA DE PAULO AOS FILIPENSES

Poucos negariam que a Epístola aos Filipenses é a mais linda de todas as cartas de Paulo. Nela, muitas características da personalidade de Paulo são reveladas: coragem, humildade, serenidade e independência. Esta carta reflete a intimidade e confiança mútua que existia entre a igreja e seu fundador. Tal confiança aparece na prontidão de Paulo para aceitar auxílio material dos filipenses e ainda sentir-se livre de qualquer insinuação de cobiça. Paulo era mais achegado a esta igreja do que a qualquer outra. A Epístola aos Filipenses, por causa dos laços entre a igreja e Paulo, refletidos no teor, foi chamada "A Epístola da Alegria". Alegria é a nota dominante na carta. No século dezoito, John A. Bengel fez esta observação: "Summa epistolae; gaudeo, gaudete" ("Resumo da carta: eu me regozijo, regozijai-vos").

A CIDADE DE FILIPOS

A cidade de Filipos era, originalmente, uma vila trácia, cujo nome, Crenides, derivou de uma série de fontes encontradas por perto. Era localizada numa passagem, numa cordilheira de montanhas, que dividia a Trácia da Macedônia; a Ásia da Europa. A localização estratégica, em caso de guerra, era evidente, e, no início do quarto século antes de Cristo, Filipe da Macedônia, pai de Alexandre, o Grande, estacionou uma guarnição de soldados macedônios lá e deu um novo nome à cidade, de acordo com o seu nome. A área tinha minas de ouro e prata, e logo Filipos se tornou uma importante cidade comercial. Pela época em que as minas se esgotaram, Filipos estava em uma das mais importantes estradas do Império Romano, a **Via Ignatia**, que ligava a Europa com a Ásia.

Em 168 a.C., Filipos caiu nas mãos dos romanos e tornou-se parte da província romana da Macedônia, em 146 a.C., com Tessalônica como a capital. Em 42 a.C., Marco Antônio e Otávio derrotaram Buro e Cássio, nas proximidades. A cidade enviara socorro a Antônio, e, em gratidão, a cidade foi feita uma colônia romana. Em 31 a.C., Otávio derrotou Antônio e Cleópatra em Áctio, na Grécia ocidental, e mais uma vez a cidade ajudou a Otávio. Em reconhecimento pela sua ajuda, Otávio (que se tornou César Augusto) deu à cidade seu nome latino completo: **Colônia Julia Augusta Philipensis**. Os nomes de seus cidadãos foram escritos numa placa de bronze e colocados no Senado Romano em Roma. Porque ela era uma colônia romana, seus cidadãos desfrutavam de todos os privilégios de um cidadão romano e faziam a maioria das coisas imitando Roma, e sua característica principal era o orgulho da cidadania romana (cf. At. 16:21). Eles se vestiam à moda de Roma, falavam a língua de Roma, e toda a sua economia e lei eram baseadas num padrão romano. Filipos era uma Roma em miniatura, os cidadãos eram romanos que moravam num país estrangeiro (cf. Fil. 3:20). Pela época de Paulo, Filipos era uma importante cidade militar e comercial, mas estava começando a perder muito de sua importância como o fechamento das minas. Hoje, não existe nenhuma cidade ou vila na área.

PAULO E OS FILIPENSES

De acordo com Atos 16:11, Paulo chegou a Filipos em companhia de Silas, Timóteo e Lucas (At. 16:10 inicia a primeira das passagens de Atos que empregam o pronome "nós")» durante a chamada Segunda Viagem Missionária, por volta de 49 d.C. Aparentemente, muito poucos judeus viviam na cidade, pois Atos 16:13 implica que não havia nenhuma sinagoga. O "lugar de oração" (At. 16:13) indicaria a presença de alguns judeus, mas provavelmente menor que o número (dez) de homens necessário para formar uma sinagoga. Lídia, uma mulher de Tiatira, não parece ter sido nem judia nem prosélita, mas uma mulher temente a Deus. Ela, sua casa (o que provavelmente significa aqueles empregados por ela ou escravos) e o carcereiro com sua família são os únicos mencionados

como tendo sido convertidos nessa ocasião, embora Atos 16:40 sugira que houve outros. Ao ser solto da prisão, Paulo fez os magistrados da cidade andar em público com ele e Silas, para demonstrar ao resto da cidade que o grupo cristão não era contrário à lei romana. Isto era de grande preocupação para Paulo e impediria a igreja, que lutava, de sofrer os efeitos maléficos de uma perseguição oficial. Mas, a igreja tinha de continuar sob as pressões do anti-semitismo (At. 16:20), porque era considerada uma seita da religião legal dos judeus. Depois que os missionários deixaram a cidade, a igreja permaneceu consistentemente em contato com Paulo, auxiliando-o em seu ministério, provendo para suas necessidades (II Cor. 11:9; Fil. 1:5; 4:15-19). Paulo visitara a igreja em pelo menos duas outras ocasiões (II Cor. 2:12-18; 7:5-7; At. 20:1, 3-6), antes de sua prisão em Jerusalém e a escrita desta carta. Há uma inferência em Filipenses 3:1 que talvez Paulo escrevera anteriormente à igreja, e, na carta de Policarpo à mesma igreja (início do segundo século), é dito que Paulo escreveu cartas (plural) a esta igreja.

OCASIÃO E PROPÓSITO

Paulo, na prisão, recebera uma doação em dinheiro dos filipenses, trazida por Epafrodito (2:25; 4:14,18). Epafrodito, que estivera mortalmente enfermo, estava voltando a Filipos por solicitação de Paulo (2:28) e levaria esta carta. Paulo expressa sua gratidão pela oferta, pelo trabalho de Epafrodito e também sua preocupação com possíveis problemas na igreja (3:2-4:9). A carta, juntamente com a palavra pessoal do portador, iria explicar a situação de Paulo na prisão e suas possíveis conseqüências. Mais tarde, Paulo enviaria Timóteo para fazê-los saber como o julgamento estava progredindo (2:19,23), e ele mesmo espera ir até eles dentro em breve (2:24). A carta é muito pessoal, e a preocupação de Paulo para que os leitores saibam de sua situação e da de Epafrodito é expressa em toda parte. O amor deles para com ele e o amor de Paulo para com eles é uma nota para regozijo, porque Deus estava operando para que eles estivessem juntos outra vez.

LOCAL E DATA

Embora a ocasião e o propósito da carta possam ser bem compreensíveis, o local de origem e a data não estão tão claros como se poderia desejar. Sem dúvida, Paulo era um prisioneiro (1:7,13,17; etc). Os argumentos ao contrário, e há poucos que assim os declarariam, são altamente subjetivos e não-convincentes. O grande problema é, naturalmente, de que prisão e quando Paulo escreveu. Nos primeiros parágrafos deste capítulo, este problema foi discutido sucintamente. Lá foi afirmado que, dos encarceramentos mencionados em Atos, só os de Cesaréia e Roma foram suficientemente extensos para serem considerados. Todos os argumentos em favor da escrita em Cesaréia poderiam também ser usados para o encarceramento em Roma, e há pontos adicionais que favorecem Roma sobre Cesaréia. Mas Éfeso foi sugerida como uma alternativa para Roma, quanto à origem desta carta. Como muitos estudiosos estão se voltando para esta posição, consideraremos as duas posições, com alguns detalhes.

De Éfeso? — Os pontos apresentados em favor de uma origem efésia para Filipenses são como segue:

1. Embora Atos não mencione um encarceramento de Paulo em Éfeso, há outras evidências que sugerem tal caso. Ao escrever II Coríntios, Paulo afirmou que sofreu muitas prisões (6:5; 11:23). Como Atos menciona apenas uma antes do ministério em Éfeso (Filipos, em At. 16:23 e ss.), deve ter havido outras, das quais Lucas não faz nenhuma menção. Porque Atos 19:1-20:1 não é incluído nas passagens de Atos que empregam o pronome "nós", considera-se que Lucas não esteve presente no ministério de três anos de Paulo em Éfeso. Portanto, poderia ter havido um encarceramento em Éfeso, acerca do qual Lucas nada soube, o qual, por seus propósitos ao escrever Atos, ele

deliberadamente ignorou. Das palavras acerca de "combati em Éfeso com feras" (I Cor. 15:32) e "em nós mesmos tínhamos a sentença de morte" (II Cor. 1:8-10), pode-se concluir que Paulo estivera sob prisão em Éfeso. A evidência do prólogo marcionita a Colossenses, que afirma que Paulo escreveu esta carta da prisão em Éfeso, dá apoio antecipado (segundo século), de manuscrito, a um encarceramento em Éfeso, bem como o livro apócrifo, "Os Atos de Paulo", que relata a história de como Paulo foi vitorioso sobre as feras selvagens, numa arena em Éfeso.

2. Comparando-se a linguagem, o estilo e a doutrina de Filipenses com os das outras epístolas paulinas, é observável que Filipenses está mais próxima das cartas mais antigas do que das mais posteriores. Este ponto é altamente subjetivo e tem que ser usado com cautela; mas é evidente que o conteúdo está mais em conformidade com as Epístolas de Paulo aos Coríntios e aos Romanos do que aos Colossenses e aos Efésios.

3. A visita tencionada por Paulo a Filipos (2:24; cf. 1:25) e o envio de Timóteo (2:19,23) estão mais em harmonia com Atos 19:21,22 do que com Atos 28. As palavras de Atos 19:21 são claras acerca da intenção de Paulo de ir para a Macedônia. Depois de Atos 19, o rosto de Paulo é sempre voltado para Roma e depois para a Espanha, porque ele sentiu que seu trabalho no oriente havia terminado (Rom. 15:23,24). Em Filipenses Paulo escreve acerca de "ir em breve" a Filipos (2:24). Esta declaração faz sentido, à luz de Atos 19:21, se a carta foi escrita de Éfeso; ela não faz sentido se escrita de Roma. Também, Paulo havia escrito aos Coríntios, de Éfeso, que era sua intenção enviar Timóteo para visitá-los (I Cor. 4:17; 16:10), o que poderia facilmente ser uma extensão da visita à Macedônia de Atos 19:22. As visitas tencionadas por Paulo e Timóteo, mencionadas em Filipenses, estão de completo acordo com Atos.

4. Há ampla evidência de que Éfeso tinha uma guarnição da "Guarda Pretoriana" (1:13) e que "a casa de César" (4:22) pode referir-se aos criados diplomáticos do imperador. Portanto, a menção destes em Filipenses não **impõe** que Roma seja o cenário; poderia ser feita referência à guarda e aos criados em Éfeso.

5. Porque os filipenses haviam ajudado a Paulo financeiramente logo após a fundação da igreja (Fil. 4:15,16), não é crível que se passassem dez anos antes de terem outra oportunidade de auxiliá-lo (4:10). O ministério em Éfeso só se iniciou dois ou três anos após Atos 16, e o ter escrito de Éfeso seria uma interpretação melhor deste versículo. A doação chegaria a Éfeso durante uma época de grande angústia para Paulo e evocaria a explosão de alegria e amor ao ser lembrado pela igreja em Filipos.

6. É evidente, de Filipenses 3, que o problema com os judaizantes não terminou. O período de conflito está mais em conformidade com os anos iniciais de Paulo (Gálatas e Romanos) do que mais tarde; mais com o tempo em Éfeso do que em Roma.

7. A proximidade entre Éfeso e Filipos iria acelerar as vindas e idas necessárias, refletidas na carta filipense. Seria preciso tempo para a igreja ouvir acerca do encarceramento de Paulo, coletar e enviar uma oferta por intermédio de Epafrodito, para os filipenses ouvirem acerca da enfermidade de seu mensageiro e tornar conhecido a Paulo sua preocupação com Epafrodito. A proximidade entre Éfeso e Filipos permitiria que isto fosse feito muito mais rapidamente do que entre Roma e Filipos.

De Roma? — Os pontos acima são interessantes e por natureza acumulativos. Contudo, é pura conjectura que Paulo tenha alguma vez estado encarcerado em Éfeso. De fato, o que se sente, da passagem inteira de Atos 19, é completamente o contrário. Paulo sofreu oposição e pressões, mas o teor do capítulo inteiro é contra um encarceramento mesmo por um dia, muito menos por várias

semanas ou meses. Os líderes da cidade, mesmo se não cristãos, eram amigos de Paulo (19:31), e dificilmente teriam permitido que ele, um cidadão romano, "lutasse com as feras selvagens" numa arena, como um criminoso não-romano. A passagem de I Coríntios 15:32 deve ser interpretada metaforicamente, assim como a expressão imediatamente precedente ("morro todos os dias") só pode ser entendida metaforicamente. A "sentença de morte" e "tão horrível morte" de II Coríntios 1:8-10 provavelmente referem-se à constante oposição, conforme é evidente em Atos 20:3. A narrativa de Atos 19 é detalhada demais para Lucas não ter sabido de um encarceramento em Éfeso, se tivesse havido algum. Teria sido condizente com o propósito de Lucas em Atos, mostrar que Paulo era sempre absolvido por autoridades romanas devidamente constituídas. A evidência contida em Atos 19 é quase conclusiva contra tal encarceramento.

O prólogo marcionita à Epístola aos Colossenses é altamente suspeito acerca de esta carta ter sido escrita em Éfeso, porque o mesmo documento afirma que Filemom foi escrita de Roma. Estas duas cartas estão próximas demais quanto aos detalhes históricos para não terem sido escritas na mesma época e do mesmo lugar. Este mesmo documento marcionita, em seu prólogo à Epístola aos Filipenses, definidamente afirma que "os filipenses são macedônios. Eles perseveraram na fé depois que aceitaram a palavra da verdade, e não recebiam falsos profetas. O apóstolo os louva, ao escrever de Roma, por intermédio de Epafrodito." O testemunho dos escritores patrísticos, e todas as outras listas têm Roma como a origem tanto para Epístola aos Colossenses quanto para a Epístola aos Filipenses, e eles nada sabem acerca de um encarceramento em Éfeso. O livro apócrifo, "Os Atos de Paulo", é apenas isso, uma biografia imaginária, e deve ser entendida como tal. A torre existente entre as ruínas de Éfeso, que é chamada hoje a "Prisão de Paulo", é uma tradição local, que pode ser remontada ao século dezessete. Esta tradição provavelmente surgiu devido a lendas imaginárias, tais como "Os Atos de Paulo". Outra vez deve ser dito que o peso de Atos e o testemunho cristão primitivo é contra o fato de Paulo ter estado encarcerado em Éfeso.

Provavelmente o mais forte argumento em apoio a uma origem efésia, dado um encarceramento lá, encontra-se nas tencionadas visitas de Timóteo e Paulo. Estas parecem harmonizar-se estreitamente com Atos 19:21,22 e fora de conformidade com a atitude de Paulo para com o trabalho na Espanha, se a epístola foi escrita de Roma. Contudo, as visitas tencionadas em Filipenses não **obstam** uma origem romana, e a harmonização da visita de Timóteo em Atos 19:22 com Filipenses 2:19,23 cria realmente alguns problemas. As referências contidas em Filipenses indicam que Timóteo iria a Filipos e retornaria antes da soltura de Paulo. Isto significaria que Paulo teria de estar na prisão tempo suficiente para que a viagem completa fosse feita. Também significaria que o encarceramento teria ocorrido entre Atos 19:21 e 19:23. Em Atos, Erasto devia ir com Timóteo, mas este homem não é mencionado como estando com Paulo em Roma, nem é ele mencionado como um companheiro de viagem de Timóteo, em Filipenses. É verdade que Paulo deixou Éfeso, Corinto e Macedônia, planejando ir à Espanha, via Jerusalém e Roma. Não é impossível que Paulo tenha ficado preocupado acerca do crescente problema na igreja em Filipos e desejasse retornar para ajudar a sustentar a unidade que sempre havia caracterizado a igreja. Se Paulo escreveu para o final dos dois anos na prisão de Roma, então teriam decorrido quatro ou cinco anos desde que ele esteve lá pela última vez. Por causa dos problemas que surgiam entre as igrejas no Oriente (dos Colossenses, por exemplo), que eram de uma natureza diferente dos de antes, Paulo pode ter decidido anteceder sua viagem à Espanha e retornar à cena de seus trabalhos anteriores, para fortalecer o trabalho lá. Isto é, todavia, conjectura, numa tentativa de ler o pensamento de Paulo; mas criam-se vários problemas, ao se propor uma origem efésia para esta carta, e especialmente relacionando-se à tencionada visita de Timóteo.

Embora seja verdade que a "guarda pretoriana" e a "casa de César" podem referir-se a grupos destacados guarnecidos em outras áreas e a criados civis em qualquer lugar, a inferência natural é a

de Roma. É uma interpretação de 1:13, quando "guarda" é acrescentado a "pretório". A palavra "pretório" é latina (praetorium, e significa **acampamento**). Este termo era usado no primeiro século para referir-se a um palácio (seja do imperador ou do governador), aos quartéis da guarda e, num sentido pessoal, da guarda em si. Se o termo é usado neste sentido pessoal, então "toda a guarda pretoriana" significaria as nove coortes, de 1.000 homens cada. Em outros lugares, no Novo Testamento, o "pretório" refere-se ao palácio do governador romano (Mat. 27:27; At. 23:35). Parece que esta seria a melhor interpretação aqui também. O encarceramento de Paulo foi de tal duração que "toda a guarda pretoriana" e "todos os demais" conheceram a razão de suas cadeias (1:13). O tempo necessário para tal conhecimento aponta para um tempo extenso, e é improvável que pudesse ter sido em Éfeso. A "casa de César" (4:22) pode designar qualquer pessoa ligada ao imperador (tal como família, homens livres, escravo ou operário do governo); mas em nenhum lugar eram eles em tal número como em Roma nem haveria tal oportunidade para alcançá-los durante os dois anos lá. Contudo, se fosse necessário concluir que Paulo escreveu de Éfeso, a barreira contida em 1:13 e 4:22 não seria insuperável.

A falta de oportunidade para ajudar Paulo (4:10) pode melhor ser explicada pela natureza da situação de Paulo. Enquanto em Éfeso, a principal preocupação de Paulo foi pela coleta para os crentes pobres de Jerusalém. Para evitar qualquer insinuação de que ele estivesse coletando dinheiro para si (veja a referência de possível acusação em II Cor. 12:16-18), Paulo recusou aceitar doações para si mesmo, de qualquer igreja, desde a ocasião do início do ministério em Éfeso até após a entrega da coleta em Jerusalém. Por esta razão, poderia ter "faltado oportunidade" aos filipenses para contribuírem diretamente para o sustento financeiro de Paulo. É evidente, de II Coríntios 8:9, que os macedônios (incluindo os filipenses) deram além de suas capacidades na coleta para Jerusalém. Portanto, as palavras de 4:10 assumem sentido extra quando vistas a esta luz.

O problema dos judaizantes (3:2-16) não pode ser isolado para exata mente o tempo antes da escrita de Romanos. Paulo estava encarcerado em Roma como um resultado direto da acusação dos judeus da Ásia (Al. 21:27). Há possível evidência de que alguns dos judeus cristãos de Roma (judaizantes) realmente participaram na perseguição dos cristãos por Nero depois de 64 d.C. (cf. Apoc. 2:9 e o historiador romano Suetônio). O problema realmente não se instituiu até após 130 d.C, quando Jerusalém foi completamente destruída e refeita como uma cidade romana, com um nome romano, e os judeus foram completamente subjugados aos romanos. Pelo fato de a igreja em Filipos ter sido composta de muito poucos judeus, os judaizantes chegaram lá tarde para fazer seu proselitismo. Não há razão para que isto tivesse ocorrido antes do encarceramento romano. É evidente que a maneira de Paulo escrever acerca disto em Filipenses é de modo marcante diferente de suas cartas anteriores.

Embora a escrita em Éfeso fosse sem problema para o tempo de viagem entre as duas cidades, as viagens inferidas ainda implicam um considerável tempo de encarceramento que os dois anos em Roma concederiam. Epafrodito havia chegado com uma oferta depois que os filipenses ouviram acerca do encarceramento de Paulo. Epafrodito havia ficado doente, e os filipenses receberam esta notícia (possivelmente através de carta de Paulo) e escreveram acerca da preocupação deles pelo seu bem-estar. Paulo o estava enviando de volta (2:25), e mais tarde Timóteo iria até eles com maiores notícias acerca da situação de Paulo no tribunal (2:19,23). O próprio problema de tempo milita contra um encarcera-mentom em Éfeso. Não é provável que Lucas tivesse ignorado ou fosse ignorante acerca de um encarceramento prolongado de Paulo em Éfeso, pois mesmo com a proximidade de Éfeso de Filipos, em comparação com Roma, cinco a seis semanas seriam necessárias para este intercâmbio. No máximo, o tempo envolvido de Roma levaria não mais que seis a oito meses, e, se a carta foi escrita perto do final dos dois anos passados em Roma, haveria bastante tempo para todo este intercâmbio entre Paulo e os filipenses. O que pode ser questionado é a

conjetura de um encarceramento prolongado em Éfeso, em face do silêncio deste em Atos.

Conclusão — Muitos dos pontos dados acima podem ser argumentados em favor ou de Éfeso ou de Roma. Disto pouca dúvida pode haver. Os pontos podem ser acumulativos para qualquer uma das cidades. A única vantagem real para uma origem efésia é a distância mais curta entre as duas cidades envolvidas. Contudo, como Roma não pode ser excluída como a origem de escrita, de acordo com os argumentos apresentados acima, os elementos que favoreceriam Roma para a exclusão de Éfeso devem ser considerados. Acima de tudo, o silêncio de Atos acerca de um encarceramento em Éfeso deve receber o peso devido. Lucas era um historiador bom demais para passar por cima, seja por que razão for, de tal período longo de encarceramento de Paulo. E também o testemunho da igreja primitiva e os manuscritos têm que estar a favor de Roma. Portanto, é considerado neste livro que Paulo escreveu a Epístola aos Filipenses de Roma, pelo final de seu encarceramento lá, por volta de 60 d.C.

AUTOR

É universalmente aceito que Paulo escreveu esta Epístola aos Filipenses. Desde o tempo dos primeiros escritores patrísticos, Paulo foi designado como o autor. Mesmo os críticos que alegam que a Filipenses Canônica é uma compilação de várias cartas se prendem a uma origem paulina de todas as peças. Sem dúvida e argumento, esta carta pode ser aceita como uma autêntica e genuína carta de Paulo.

INTEGRIDADE

Foi reconhecido, desde os tempos mais remotos, que o ânimo de Paulo unida muito em 3:2. O "Quanto ao mais" de 3:1, diz-se, faria com que o leitor esperasse um término da epístola; mas Paulo imediatamente lança nela um assunto inteiramente novo. Depois o "finalmente" ("quanto ao mais") é repetido em 4:8. Por esta razão, houve muita especulação de que talvez 3:2-4:7 seja uma interpolação de outra carta paulina. Alguns selecionam outras passagens (notadamente 2:5-11, por causa de sua forma poética óbvia) como sendo partes de outras cartas. O principal argumento contra a compilação é que os críticos não podem concordar sobre que versículos estão interpolados. Também, Paulo nem sempre usava o termo "finalmente" (**τὸ λοιπόν**) no sentido de "em conclusão" (cf. Ef. 6:10; I Tess. 4:1; II Tess. 3:1); ele pode ser usado como uma locução de transição. Provavelmente o maior defeito que há na "teoria da compilação" é a falha em reconhecer esta como uma carta pessoal. Esta carta não pode ser facilmente analisada em seções definidas. Os temas correm através da carta, e um padrão literário moderno não deve ser imposto sobre tal carta pessoal. Esta não é a primeira carta em que Paulo mudou o tom abruptamente. É bem possível que ele tivesse recebido notícias recentes acerca dos problemas incipientes em Filipos e deu atenção a estes. O caso em favor de compilação está longe de ser provado. Não há razão suficiente para duvidar-se da unidade da Epístola aos Filipenses canônica.

ESTRUTURA E CONTEÚDOS

Esta carta dá, ao cristão moderno, o quadro mais completo de Paulo, o cristão, e isto se dá por causa de sua intimidade. Paulo está escrevendo como um amigo para amigos, assim, mesmo na saudação, ela é vista pela ausência da palavra "apóstolo" em referência à sua pessoa. O caráter pessoal da carta é refletido na proeminência do pronome "eu", usado mais que cinquenta vezes, muito mais que o normal para Paulo. Há uma alegria e calor real expressados aqui, que não são encontrados alhures. Paulo se abre, aos amigos, revelando suas lutas espirituais, suas falhas e suas

ambições, bem como sua amizade. A nota dominante, por toda parte, é a de alegria (1:4,18; 2:2,17; 3:1; 4:1,10).

Após a saudação (1:1,2), Paulo expressa, numa oração, sua gratidão à igreja, pela sua expressão de amor e cuidado (1:3-8) e ora por seu contínuo crescimento espiritual (1:9-11). Segue-se um relato acerca de sua situação na prisão (1:12-26), no qual ele vê seu encarceramento como um meio para a propagação do evangelho (1:12-17), o que contribui para sua alegria no ministério apostólico, porque Cristo está sendo proclamado com ousadia (1:18-20), e ele acredita que será solto da prisão, embora fosse muito melhor para ele morrer e estar com Cristo (1:21-26). Seguem-se três exortações (1:27-2:18), através das quais os filipenses são admoestados a andar como é digno do evangelho (1:27-30), a andar humildemente, assim como Jesus fez (2:1-11), e progredir cuidadosamente no crescimento espiritual (2:12-18). O restante do capítulo (2:19-30) apresenta os tencionados planos de enviar Timóteo (2:19-23), fala acerca de sua própria visita (2:24) e dá notícias de Epafrodito e apresenta a resolução de Paulo de enviá-lo de volta ao seu lar em Filipos (2:25-30). As advertências que se iniciam com 3:2 são para terem cuidado com os inimigos de Cristo (3:1-14) e com os perigos da licenciosidade (3:15-4:1). Há admoestações para a unidade, a alegria, para resolver os problemas incipientes, que podem destruir a unidade, para a libertação da ansiedade, e para procurar as virtudes que são duradouras (4:2-9). Mais uma vez Paulo expressa gratidão pelas doações de seus leitores, que são evidência de seu amor mútuo (4:10-20). As saudações finais (4:21,22) são seguidas pela bênção paulina costumeira (4:23).

AOS FILIPENSES — ESBOÇO

DATA: A. D. 60

TEMAS: Alegria e Unidade

LUGAR: De Roma

SAUDAÇÕES (1:1,2)

REGOZIJOS DO CRISTO EM CRISTO (1:3-30)

I — Gratidão e Amor do Apóstolo Pelos Filipenses (1:3-8)

II — Oração Para Que o Amor dos Filipenses Cresça Cada Vez Mais (1:9-11)

III — Relatório das Circunstâncias Pessoais e do Progresso do Evangelho em Roma (1:12-26)

1. A Prisão de Paulo Contribui Para o Proveito do Evangelho (1:12-17)

2. A Alegria do Apóstolo na Pregação do Evangelho (1:18-20)

3. O Viver É Cristo e o Morrer É Lucro (1:21-23)

4. Paulo Está Persuadido Que Há de Viver e Continuar a Servir (1:24-26)

IV — Exortação Para um Comportamento Duma Maneira Digna do Evangelho (1:27-30)

REGOZIJOS NO SERVIÇO DO CRISTO CRUCIFICADO (EXORTAÇÕES À UNIDADE E AUTONEGAÇÃO (2:1-30))

I — Regozijo na Mútua Concórdia e Humildade (2:1-4)

II — Exemplo da Humilhação e Exaltação de Cristo (2:5-11)

III — O Seguir Prático do Exemplo de Cristo (2:12-16)

IV — Regozijo no Auxílio de Deus Para a Salvação (2:17,18)

V — O Plano de Enviar Timóteo aos Filipenses (2:19-24)

VI — Notícias a Respeito de Epafrodito (2:25-30)

REGOZIJOS EM CRISTO COMO SALVADOR E SENHOR (3:1-4:1)

(Paulo começa a sua exortação final em 3:1, mas vai ao outro assunto em 3:2)

I — Admoestação Contra os Inimigos de Cristo (Judaísmo)
(3:2-14)

II — Os Perigos de Devassidão (3:15-4:1)

EXORTAÇÃO À UNIDADE E ALEGRIA (4:2-9)
(EXORTAÇÕES PARA RESOLVER OS PROBLEMAS QUE SEPARAM, E A ALEGRIA,
LIBERDADE DE ANSIEDADE E PROCURADE COISAS BOAS)
A VITÓRIA SOBRE A ANSIEDADE (4:10-20)
SAUDAÇÃO (4:21,22)
BENÇÃO (4:23)

BIBLIOGRAFIA

Barth, Karl, **The Epistle to the Philippians**, 1962.

Beare, F. W., **The Epistle to the Philippians in Harper's New Testament Commentary**, 1959.

Buck, Charles and Taylor, Greer, **Saint Paul, a Study in the Development of His Thought**, 1969.

Caird, C. B., **St. Paul's Letters from Prison**, 1976.

Duncan, George S., **St. Paul's Ephesian Ministry**, 1930.

Hunter, A. M., **Paul and His Predecessors**, 1961.

Lightfoot, J. B., **Saint Paul's Epistle to the Philippians**, 1879.

Lohmeyer, Ernst, **Die Briefe an die Philipper, und an die Kolosser und an Philemon**, 1953.

Martin, Ralph P., **Carmen Christi: Philippians 2:5-11**, 1967. **The Epistle of Paul to the Philippians in Tyndale New Testament Commentary**, 1959.

Müller, Jac J., **The epistles of Paul to the Philippians and to Philemon in The New International Commentary on the New Testament**, 1976.

Plummer, Alfred, **A Commentary on St. Paul's Epistle to the Philippians**, 1919.

Scott, E. F., **The Epistles to the Philippians in The Interpreter's Bible**, 1955.

Stagg, Frank, **Philippians in The Broadman Bible Commentary**, 1971.

Vincent, Marvin R., **A Critical and Exegetical Commentary on the epistles to the Philippians and to Philemon in The International Critical Commentary**, 1897.

A EPÍSTOLA DE PAULO AOS COLOSSENSES

A CIDADE E O NOVO TESTAMENTO

A Cidade — Colossos era uma cidade da Frígia, na província romana da Ásia, situada na margem sul do rio Lico, um afluente do Meandro, I cerca de 160 quilômetros de Éfeso. A região do vale do Lico era rica, devido à sua localização numa rota de comércio principal e por causa de sua abundante e famosa indústria de lã e indústrias correlatas de corantes. Durante o período grego, era a maior e mais importante cidade da área. Contudo, pela época da dominação romana, Colossos estava perdendo sua importância para as cidades vizinhas de Hierápolis e Laodicéia (ambas mencionadas em Col. 4:13). Estas duas cidades ficavam de cada lado do vale do Lico, cerca de quinze quilômetros de Colossos, I o rio Lico corria entre elas. A estrada principal foi desviada de Colossos, para passar somente através das outras duas cidades, e Colossos começou a perder sua importância e população. Pela época de Paulo, ela era a menor e menos importante das três, pouco mais que uma vila. Nada existe lá hoje para identificar a localização da cidade, uma vez importante.

O povo da área era de origem frígia. Por causa de sua riqueza, outras pessoas se mudaram para lá. Quando Alexandre, o Grande, começou sua conquista do mundo, muitos gregos se estabeleceram no vale. Mais tarde, Antíoco, o Grande (223-187 a.C.), transportou duas mil famílias judias (segundo Josefo) para a região. Pelo primeiro século antes da era cristã, foi estimado que mais de 50.000 judeus viviam no vale do Lico.

A Complexidade Religiosa da Cidade — A religião original dos frígios era a adoração da deusa Cibele, a "deusa-mãe do mundo". Ela era a deusa das estações, bem como da fertilidade, e uma das características de seus devotos era a extravagância, que se revelava tanto na celebração extática (que levava a mutilações) como no misticismo ascético. Era sincretista quanto à natureza e prontamente absorvia quaisquer inovações religiosas. À medida que os estrangeiros chegavam e traziam suas culturas e religiões, a adoração de Ísis e Osíris (deuses egípcios), Dionísio (grego), Apolo (grego), Eleusinião (grego), Mitra (indo-iraniana), Astarte (fenícia) era assimilada no **meio** religioso. A deusa de Roma era adorada através da veneração do imperador romano, a corporificação física de sua divindade. Nesta mistura, o judaísmo perdeu muito de sua identidade. Era possível, e realmente acontecia, uma judia ser igualmente a presidente honorária de uma sinagoga e uma sacerdotisa num templo ao imperador, ao mesmo tempo.

A Igreja — A igreja em Colossos foi estabelecida durante a época do ministério de Paulo em Éfeso (At. 19:10). Como Éfeso era a capital da província (bem como a maior cidade entre Corinto e Antioquia da Síria), pessoas de outras cidades e vilas viriam a Éfeso, para finalidades comerciais e políticas. Paulo era ajudado por vários auxiliares, e, através do ministério deles, várias igrejas foram estabelecidas através da província. Fica-se sabendo, de Colossenses (1:7; 4:12), que Epafras veio sob a influência de Paulo e, retornando ao vale do Lico, parece ter sido instrumento na iniciação de igrejas em Hierápolis, Laodicéia e Colossos (sua própria cidade). Paulo não conhecia os Colossenses "de rosto" (Col. 2:1), mas ele os conhecia através de Epafras, Filemom, Onésimo e Arquipo (Filem. 1; Col. 4:17), e a igreja conhecia Paulo através do trabalho destes homens.

Tudo o que sabemos desta igreja é por esta carta e, por inferência, a partir da Epístola a Filemom. Embora muitos judeus vivessem na área, provavelmente poucos permaneceram na pequena cidade de Colossos quando ela perdeu sua população. A igreja parece ter sido fortemente gentia (1:21,27;2:13). Epafras era um gentio (4:10,11), e ele teria trabalhado principalmente entre os gentios. É menos provável que os judeus tivessem ouvido atentamente a Epafras, um gentio.

OCASIÃO E PROPÓSITO

Paulo estava na prisão, e entre aqueles que foram visitá-lo estavam Epafras e Onésimo. Provavelmente, foi Epafras quem lhe trouxe notícias sobre a igreja, tanto boas como más. Paulo achou, na notícia, razão para louvar a fé e o amor deles (1:4), para reconhecer o fruto dos trabalhos deles (1:6), e elogiar a firmeza deles na fé em Cristo (2:5). Mas havia, em Colossos e áreas circunvizinhas, certos ensinos que poderiam, se lhes fosse permitido, se implantar firmemente e causar completo colapso no cristianismo. A insidiosidade dos falsos ensinos era tal que precisaram ser tomadas medidas rigorosas para se reconhecer o erro como tal e evitar qualquer assimilação dele na doutrina da igreja, por mais atrativo que ele pudesse parecer.

Tíquico estava ou retornando ao vale do Lico, ou se não, era o mensageiro especial de Paulo. Ao mesmo tempo, Paulo queria resolver a situação de Onésimo, o escravo fugitivo que pertencia a um dos amigos de Paulo na região de Colossos. Portanto, Paulo escreveu as duas cartas (bem como a Efésios canônica), para serem entregues por Tíquico, na companhia de Onésimo (Col. 4:7-9; Filem. 1,10).

LOCAL E DATA

Paulo estava na prisão quando a Epístola aos Colossenses foi escrita (4:3,10,18). Concluímos, nos parágrafos introdutórios deste capítulo, que as Epístolas da Prisão (Efésios, Filipenses, Colossenses e Filemom) foram todas escritas de Roma; Filipenses, na ocasião imediatamente antes do julgamento real e, as outras três, em algum momento mais cedo. Contudo, muitos escritores modernos estão se voltando para a teoria de que Éfeso é o local de origem para estas cartas e especialmente para (Colossenses e Filemom. Portanto, as razões para essa teoria serão apresentadas com alguns detalhes e respondidas aqui.

De Éfeso? — Os argumentos em favor da escrita em Éfeso são basicamente quatro.

1. Os riscos envolvidos são maiores, para Onésimo, um escravo, em tentar se afastar de Colossos do que de Éfeso. Chegar a Roma ou Cesaréia iria envolver a compra de uma passagem num navio, e a possibilidade de ser descoberto seria muito maior do que se ficasse em Éfeso, uma grande cidade cosmopolitana, para a qual ele poderia fugir a pé.

Há muita especulação acerca de Onésimo e sua fuga de seu senhor, que vivia em Colossos. Pode ser interpretado, de Filemom 18 e 19, que talvez ele tivesse furtado uma quantidade de dinheiro, para ajudar em sua fuga. Isto, provavelmente, teria sido suficiente para pagar sua passagem como um homem livre, e afastar-se o mais possível do reconhecimento eventual nas proximidades de Éfeso. A proximidade de Éfeso, do vale do Lico, argumenta contra isto. Havia constante movimento entre as duas cidades, e muito mais possibilidade de captura. Onésimo, sem dúvida, teria tentado afastar-se o máximo da residência de seu proprietário, para evitar qualquer encontro ocasional com pessoas que teriam e poderiam tê-lo reconhecido.

Há também a possibilidade de que Onésimo tivesse estado numa missão a Roma para Filemom e tivesse demorado demais em sua viagem. Para um escravo, isto era questão muito séria. É inteiramente possível que Onésimo não tivesse de procurar esconder-se. Ao ir até Paulo, tinha alguém que poderia interceder por ele. Naturalmente, isto é uma conjectura, mas o tom das palavras de Paulo pode dar este sentido. Onésimo não fora de nenhum proveito para seu proprietário; ele agora era útil tanto a Paulo quanto ao seu proprietário, como um irmão em Cristo.

2. As palavras contidas em Filemom 22 indicam que o encarceramento de Paulo não teve nenhum dos embaraços legais que houve em sua prisão em Jerusalém, da custódia de dois anos em Cesaréia e do longo período de prisão domiciliar em Roma. Ele pôde, portanto, escrever que iria visitar Filemom em breve.

Este sentido das palavras de Paulo é uma leitura, nessas palavras, de algo que não está lá. A única coisa que Paulo realmente diz é que ele visitaria Filemom em alguma ocasião no futuro. Como Paulo estava pedindo a Filemom que libertasse Onésimo (ou pelo menos não o castigasse), uma interpretação mais provável seria que Paulo poderia chegar a ver como Filemom responderia à sua solicitação! Inferir-se alguma coisa, com base nesta carta, acerca dos procedimentos do julga mento, é ler-se de maneira subjetiva, no texto, algo que não está lá.

3. Os companheiros de Paulo mencionados nas Epístolas da Prisão podem ser melhor explicados como estando em Éfeso. Três (Timóteo, Aristarco e Tíquico) são mencionados como estando estreitamente associados com Paulo em Éfeso ou logo após ele ter deixado Éfeso (At. 19:22,29; 20:4). A narrativa detalhada do tumulto indica que talvez Lucas tenha chegado logo antes daquela ocasião; ele certamente estava presente em Corinto mais tarde (At. 20:5). Três outros companheiros (Epafras, Onésimo, Epafrodito) teriam estado com Paulo muito mais facilmente em Éfeso do que em Roma, conclui-se que Éfeso é muito melhor qualificada para ser o local de origem para estas cartas.

Mesmo com o silêncio de Atos 28 acerca dos companheiros de Paulo em Roma, pode-se prontamente ver que Aristarco, Timóteo e Tíquico viajaram com Paulo até Jerusalém, para levar a oferta (At. 20:4). Também Aristarco deixou Cesaréia, em companhia de Paulo e Lucas, na viagem a Roma (At. 27:2). Marcos está presente com Paulo (Col. 4:10), e sabe-se que Marcos não acompanhou Paulo na chamada Segunda Viagem Missionária. É mais provável que Marcos tenha encontrado Paulo muito mais tarde, em Cesaréia ou Roma, em vez de em Éfeso, após esse curto tempo. Epafras era de Colossos e poderia ter ido a Roma propositalmente, para socorrer Paulo durante o encarceramento lá. Onésimo teria tentado chegar a Roma precisamente por causa da distância de Colossos e seu tamanho; ele poderia "se perder" lá. A chegada tardia de Lucas a Éfeso explicaria o fraseado mais detalhado de Atos 19:21-20:1; mas as passagens que contêm o pronome "nós" não são retomadas até Paulo estar pronto para deixar Corinto (At. 20:5). O sentido claro de Atos 20:1-3 parece indicar que Lucas não estava presente quando Paulo foi de Éfeso para Corinto. A narrativa detalhada do tumulto poderia ter sido dada pelo próprio Paulo, durante os longos anos de constante companheirismo entre os dois, que se seguiu a Atos 20. Lucas obteve muito desta informação "detalhada", para as primeiras partes de Atos, de outras pessoas; isto poderia ter acontecido, e provavelmente aconteceu, também em relação ao tumulto em Éfeso. O argumento acerca dos companheiros de Paulo pode ser usado também para se dar uma origem às cartas como sendo romana. O silêncio de Atos não obsta a presença deles em Roma, e a origem efésia levanta alguns problemas irrespondíveis.

4. Embora Atos silencie acerca de um encarceramento em Éfeso, as referências contidas em I Coríntios 15:32 e II Coríntios 1:8-10 podem apoiar tal interpretação. Igualmente, o prólogo marcionita, do segundo século, a Colossenses, declara definidamente que "o apóstolo em cadeias escreve a eles de Éfeso". Isto foi amplamente discutido, nas páginas anteriores deste capítulo, e rejeitado como muito improvável, à luz de Atos e do testemunho primitivo para uma origem romana. O valor da afirmação contida no prólogo marcionita é negado pela afirmação, no mesmo documento, de que Filemom foi escrita de Roma. As duas cartas são da mesma mão, local e ocasião, sem dúvida.

De Roma? — Com a evidência disponível das escrituras e o testemunho confiável dos escritores patrísticos primitivos, é melhor concluir-se que Paulo escreveu de Roma. A liberdade que Paulo tinha, mesmo sob prisão domiciliar, não teria impedido um ministério ativo em Roma (cf. Col. 1:6,23). Ele podia receber visitantes sem qualquer impedimento e realizar um ministério de escrita de cartas. Há, é verdade, alguns itens mais atrativos para um cenário efésio, ou mesmo para Cesaréia; mas a excelência geral para uma origem em Roma não pode ser facilmente posta de lado.

DATA

A data da escrita é naturalmente determinada pelo local de onde Paulo escreveu. Se ele escreveu de Éfeso, a data seria durante a época do ministério em Éfeso, quase a mesma época de I Coríntios (55 d.C.). Mas concluímos que Paulo escreveu de Roma. Provavelmente, a carta foi escrita antes da remoção de Paulo de sua casa alugada e, conseqüentemente, antes de Filipenses. Por esta razão, a data seria cerca de 59-60 d.C, conforme dito, antes da escrita de Filipenses.

AUTOR E INTEGRIDADE

A Epístola aos Colossenses foi aceita como paulina desde a época do segundo século. Marcião a tinha em seu cânon, e o Fragmento Muratoriano alista-a entre as cartas de Paulo. Ela está incluída no P⁴⁶, e Irineu e Clemente de Alexandria definidamente a identificaram como proveniente de Paulo. Só recentemente a autoria paulina foi questionada. As dúvidas têm a ver com a natureza da heresia em Colossos e as diferenças estilísticas nesta carta, em comparação com outras de Paulo. Foram feitas proposições que colocariam a carta no segundo século (identificando a heresia como o gnosticismo desenvolvido) ou que identificariam elementos paulinos usados e expandidos por um paulinista, um discípulo de Paulo. A questão acerca da heresia será discutida no parágrafo seguinte, e a comparação de estilo já foi apresentada na parte sobre Efésios. Nestes parágrafos será concluído que esta carta é de fato uma carta genuína de Paulo.

A HERESIA COLOSSENSE

O erro, contra o qual Paulo escreve nesta carta, foi denominado "A Heresia Colossense". Tudo o que se sabe acerca da natureza do erro é colhido da própria epístola; em nenhuma parte há uma exposição deste tipo de erro, tampouco Paulo define explicitamente a aberração de doutrina apostólica. Esta heresia foi um movimento sincretista, que combinava elementos judaicos com aspectos da mitologia e filosofia pagãs. Alguns dos elementos deste ensino podem ser discernidos de Colossenses: ritualismo (2:16), asceticismo (2:16,21), antinomianismo (3:5-8), culto de anjos (2:18) e espíritos demoníacos (1:16; 2:10,15), intelectualismo (1:28; 2:8), astrologia (2:8,20), e a inadequação de Cristo (1:15-19,22; 2:2,9). Provavelmente, a heresia era basicamente judaica, quanto à sua natureza (ordenanças da lei, Circuncisão, leis dietéticas, sábados, festividades, etc), mas não era o judaísmo dos judaizantes (contra quem Paulo lutou, na Epístola aos Gálatas). Os pontos básicos judaicos sofreram uma fusão sincretista com o mito e a filosofia pagã, que eram parte do meio frígio, um tipo incipiente do gnosticismo, que se tornou totalmente desenvolvido no segundo século.

Paulo, ao ouvir deste tipo de ensino, ou de Epafras ou de Onésimo, foi capaz de ver seus elementos destrutivos e o que ele faria à doutrina apostólica. O erro era duplo: 1) Estava destronando Cristo de seu lugar singular como o único mediador entre Deus e o homem (1:15-23); 2) Estava forçando o asceticismo insano nos cristãos, o qual era uma mistura das práticas legalistas judaicas (2:8-23). O principal desvio tinha a ver com a cristologia, e Paulo, ao escrever contra-atacando o erro, ergue-se a novas alturas nesta doutrina. A idéia básica deste ensino falso é que Deus está bem

afastado do universo físico. Ele é totalmente espírito, e não pode entrar em contato com o domínio material, que é basicamente mau. Se Deus estava interessado nas "almas" dos homens, ele teria que ir através de uma série de intermediários (demônios ou anjos: 1:16; 2:10, 15,18), para instruir a "alma" em como obter favor dos intermediários, a fim de libertar-se do ciclo de reencarnações. Cristo, ao vir de Deus, ao homem, entregou a cada uma destas "potestades" alguma parte de sua autoridade, quando passou através da "principalidade" deles. Quando ele finalmente chegou à terra, foi sem poder e autoridade. Sua própria morte provou sua inferioridade em relação aos demônios e anjos, uma vez que eles o fizeram sofrer. O desenvolvimento desta idéia tomou duas formas diferentes no segundo século: **1) Docetismo:** gnosticismo que afirma que Jesus apenas parecia ser um ser físico; na realidade ele era somente um espírito (um fantasma). **2) Cerintianismo** (doutrina derivada de Cerinto): gnosticismo que afirma que o Cristo veio como um espírito sobre o Jesus humano no seu batismo e partiu antes de sua morte; Jesus não foi mais que um mortal comum. Acrescentado a isto, está o aspecto prático, quando ele penetra no viver diário. Este pode ser ou ascetismo (ajudar a mortificar os desejos da carne) ou antinomianismo (as coisas que o corpo faz não podem afetar a alma). Toda a doutrina da salvação articula-se sobre o aspecto cristológico.

Para contra-atacar os ensinoss errôneos, Paulo desenvolve o papel cósmico e reconciliador de Jesus Cristo (1:15-20), aquele que é a cabeça tanto do cosmos, quanto da Igreja, e em quem toda a plenitude de Deus habita (1:19), á através de cuja morte e ressurreição todas as forças hostis, tanto ao homem quanto a Deus, foram derrotadas (2:9-15). Paulo é enfático acerca da realidade de Cristo (1:22; 2:9,11) e mostra que a encarnação foi para o propósito de redenção e reconciliação dos céus e da terra (1:20-24). Deus é o real Criador de todas as coisas, é eterno e onipresente (1:17, 19; 2:9,10). O culto de anjos e a prática do asceticismo é uma falsa humildade (2:8-23). O verdadeiro conhecimento de Deus ocasiona a unidade, o amor e a comunhão perfeita (2:1-5; 3:12-4:1).

Alguns estudiosos acharam difícil aceitar o alto tipo de cristologia encontrado em Colossenses e Efésios como sendo paulino. Afirmam eles que é avançado demais para a igreja primitiva; pertence ao período do final do primeiro século ou começo do segundo, refletindo termos e expressões usados pelos escritores gnósticos. Contudo, antes desta época (55-60 d.C.) Paulo não havia enfrentado tal ataque organizado sobre a suficiência de Cristo. O novo vocabulário e fraseologia demonstrariam o conhecimento de Paulo das religiões e idéias filosóficas orientais. A alta cristologia (com rápidos aparecimentos anteriores em I Cor. 8:6; II Cor. 4:4) é alcançada por causa da natureza da oposição. Paulo os combateu no próprio terreno deles, com seus termos e expressões, enchendo-os com o teor da doutrina apostólica. A cristologia foi definida mais claramente que nunca, a fim de que o erro fosse eliminado, de uma vez por todas, de qualquer consideração séria acerca de incorporação no corpo da crença cristã. A cristologia, como a maioria das doutrinas do Novo Testamento, foi retirada da bigorna da necessidade quando a igreja entrou em conflito com os ensinoss errôneos.

A heresia não é o gnosticismo desenvolvido do segundo século. Há termos usados por Paulo que se tornariam centrais na doutrina gnóstica; mas muitos destes termos foram usados bem livremente no século antes e no seguinte a Jesus Cristo. Os Rolos do Mar Morto pré-cristãos contêm muitos dos termos. As obras de Filo exibem uma quantidade notável do vocabulário usado por Paulo e mais tarde pelos escritores gnósticos do segundo século, e nenhum estudioso ousaria afirmar que o material de Filo era do segundo século ou do gnosticismo desenvolvido! É melhor ver-se Colossenses e Efésios como escritas para combater um movimento filosófico-religioso que estava ganhando terreno por causa de seu apelo ao orgulho e ao intelecto, e que, mais tarde, durante o segundo século, tornou-se conhecido como gnosticismo. O propósito aparente deste movimento era combinar o judaísmo da diáspora com o meio religioso do vale do Lico, para torná-lo convidativo aos sofisticados. O aspecto essencial foi sua tentativa de reestabelecer uma "aristocracia do

conhecimento" na religião, e rejeitar o princípio cristão que não reconhece nenhuma distinção entre rico e pobre, douto e ignorante.

LIGAÇÃO COM EFÉSIOS

Está bem óbvio que as duas cartas estão relacionadas entre si. Efésios 6:21,22 é quase que palavra por palavra de Colossenses 4:7,8, e esta estreita semelhança levaria a crer que as duas cartas foram escritas por volta da mesma época e entregues pela mesma pessoa, Tíquico. E também evidente, ao comparar-se as duas cartas, que a cristologia de Efésios parece ser mais profunda que a de Colossenses, e existe mais acerca da igreja em Efésios. Por esta razão, sente-se que Efésios foi escrita depois de Colossenses. Há bastantes paralelos estreitos entre as duas cartas, para se concluir que Colossenses forneceu o trampolim para Efésios. Muitos críticos concluíram que, enquanto Colossenses pode ter sido escrita por Paulo, Efésios foi escrita por um discípulo de Paulo (denominado um **paulinista**), que expandiu o material Colossense e mudou a ênfase de um Cristo cósmico para um Cristo que é o cabeça da Igreja.

Enquanto é verdade que há uma aparente mudança de ênfase, na cristologia, da natureza cósmica da vitória de Cristo em Colossenses, não se segue que a Epístola aos Efésios não possa também ser de Paulo. O próprio propósito das duas cartas explicaria a diferença nas ênfases. A Epístola aos Colossenses foi escrita a uma congregação específica, que confrontava um problema herético definido; a carta efésia é uma carta circular e, portanto, mais geral em seu propósito. A carta circular estaria preocupada com a unidade de todos os crentes em Cristo, ao passo que a carta Colossense teve que tratar de uma circunstância histórica específica. A carta efésia estenderia uma posição doutrinária mais ampla, para prevenir as invasões de qualquer ensino herético que pudesse ocorrer, a carta Colossense tinha uma heresia específica a combater.

A ordem provável de eventos é a seguinte: Paulo ouviu, de Epafroditos, acerca da heresia sincretista que estava-se tornando dominante em Colossos. Ele escreveu à igreja em Colossos acerca da total suficiência de Jesus Cristo. Antes de enviar a carta, Paulo achou bom escrever a todas as igrejas naquelas cidades através das quais Tíquico iria passar, de maneira que elas estariam alertas a qualquer ensino que fosse um desvio do ensino apostólico acerca de Cristo e seu povo, a Igreja. Tendo escrito Colossenses, Paulo logicamente iria desenvolver esse tema, mas com uma ênfase diferente, e especialmente se a carta Colossense fosse ser lida juntamente com a carta circular (ver Col. 4:16). As saudações finais foram acrescentadas a cada carta ao mesmo tempo; Tíquico iria entregar as cartas e relatar mais acerca da situação de Paulo às respectivas igrejas. Ele acrescentou saudações pessoais à carta Colossense, porque ela era para uma igreja definida. Então escreveu a Epístola a Filemom, sobre Onésimo. Este homem, Onésimo, iria acompanhar Tíquico (Col. 4:7-9) na viagem a Colossos, e, assim, ser devolvido ao seu proprietário.

ESTRUTURA E CONTEÚDO

Como na maior parte das cartas de Paulo, a seção teológica (1:3-2:5) é seguida de uma seção prática (2:6-4:6). Para Paulo, o cristianismo era sempre uma religião prática, e seguir a Cristo sempre tinha suas implicações éticas nos relacionamentos e no viver diário. As divisões contidas nesta carta, contudo, não estão tão claramente definidas como nas outras cartas. Seguindo-se à saudação (1:1,2), há louvor à igreja por sua fé contínua no Senhor Jesus Cristo (1:3-8). Paulo, então, escreveu acerca de sua séria preocupação pelo crescimento espiritual dos Colossenses e fez uma alusão ao problema (1:9-14). Iniciando com 1:15, ligado com o verso precedente por um pronome relativo, Paulo escreve acerca da supremacia de Cristo no universo (1:15-20), na experiência dos crentes Colossenses (1:21-

23), e na própria experiência de Paulo (1:23-2:5). As implicações éticas da supremacia e suficiência de Cristo são então apresentadas como um apelo para um modo de vida distintamente cristão (2:6,7). Há um aspecto negativo (2:8-23) e um positivo (3:1-4:6). Eles são advertidos acerca de fechar seus olhos à falsa doutrina (2:6-23), que iria tentar tirar sua dependência de Cristo, em quem eles são um novo povo (3:1-4). O cristão deve despir-se dos hábitos da velha vida (3:5-11) e revestir-se com a nova vida de Jesus Cristo (3:1-17). Esta nova vida manifestar-se-á nos relacionamentos corretos entre os vários grupos sociais encontrados na comunidade cristã (3:18-4:1): no casamento, na família e no trabalho. Isto é concluído por uma exortação à oração e uma admoestação para serem cuidadosos com aqueles que não são crentes (4:2-6). Paulo então escreve que Tíquico e Onésimo explicariam melhor a situação (4:7-9). Depois de saudações pessoais e informações e exortações (4:10-17), Paulo pede oração por ele mesmo e depois encerra com uma bênção (4:18).

COLOSSENSES — ESBOÇO

SAUDAÇÃO (1:1,2)

INTRODUÇÃO (1:3-14)

I — Louvor (1:3-8)

II — Petição (1:9-14)

ASSUNTO TEOLÓGICO (1:15-2:5)

I — A Verdadeira Cristologia: Supremacia de Cristo no Cosmos (1:15-20)

II — Supremacia de Cristo na Experiência Pessoal (1:21-23)

III — Supremacia de Cristo no Ministério Apostólico (1:23-2:5)

APLICAÇÃO ÉTICA DA SUPREMACIA DE CRISTO (2:6-4:6)

I — Exortação Para uma Ética Cristã Distintiva (2:6,7)

II — A Doutrina Falsa e a Verdadeira (2:8-15)

III — Advertência Contra Ensinos e Práticas Heréticas (2:16-23)

IV — A Nova Vida em Cristo (3:1-4:1)

1. Vida Escondida em Cristo (3:1-4)

2. Despir-se dos Velhos Hábitos (3:5-11)

3. Revestir-se dos Novos Hábitos (3:12-17)

4. As Relações Sociais Dentro da Igreja (3:18-4:1)

V — Exortações à Vigilância em Oração (4:2-6)

EPÍLOGO — SAUDAÇÕES E QUESTÕES PESSOAIS (4:7-17)

BÊNÇÃO (4:18)

BIBLIOGRAFIA

Além dos livros em comum com a Epístola aos Efésios (citados acima), os seguintes são de ajuda num estudo de Colossenses:

Carson, H.M., **The Epistles of Paul to the Colossians and Philemon in The Tyndale New Testament Commentary**, 1960.

Knox, John, **Chapters in a Life of Paul**, 1950.

Lightfoot, J.B., **Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon**, 1890.

Moule, C.F.D., **The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon in The New Cambridge Greek New Testament**, 1957.

Robertson, A.T., **Paul and the Intellectuals**, 1928.

Martin, Ralph P., **Colossians: The Church's Lord and the Christian's Freedom**, 1972.

-----, **The Epistle of Paul to the Colossians in The New Century Bible Commentary**, 1974.

White, R.E.O., **Colossians in The Broadman Bible Commentary**, 1971.

A EPÍSTOLA DE PAULO A FILEMOM

Entre as cartas de Paulo, a Epístola a Filemom é singular. Além de ser a carta mais curta (355 palavras no original), é a carta mais pessoal do Apóstolo aos Gentios. Ela contribuiu para o nosso conhecimento sobre o caráter e os dons de Paulo; demonstra a obra de um cavalheiro cristão, sendo cheio de consideração, descrição, graciosidade e calor afetivo. Não obstante, ela é investida de firmeza e autoridade apostólicas. Foi cuidadosamente estudada, para se obter informações acerca da igreja primitiva na aplicação do evangelho ao problema da escravidão. Esta pequena carta é um lindo exemplo das saudáveis implicações sociológicas do cristianismo.

OCASIÃO E PROPÓSITO

Tudo o que se sabe acerca das circunstâncias que cercaram a escrita desta pequena carta deve ser tirado da própria carta e certas inferências da Epístola aos Colossenses. Uma leitura casual desta carta (e Colossenses 4) dá a impressão que Filemom, um amigo de Paulo que vivera em Colossos, era o proprietário de um escravo fugitivo, Onésimo. Este escravo havia tirado alguma propriedade de seu senhor (v. 18 e 19), provavelmente dinheiro para ajudar em sua fuga, e escapado para Roma. Lá ele esteve em contato com Paulo, converteu-se (v. 10) e foi transformado de um escravo inaproveitável em um útil irmão cristão (v. 11 e 16). Ele foi de muita ajuda a Paulo (v. 11), que desejava mantê-lo consigo, mas não faria isso sem o consentimento de seu amigo, Filemom (v. 12-14). O fato inflexível, contudo, era Onésimo ser um escravo fugitivo que, se encontrado, provavelmente seria marcado na testa com um "F" (para **fugitivus**) e, porque ele havia roubado propriedade de seu senhor, provavelmente seria condenado à morte, de acordo com a lei romana para escravos insubmissos. Paulo, portanto, teve que enviar Onésimo de volta ao seu proprietário, embora fosse difícil fazê-lo (v. 12). Paulo faz um apelo a Filemom para que receba Onésimo de volta, não como escravo, mas como um irmão em Cristo (v. 15 e 16). Qualquer prejuízo que Filemom tivesse sofrido quando Onésimo fugiu, o próprio Paulo iria reparar (v. 18,19). De Colossenses 4:7-9 fica-se sabendo que Onésimo viajaria de volta a Colossos na companhia do mensageiro, Tíquico.

TEMPO E LOCAL

Há uma estreita ligação entre esta carta e Colossenses. Onésimo devia acompanhar Tíquico até Colossos (Col. 4:7-9). Aqueles que enviam saudações no final desta carta as enviam também no final da carta Colossense (Col. 4:10-14). Arquipo está entre os endereçados em Filemom (v. 2), e uma exortação é dirigida a ele em Colossenses (4:17). Igualmente, Timóteo é mencionado no versículo introdutório de cada uma das cartas. Deve estar claro, portanto, que Colossenses e Filemom foram escritas no mesmo local e pela mesma ocasião. Já foi concluído que Colossenses foi escrita de Roma, durante os dois anos do encarceramento de Paulo e antes da escrita de Filipenses. Isto, portanto, vale também para Filemom: de Roma, em cerca de 59-60 d.C.

INTEGRIDADE

Há pouca, se houver, oposição à genuinidade desta carta. F. C. Baur (e alguns da Escola de Tübingen) rejeitou-a mediante sua teoria da história reconstruída da igreja, mas sua posição foi desacreditada por todos os estudiosos de hoje. Desde o princípio foi reconhecida a genuinidade de Filemom. Alguns dos pais patrísticos podem ter questionado seu valor e lugar no cânon, mas não duvidaram de sua integridade. Inácio fez uso desta carta, Tertuliano referiu-se a ela, em seu ataque a Marcião, e Orígenes citou-a como sendo de Paulo. Ela está incluída no cânon de Marcião, na lista

muratoriana de livros reconhecidos, e Eusébio deu-lhe completa aprovação como sendo de Paulo. A evidência interna apóia inquestionavelmente, quanto à forma e substância, a autoria paulina, e o autor se identifica três vezes como Paulo (v. 1,9,19). Esta carta é universalmente aceita pelos estudiosos modernos como sendo de Paulo.

O VALOR DA CARTA

Uma das perguntas mais interessantes entre os estudiosos do Novo Testamento é: Por que esta carta foi preservada pela igreja primitiva, dentre as muitas cartas pessoais que Paulo, sem dúvida, escreveu? Entre as várias conjecturas, a seguinte é interessante e genial: Pela primeira vez proposta por Karl G. Wieseler (1848), e posteriormente expandida por E.J. Goodspeed e John Knox, é a teoria de que a situação histórica real é como segue. A carta é, na realidade, a "Carta de Laodiceia" de Colossenses 4:16. Arquipo (Filem. 2; Col. 4:17), que vivia em Colossos, era o real proprietário de Onésimo, o escravo fugitivo. Filemom, que vivia em Laodiceia, evidentemente tinha alguma influência sobre as igrejas na região do vale do Lico e especialmente em Colossos. Paulo escreveu a Filemom, e a carta devia ser lida para a igreja que se reunia na casa de Filemom, em Laodiceia, que devia fazer pressão sobre Arquipo para libertar o amigo de Paulo, Onésimo. Posteriormente, esta carta devia ser lida também diante da igreja em Colossos (Col. 4:16). A missão que Arquipo é recomendado cumprir é a libertação de Onésimo. Isto é feito, e Onésimo, mais tarde, se torna o Bispo de Éfeso. Este último é um fato conhecido, porque Inácio escreveu uma carta (por volta de 100 d.C.) à igreja em Éfeso, endereçando-a ao nome do Bispo — Onésimo. Sente-se que Onésimo foi o que iniciou a coleção das cartas de Paulo e, porque ele estava pessoalmente envolvido, assegurou a inclusão desta carta dentro do **corpus** paulino.

Esta teoria é muito interessante e chega a impressionar. Mas apresenta demasiadas lacunas. Embora não exista nenhuma razão objetiva para se negar a identificação deste Onésimo como o posterior Bispo de Éfeso, na época de Inácio, há fortes razões para se crer que a coleção se iniciou muito antes do que esta teoria pressupõe. Mas dificuldades maiores quanto à teoria se encontram na própria carta. Em nenhum lugar, na carta, Paulo pede a Filemom, ou à igreja, para pressionar Arquipo. Os pronomes, através da carta, incluindo os de propriedade, são endereçados à primeira pessoa, na saudação a Filemom. As saudações nos dois primeiros versículos pareceriam indicar que Ápia e Arquipo são membros da casa de Filemom, na qual a igreja se reunia, e essa igreja é a de Colossos (Col. 4:17). Onésimo foi enviado a Colossos (Col. 4:7-9), e não a Laodiceia. Somente por implicações lidas no texto pode-se inferir que esta carta é a "de Laodiceia", e que Arquipo era o real proprietário do escravo Onésimo. A exortação para Arquipo cumprir um ministério, que ele recebeu do Senhor, é muito mais ampla, em seu alcance, do que a sugerida pela teoria acima. Em nenhuma parte, em toda a literatura da igreja primitiva, se sugere que esta é a carta laodicense. Portanto, embora a teoria seja interessante, deve ser rejeitada.

Provavelmente, a razão para a inclusão desta carta no cânon pode ser uma ou muitas das seguintes observações: Esta carta, como nenhuma outra, lança luz sobre o caráter de Paulo. O valor ético pode ser visto em sua sensibilidade equilibrada ao que é certo. Ela sugere que Deus está por trás e por cima de todos os eventos. Um valor prático é visto na aplicação dos mais altos princípios aos assuntos sociais da vida cotidiana. Todas as classes de sociedade (escravo e senhor) são iguais em Cristo. As implicações sociológicas são vistas na relação do cristianismo para com a escravidão e outras instituições não-cristãs. A qualidade de amor mostrado por Paulo a um escravo por fim devia destruir completamente todas as formas de escravidão. Os princípios para a destruição da servidão são encontrados exemplificados nesta breve, mas profunda carta.

ESTRUTURA E CONTEÚDO

Depois da saudação introdutória (v. 1-3), Paulo dá graças pelo amor e fé de Filemom, reconhecendo seu caráter cristão e serviço para o Senhor (v. 4-7). O corpo da carta é um rogo por Onésimo, o escravo fugitivo de Filemom (v. 8-20). Este rogo é um pedido, não uma ordem (v. 8-11), embora Paulo talvez tivesse esse direito de ordenar. Paulo então explica seus motivos, em suas relações com Onésimo e Filemom (v. 12-17), declarando que aceitará a responsabilidade por qualquer coisa que Onésimo deva a Filemom (v. 18 e 19). Depois de um pedido por consideração pessoal (v. 20), Paulo indica que ele tem confiança na obediência de Filemom (v. 21), e que irá visitá-lo, por causa dessa confiança mútua (v. 22). Depois das saudações de amigos de Filemom (v. 23 e 24), Paulo pronuncia uma bênção (v. 25).

EPÍSTOLA DE PAULO A FILEMOM ESBOÇO

SAUDAÇÃO (1-3)

ORAÇÃO DE AÇÃO DE GRAÇAS POR FILEMOM (4-7)

PEDIDO PELO RECEBIMENTO DE ONÉSIMO COMO UM IRMÃO (8-20)

I — Não por Ordem, Mas por Pedido (8-11)

II — Relações Entre Paulo, Onésimo e Filemom (12-17)

III — Paulo Aceita a Responsabilidade da Dívida de Onésimo (18 e 19)

IV — Um Rogo por Consideração Pessoal (20)

OS PLANOS DE PAULO (21,22)

SAUDAÇÕES (23,24)

BÊNÇÃO (25)

BIBLIOGRAFIA

Livros dados acima, para Efésios e Colossenses, os seguintes também são de ajuda, juntamente com os vários livros e introduções aos estudos do Novo Testamento.

Goodspeed, E. J. **Introduction to The New Testament**, 1937.

Knox, John, **Philemon Among the Letters of Paul**, 1959.

Robbins, Ray Frank, **Philemon** in **The Broadman Bible Commentary**, 1971.

Scott, C.A.A., **St. Paul: Man and Teacher**, 1936.

Thornton, L.G., **The Common Life in The Body of Christ**, 1950.

Wieseler, Karl G., **Chronologie des apostolischen Zeitalters**, 1848.

14

AS EPÍSTOLAS DE PAULO AOS TESSALONICENSES

As Epístolas aos Tessalonicenses são grandemente negligenciadas pelos estudiosos modernos. Elas oferecem um traço do pensamento e da vida da Igreja primitiva; mas, alega-se, elas não têm a profundidade teológica das cartas posteriores de Paulo. Não há exposições contínuas das grandes doutrinas paulinas; contudo, a maior parte está apresentada em forma abreviada, nestas duas cartas breves, e isto é em especial verdadeiro quanto à escatologia. Todavia, nenhum outro escrito de Paulo provê uma penetração maior em seus métodos e mensagens missionários. Até que se faça um completo estudo das cartas tessalonicenses, não se pode conhecer bem Paulo, "o apóstolo aos gentios".

A CIDADE

A moderna cidade de Salônica ostenta a abreviação do nome conhecido no Novo Testamento como Tessalônica. O nome deriva do nome da meio-irmã de Alexandre, o Grande, a esposa de Cassandro. Uma pequena vila, Terma (que significa **quente**), estava localizada a uma pequena distância do Golfo de Termácio, que era parte do mar Egeu. Cassandro edificou uma cidade no golfo próximo a Terma e a denominou Tessalônica, em honra à sua esposa. A vila tornou-se parte da crescente cidade, e logo perdeu sua identidade. Sob os romanos, Tessalônica foi feita capital da província romana da Macedônia em 146 a.C. Ela era também a maior cidade da província, com uma população de cerca de 200.000 no primeiro século. Era importante comercial, militar e politicamente. Estava na importante estrada romana Via Egnatia, que ia de Dirráquio, no oeste, até Neópolis, no leste. Augusto tornou-a uma "cidade livre" em 42 a.C. Sendo uma "cidade livre", era governada pelo "povo" (**demós**), com **politarcas** como os oficiais eleitos. Esses oficiais se preocupavam especialmente em manter a paz; se não conseguissem isto, os romanos tirariam seu **status** de cidade livre".

Porque estava nessa importante rota comercial e por causa de sua acessibilidade ao mar Egeu através de seu porto, muitas pessoas se mudaram para Tessalônica, por razões comerciais. Entre estas estava um grande número de judeus, trazendo seus altos padrões morais consigo. Um número de gentios, desgostosos com a imoralidade das religiões locais, foi atraído ao monoteísmo dos judeus. Muitos gentios foram repelidos pelo nacionalismo estrito e as observâncias legalísticas do judaísmo, e assim permaneciam como "tementes a Deus", e não se tornaram prosélitos. Foi para esta cidade "preparada" que Paulo chegou.

A IGREJA

Paulo, Silas e Timóteo entraram na cidade durante a chamada Segunda Viagem Missionária. Após serem solicitados a deixarem Filipo (At.16:39), eles (Lucas aparentemente não os acompanhou, porque ele não usa o pronome da primeira pessoa) partiram pela Via Egnatia e passaram através de Anfípolis e Apolônia, antes de chegarem a Tessalônica (At. 17:1). As duas cidades são quase equidistantes, entre Filipo e Tessalônica (cerca de 160 quilômetros separadas), e ofereceriam lugares de descanso ao longo do caminho. Nada é dito acerca de um ministério em qualquer uma das cidades.

Após chegar a Tessalônica, foi dada a Paulo a oportunidade de falar em uma das sinagogas locais. Ele fez isto por "três sábados" (At. 17:2), o que provavelmente significa três semanas. A implicação de Atos 17:5,6 é que Paulo teve período adicional de tempo para evangelização da casa de Jáson, talvez cerca de vários meses. Sua mensagem era basicamente que o Velho Testamento ensinava do sofrimento e morte do Cristo (Messias) e Jesus era de fato o Cristo (At. 17:3). Atos 17:4 conta acerca dos resultados do ministério destes três missionários: alguns dos judeus creram, mas um grande número dos gentios o fizeram juntamente com as mulheres dos homens proeminentes da cidade. Os gentios atraídos à alta natureza moral do judaísmo, não obstante repelidos pelo seu nacionalismo ávido e legalismo mesquinho, encontraram no cristianismo aquilo que estavam procurando e que puderam aceitar sem reservas. Os judeus, olhando para os "tementes a Deus" como sua propriedade especial, ficaram grandemente preocupados quando este grupo cada vez mais se voltava para Paulo. Movidos de ciúme (At. 17:5), os judeus precipitaram um alvoroço, e o populacho, entrando na casa de Jáson, tentando encontrar Paulo e Silas, não puderam localizá-los. Agarraram Jáson e outros cristãos os levaram diante "do povo" (At. 17:5) e dos **politarcas** (At. 17:6). O populacho causou grande ansiedade entre "o povo" (At. 17:8), por dois fatores relacionados: a acusação de traição ("há outro rei, Jesus") foi uma que os romanos não podiam tolerar. Se a cidade estivesse abrigando um pretendente a um reino, os romanos tornariam a cidade responsável e tirariam sua liberdade. Também um pouco antes disto, Cláudio havia expulso os judeus de Roma (49 d.C.) por causa de contínuos alvoroços no setor judaico sobre a pregação de um homem chamado "Cresto". Não desejando antagonizar os oficiais romanos de nenhum modo, os **politarcas** tiraram satisfação com Jáson e outros (At. 17:9). Isto, provavelmente, foi uma fiança para manter a paz e talvez levava consigo a garantia de que Jáson providenciaria para que Paulo e Silas deixassem a cidade. Esta pode ser a razão para sua partida apressada à noite (At. 17:10).

Indo para Beréia, Paulo teve grande êxito, ao pregar na sinagoga (At. 17:10-12, mas judeus de Tessalônica provocaram outra vez uma confusão, e Paulo foi forçado a partir, ficando Silas e Timóteo para trás (At. 17:13,14). Paulo foi para Atenas (At. 17:15) e depois para Corinto (At. 18:1), onde depois de algum tempo, Timóteo e Silas chegaram, da Macedônia (At. 18:5). Paulo, então, escreveu as duas Epístolas aos Tessalonicenses.

PRIMEIRA EPÍSTOLA DE PAULO AOS TESSALONICENSES

AUTENTICIDADE

Há muito pouca dúvida acerca da autoria e integridade da Primeira Epístola aos Tessalonicenses canônica. A carta está incluída tanto nas listas de Marcião como no Muratoriano. Irineu cita-a pelo nome, e todos os escritores patrísticos após ele atribuem-na a Paulo. Na própria carta, o autor se identifica como Paulo, e o conteúdo revela Paulo em muitas de suas características. A carta reflete um período muito remoto no desenvolvimento da igreja. Houve uma negação, feita por F. C. Baur, com fundamento de que esta carta não refletiu verdadeiramente os problemas da igreja primitiva (denominada Tendenzkritik), mas as idéias de Baur e seus seguidores não mais são aceitas como válidas e o consenso entre os estudiosos modernos é que Paulo é o autor desta carta.

LOCAL E DATA

Dada a autenticidade da carta, pouca dúvida pode haver de que ela foi escrita de Corinto, logo após a chegada de Timóteo e Silas (At. 18:5; I Tess. 1:1; 3:6). A evidência interna da carta está em concordância com a narrativa de Atos. Portanto, a data da escrita seria por volta de 50 d.C.

OCASIÃO E PROPÓSITO

Paulo teve de deixar Tessalônica (At. 17:9,10) e Beréia (At. 17:13,14), indo para Atenas sem Silas e Timóteo. Contudo, eles deviam ir a Atenas tão rápido quanto pudessem (At. 17:15). De I Tessalonicenses 3:1,2 vê-se que Timóteo foi a Atenas, e Paulo, estando profundamente preocupado com a jovem igreja, enviou-o de volta a Tessalônica. Paulo mesmo não pôde voltar (I Tess. 2:18), provavelmente por causa da fiança que Jáson havia dado (At. 17:9). Paulo então foi para Corinto, onde Silas e Timóteo mais tarde o encontraram (At. 18:1,4,5). Paulo recebeu o relatório de Timóteo acerca da igreja e imediatamente escreveu esta carta (I Tess. 3:6).

O propósito da escrita é múltiplo, conforme visto dos conteúdos. O relatório de Timóteo foi encorajador, e Paulo escreveu para regozijar-se com seus amigos, por causa de seu amor por ele e a firmeza deles na fé (2:14; 3:4-6; 4:9,10). O uso do verbo "exortar" (**parakaleo** em 2:11; 3:2, 7; 4:1,10,18; 5:11,14; cf. 2:3) aponta para o âmago do propósito básico de Paulo: exortar os cristãos tessalonicenses a continuarem firmes e a crescerem num modo de vida que agrada a Deus.

Mas houve um lado desinquietador do relatório também. Parece ter havido alguma crítica dos motivos e métodos de Paulo, que precisava de correção (2:1-12). Ele pode ter sido acusado de covardia e de fugir do perigo (At. 17:6,10) ou de que tinha ficado somente o tempo suficiente para receber dinheiro de Filipos (2:9; Fil. 4:16). Havia um desejo de defender seu caráter, de justificar seus motivos missionários e explicar por que ele não pôde voltar (cf. 2:17-3:2). Houve também notícia acerca da tendência de retornarem às velhas imoralidades pagãs, e assim Paulo escreveu para exortar os crentes novos a continuarem no modo de vida cristão e a crescerem na santificação (4:1-8). Enquanto Paulo esteve lá, parte da mensagem foi acerca da iminente volta (**parousía**) do Senhor. Alguns, aplicando erroneamente o sentido das palavras de Paulo, desistiram de trabalhar e estavam ociosos, vivendo do trabalho dos outros. Portanto, Paulo escreveu para esclarecer qualquer compreensão errada acerca da **parousía** (4:11,12; 5:1-11). Relacionada com a vinda do Senhor estava a ansiedade que eles tinham acerca daqueles que morreram após terem-se tornado cristãos. Paulo escreveu que aqueles que estiverem vivos na **parousía** não terão absolutamente nenhuma vantagem sobre aqueles que estão mortos em Cristo (4:13-18). Os tessalonicenses, vivendo numa cidade com governo próprio, suspeitavam de qualquer autoridade; assim, Paulo escreveu para admoestá-los a respeitarem aqueles que tinham responsabilidades e, daí, autoridade (5:12,13). Todos estes eram problemas que os cristãos novos enfrentam todo dia, e problemas para os quais as igrejas novas em áreas pagãs devem ter alguma orientação. A tendência é tentar se acomodar ao ambiente e se resignar. As exortações ao crescimento são sempre oportunas e necessárias na vida cristã.

ESTRUTURA E CONTEÚDO

Uma das observações mais interessantes acerca de I Tessalonicenses é que cada um dos cinco capítulos conclui uma referência à vinda do Senhor (1:10; 2:19; 3:13; 4:17; 5:23). Juntamente com a seção extensa sobre a natureza da **parousía** (4:13-5:11), estes versículos devem indicar que todo o material encontra-se em relação ao fim da história. As exortações devem ser vistas a esta luz.

A carta, naturalmente, se divide em duas partes. Os três primeiros capítulos são pessoais e tratam do passado. Os dois capítulos restantes contêm os ensinamentos morais e doutrinários. Após a saudação (1:1), segue-se uma oração de ação de graças pela maneira que eles aceitaram a fé, conforme pregada por Paulo (1:2-4). Segue-se uma seção estendida, formando uma apologia do comportamento de Paulo durante seu ministério em Tessalônica e suas ações desde então. Isto é mostrado pelo evangelho que ele pregava e por seu próprio caráter, exemplificando aquilo que pregava (1:5). Ele os lembra de sua confiança nele (1:6-10) e sua maneira de viver entre eles (2:1-12). Ele expressa gratidão pela maneira pela qual eles permaneceram fiéis, sob a perseguição pelos judeus, que se lhes opuseram (2:13-16). Paulo então indica seu desejo de voltar até eles e as razões por que isso foi impossível (2:17-20), mas seu amor e preocupação para com eles foi demonstrado ao enviar Timóteo (3:1-5), que acabava de retornar com notícias acerca do amor, fé e crescimento deles no Senhor (3:6-10). Por esta razão, Paulo ora para que eles possam em breve estar juntos e pelo seu contínuo crescimento em santidade (3:11-13).

Os capítulos 4 e 5 são exortações dadas por Paulo como resultado das notícias inquietadoras no relatório de Timóteo. Há uma exortação para alta moralidade e santificação (4:1-8), um apelo para que os ociosos demonstrem seu amor e fé, não sendo um peso para os outros (4:9-12). A seção estendida de 4:13-5:14 é sobre aqueles que têm várias ansiedades: ansiedades acerca dos mortos em Cristo (4:13-18), sobre a natureza da volta de Cristo (5:1-11), sobre a autoridade (5:12,13), sobre os que estão fracos na fé e os rebeldes (5:14). Exortações gerais (5:15-22) são seguidas por uma petição a Deus (5:23,24), observações finais (5:25-27) e uma bênção (5:28).

I EPÍSTOLA DE PAULO AOS TESSALONICENSES — ESBOÇO

Lugar Onde Foi Escrita: Corinto

Data: 50-51 d.C.

SAUDAÇÃO (1:1)

APOLOGIA (1:2-3:13)

I — O Interesse Pessoal e Confiança de Paulo nos Tessalonicenses (1:2-4)

II — Defesa do Seu Comportamento em Tessalônica (1:5-2:16)

1. Seu Evangelho e Caráter (1:5)

2. A Confiança dos Tessalonicenses em Paulo Durante Seu Ministério em Tessalônica (1:6-10)

3. O Proceder de Paulo em Tessalônica (2:1-12)

4. A Fidelidade dos Tessalonicenses sob Perseguição (2:13-16)

III — A Razão Por Que Paulo Não Voltou (2:17-3:13)

1. Proibido por Satanás (2:17-20)

2. O Interesse de Paulo Mostrado Pelo Enviar de Timóteo (3:1-5)

3. As Boas Notícias de Timóteo Animam Paulo (3:6-10)

4. Oração de Paulo Pelos Tessalonicenses (3:11-13)

EXORTAÇÕES À LUZ DAS IMPERFEIÇÕES NA IGREJA EM TESSALÔNICA (4:1-5:22)

I — Os Fracos: Exortação à Santidade (4:1-8)

II — Os Preguiçosos: Exortação ao Amor Fraternal e Trabalho (4:9-12)

III — Os Tímidos (4:13-5:22)

1. Acerca dos Mortos em Cristo (4:13-18)
2. Acerca da **Parousía** (5:1-11)
 - 1) Certa, Mas sem Saber Quando (5:1-3)
 - 2) O Crente Deve Estar Preparado (**5:4-11**)
3. Acerca da Ordem na Igreja (5:12-22)
 - 1) Respeito Para com os Líderes (5:12,13)
 - 2) Como os Líderes Devem Tratar os Fracos e Insubmissos (5:14)
 - 3) Respeito e Interesse Mútuo (5:15-18)
 - 4) Avaliação Certa de Pregação Inspirada (5:19-21)
 - 5) Abster-se de Toda Forma de Mal (5:22)

SAUDAÇÃO E BÊNÇÃO (5:23-28)

SEGUNDA EPÍSTOLA DE PAULO AOS TESSALONICENSES

AUTENTICIDADE

A evidência externa em favor da autenticidade da Segunda Epístola aos Tessalonicenses é ainda mais forte que a de I Tessalonicenses, porque a evidência patrística remonta à época de Inácio, Justino e Policarpo. Ela, portanto, tem o mesmo testemunho de autenticidade da primeira carta. Há testemunho, não desfeito, desde os tempos mais antigos, de que esta é realmente uma carta escrita por Paulo. Alguns críticos, todavia, encontraram, ao comparar as duas Epístolas aos Tessalonicenses, terreno para algumas perguntas sérias. É alegado que a opinião tradicional acerca da sua integridade não pode ser aceita. A dúvida pode ser dividida em dois grupos básicos: autoria e ordem de escrita.

AUTORIA

Mediante uma leitura comparativa das duas cartas, algumas coisas são observáveis. 1) Há uma diferença na atitude para com a **parousía**; 2) a segunda carta parece ser mais judaica que a primeira; 3) os tons das duas cartas são decididamente diferentes; 4) as semelhanças entre as duas são grandes demais para terem sido escritas em tempo tão aproximado.

1. Alega-se que a volta do Senhor é retratada como iminente na primeira carta (4:13-5:11), ao passo que na segunda (2:1-12) diz-se que ela é retardada e precedida por sinais e pelo homem do pecado. Além disso, é concluído que a visão do homem do pecado é uma visão do anticristo, sem paralelo no Novo Testamento. Alguns críticos diriam que isto reflete o mito popular romano do Nero **redivivus**. Como Nero foi morto em 68 d.C. e o mito tornou-se proeminente depois de 70 d.C., isto significa que a carta deve ter sido escrita nas últimas décadas do primeiro século, talvez durante a época da perseguição sob Domiciano (81-96 d.C.). Portanto, esta segunda carta não poderia ter sido escrita por Paulo.

Contudo, os estudiosos modernos não aceitaram este argumento em seu todo. Esta idéia tenta impor uma consistência lógica, sobre a escatologia, que é estranha à sua natureza. As idéias de II Tessalonicenses 2:1-12 não foram criadas durante o primeiro século; são apocalípticas judaicas

tradicionais. Quando estes versículos forem lidos à luz de Marcos 13, ver-se-á que a iminente expectativa da **parousía** (na primeira carta) e os sinais (aludidos na segunda, que a precederá) são complementares, e não contraditórios. Embora os apocalipses cristãos posteriores possivelmente façam mais uso do mito do Nero **redivivus**, não se segue, necessariamente, que a idéia do homem do pecado veio à luz somente após a morte de Nero. A tradição apocalíptica judaica há muito ensinou que essa pessoa maligna iria aparecer antes do fim. O fraseado da segunda carta (2:1,2) sugere algumas noções falsas acerca da volta de Cristo, as quais precisavam de correção; mas a doutrina não era nova para a igreja (II Tess. 2:5). A menção de "tempos e estações", na primeira carta (5:1), apóia o tema expandido da segunda. A mudança não é de escatologia, mas de ênfase, devido a circunstâncias diferentes. Paulo teve ocasião de ressaltar que a volta do Senhor seria precedida por sinais e iria ser retardada; mas ainda é iminente (cf. "já... opera" de II Tess. 2:7). As supostas contradições são tênues demais para estabelecer dúvida, nestas bases, acerca da autenticidade desta carta.

2. Parece, pela primeira carta (1:9; 2:14; 4:1-5), que a igreja em Tessalônica era largamente uma igreja gentia, enquanto a segunda carta presume que a igreja estava bem familiarizada com o Velho Testamento (1:6-10; 2:1-12). Contudo, o caráter judaico da segunda carta pode estar exagerado. O uso do Velho Testamento é restringido a alusões e fraseologia; não há nenhuma citação direta. Deve-se também considerar que os gentios tementes a Deus ter-se-iam tornado familiarizados com a leitura do Velho Testamento, devido à sua freqüência aos cultos da sinagoga, onde a leitura das **Escrituras** era uma parte central da adoração. Paulo, como todos os outros missionários, fez muito uso do Velho Testamento para provar a identidade de Jesus como o Messias (At. 17:3). Ninguém duvida da autoria de Romanos; não obstante, nenhuma outra carta faz mais uso do Velho Testamento, e aquela igreja era, sem dúvida, predominantemente uma igreja gentia. Este argumento contra a autenticidade de II Tessalonicenses não pode ser considerado válido, quando visto à luz dos métodos de pregação e mensagem primitivos.

3. O tom geral da primeira carta é quente e complementar, ao passo que o tom da segunda parece ser áspero e frio, em comparação. Contudo, isso não é nenhuma razão válida para exigir-se que um autor deva sempre usar o mesmo tom em toda carta que escreve, mesmo sendo para a mesma igreja. Uma vez que alguns dos problemas da primeira carta ainda são vistos estarem presentes na segunda (e, em alguns casos, há mais desenvolvimento), há alguma razão para ter sido usado um tom de aspereza. Seria desarrazoado presumir-se que em todas as ocasiões Paulo viveu na mesma disposição emocional, para sempre escrever no mesmo tom. Note-se a diferença de tom entre Gálatas e Filipenses e mesmo dentro de II Coríntios! As próprias circunstâncias para escrever a segunda tão logo após primeira carta teriam causado alguma perplexidade e aspereza. A notícia que Timóteo trouxe a Corinto foi encorajadora e está refletida no calor da primeira carta. A notícia de problemas contínuos e interpretação errônea seria motivo suficiente para a mudança de tom, para a rispidez na segunda.

4. Foi sugerido que, fora das diferenças nas passagens escatológicas, as duas cartas são demasiadamente iguais para não serem do mesmo autor. Alega-se que as seções grandes das duas cartas são semelhantes, não só quanto ao pensamento, mas na fraseologia real. Seria provável, pergunta-se, para um autor do calibre de Paulo, repetir de tal maneira, em um tão curto intervalo de tempo, quando escreveu à mesma igreja? Uma imitação deliberada é dita ser a melhor e única resposta. Em vez de Paulo ter escrito esta segunda carta, propõe-se que um discípulo posterior de Paulo, um **paulinista**, colheu expressões reais da primeira carta, acrescentou o novo material escatológico e terminou toda a composição como sendo de Paulo, na esperança de que ela fosse aceita.

Mas a união singular das diferenças com as semelhanças é uma indicação muito forte de que as duas cartas foram escritas pelo mesmo autor. Alguns dos paralelos são tais, que um outro autor, que não Paulo, seria impossível. A impossibilidade psicológica de um autor ter escrito ambas as cartas é uma presunção não comprovada. A fraseologia semelhante realmente não é tão extensiva, fora da estrutura da carta (a saudação inicial e as saudações finais), e a maior parte do fraseado semelhante é usada diferentemente. É muito mais provável o mesmo autor usar fraseologia semelhante, em cenários diferentes, do que outro autor ser hábil o suficiente para imitar tão bem o estilo de Paulo. É difícil entender-se como uma carta pode ser rejeitada, uma que não contém nada que não seja paulino, que exibe todas as marcas do vocabulário (somente quatro das palavras de II Tessalonicenses não são encontradas em outras cartas de Paulo) e estilo paulinos, simplesmente porque existe outra carta que é incrivelmente semelhante. A base para tal conclusão contra a autoria é tão subjetiva e questionável, que os estudiosos críticos modernos abandonaram esta aproximação.

Conclusão: A dúvida da autoria paulina em bases internas simplesmente não pode se firmar. Basicamente, a única razão que os críticos têm para duvidar da integridade desta carta é a presença de outra. Se nós tivéssemos somente esta carta, todos os críticos concordariam quanto a autoria paulina. Vê-se que os fatores que favorecem a autoria paulina são quase conclusivos; são muito fortes.

A ORDEM DAS EPÍSTOLAS

Desde o tempo dos registros mais remotos das duas epístolas, foi presumido que a ordem de composição foi aquela que é preservada pelo cânon do Novo Testamento. Não obstante, das antigas negações da autoria paulina da segunda carta, surgiram dúvidas acerca da ordem em que elas foram escritas. Por que foi necessário que duas cartas fossem escritas tão estreitamente juntas, e de que maneira estas duas podem ser melhor relacionadas uma à outra? Foi oferecida uma conclusão, obviamente errada, de que uma carta (I Tessalonicenses) foi escrita para a maioria gentia e a outra (II Tessalonicenses), escrita a um grupo judaico-cristão menor. Esta sugestão foi acertadamente abandonada, porque Paulo jamais sancionaria uma igreja partida, e, conforme afirmado acima, o caráter judaico da segunda carta pode facilmente estar sendo exagerado.

Foi argumentado, por outros, que, quando as cartas paulinas foram pela primeira vez reunidas num **corpus** paulino, a posição de cada carta foi determinada pela extensão, e, portanto, nossa I Tessalonicenses foi colocada antes da II Tessalonicenses, mais curta. Este argumento parece ter alguma atração, mas, se isto for assim, por que Colossenses foi colocada antes de I Tessalonicenses? A ordem da mais antiga lista existente, a de Marcião, é tradicional (exceto para Gálatas, que ele colocou em primeiro lugar), e não parece ter sido determinada pela extensão. À luz da falha de qualquer evidência de manuscrito para inverter-se a ordem das cartas de Paulo, deve-se concluir que isto simplesmente é uma conjectura, que não traz muito peso.

Outras razões dadas para inverter-se a ordem são como segue. Alega-se que as provações ou perseguições de II Tessalonicenses (1:4-7) são presentes e futuras, ao passo que as da primeira carta (1:6; 2:14,15; 3:2-4) são passadas; portanto, deve-se ver que as perseguições que estão sendo sofridas pelos leitores em nossa segunda carta foram todas passadas pela época em que a primeira carta foi escrita. Observa-se, contudo, que Paulo afirma, em I Tessalonicenses 3:3, que o cristão deve esperar provações; elas não estão todas no passado. Então também estes versículos, que falam de provações passadas, estão na seção em que Paulo está pedindo a seus leitores para se lembrarem da ocasião em que ele esteve com eles, quando ele pela primeira vez pregou em sua cidade. I Tessalonicenses foi escrita para encorajar a fé de seus primeiros leitores, contudo, eles sempre devem esperar provações e perseguições.

A referência contida em II Tessalonicenses 3:17, acerca de prova de quaisquer cartas de Paulo, diz-se que tem validade somente se esta fosse uma primeira carta. Isto estabeleceria o padrão pelo qual a autenticidade poderia ser determinada. Contudo, nem todas as cartas paulinas, no cânon do Novo Testamento, incluem esta marca de genuinidade (o autógrafo desta natureza ocorre somente em I Cor. 16:21 e Col. 4:18). Uma explicação muito lógica para este versículo pode ser afirmada como uma advertência contra receber-se uma carta pretendida ser dele. Se, após enviar nossa primeira carta, Paulo ouviu de cartas ilegítimas enviadas em seu nome (II Tess. 2:2), esta observação pessoal seria muito apropriada.

As palavras contidas em II Tessalonicenses 3:11 ("Porquanto ouvimos que alguns...") pressupõem que os problemas na igreja são novos, ao passo que o teor total da primeira carta reflete ciência prévia dos problemas, argumenta-se. I Tessalonicenses 4:10-12 pode melhor ser entendido como vindo depois das declarações de II Tessalonicenses 3:11 e ss. Mas este relato é tão incompatível com um que chegou a Paulo após a escrita da I Tessalonicenses canônica quanto antes dela. As injunções da segunda carta canônica são semelhantes às da primeira, e nada pode realmente ser concluído quanto a quando o relato chegou pela primeira vez a Paulo, embora o contido em nossa segunda carta pareça ser mais intensivo que o da nossa primeira. Experiências do tipo revelado em ambas as cartas são comuns e constantes em qualquer comunidade cristã.

Conclusão: Nenhum destes argumentos é realmente convincente, já que não há nenhuma prova conclusiva para justificar a rejeição da ordem de composição tradicional. As palavras de I Tessalonicenses devem ser consideradas à luz das instruções orais prévias, ao invés de ser uma interpretação errônea de uma carta. As diferenças entre as duas cartas podem ser explicadas por uma intensificação dos problemas (perseguições, **parousía**, ociosidade, etc), desde a época da primeira até a segunda. Há referências, na segunda carta (2:2,15; 3:17), que implicam uma carta anterior, e/ou a I Tessalonicenses canônica é essa carta, ou então ela se perdeu. As reminiscências da primeira carta (1:17-3:6), que faltam na segunda, são melhor explicadas como sendo naturais numa primeira e desnecessárias numa segunda, que segue tão próxima no tempo. É improvável que uma carta prévia pudesse ter sido escrita entre a visita original de Paulo a Tessalônica e estas palavras contidas nos três primeiros capítulos da I Tessalonicenses canônica.

O exame crítico moderno, de I e II Tessalonicenses, consideradas como um todo, fortaleceu a posição tradicional da autenticidade, autoria e ordem de composição. A maioria dos eruditos críticos modernos e estudantes do Novo Testamento concorda que ambas as epístolas são genuinamente paulinas, conforme proclamado pela igreja primitiva.

DATA E LOCAL

A Primeira Epístola aos Tessalonicenses foi escrita de Corinto, depois da chegada de Paulo lá em 50 d.C. Pela evidência interna, conclui-se que a Segunda Epístola aos Tessalonicenses foi escrita logo depois, quando Paulo estava ainda em Corinto, com Silas e Timóteo. A ocasião seria vários meses depois da carta, em 50 d.C. ou início de 51 d.C. Ela foi escrita enquanto Paulo, Silas e Timóteo estavam juntos (II Tess. 1:1), depois da fundação da igreja, e, de Atos, fica-se sabendo que isto só poderia ter sido em Corinto.

OCASIÃO E PROPÓSITO

Quando Paulo esteve em Atenas, ele enviou Timóteo para trazer de volta um relatório acerca

das condições da igreja, que ele fora forçado a deixar tão apressadamente. Quando Timóteo e Silas encontraram-se com Paulo, em Corinto, a primeira carta foi escrita com base nesse relatório, para encorajar a jovem igreja e dar instruções acerca de alguns problemas. Chegaram então a Paulo relatórios, de fontes não identificadas, acerca da igreja. Assim, ele escreveu uma segunda carta, para tratar dos problemas. Aparentemente, a defesa de Paulo, de sua conduta, apresentada na primeira carta, fora adequada, pois não está repetida na segunda. Mas os problemas constantes haviam-se intensificado (II Tess. 3:11), e ele soube de uma tentativa de se promover ensinamentos errôneos acerca da **parousía**, conforme uma carta sua (II Tess. 2:2). Então, Paulo escreveu a segunda carta, para explicar diretamente as áreas problemáticas. Paulo escreveu outra vez, para encorajar os de coração fraco e repreender os ociosos, tornando claros alguns aspectos da vinda do Senhor.

ESTRUTURA E CONTEÚDO

Os conteúdos da carta já foram indicados pelas circunstâncias que cercam sua composição. Paulo escreve para encorajar seus leitores durante os tempos de provações, para aclarar a perplexidade acerca do sofrer como cristãos, e, ao aclarar algumas idéias obscuras acerca da volta do Senhor, ele admoesta os ociosos a voltarem ao trabalho.

A carta se inicia com uma nota de encorajamento (1:3,4), depois das saudações introdutórias (1:1,2), expressando graças pela firmeza da fé deles, e crescimento no amor e perseverança nos tempos de perseguição. Esta perseguição, Paulo escreve, deve ser admitida e interpretada à luz da volta do Senhor (1:5-12). Isto leva à seção acerca dos sinais necessários que devem preceder o fim (2:1-12). Segue-se outro encorajamento à fidelidade (2:13-17). É feito um pedido de oração por seu ministério (3:1-5), seguido por exortações e admoestações acerca dos ociosos e dos devassos (3:6-15). A declaração acerca de como identificar suas cartas (3:17) acompanha uma oração pela paz (3:16). Uma bênção encerra a carta (3:18).

II EPÍSTOLA DE PAULO AOS TESSALONICENSES — ESBOÇO

Lugar em Que Foi Escrita: Corinto

Data: 50-51 d.C.

SAUDAÇÕES (1:1,2)

ENCORAJAMENTO AOS TÍMIDOS (1:3-2:17)

I — Ação de Graças e Oração (1:3-12)

1. A Certeza da Salvação (1:3-10)

2. Uma Oração Pela Justiça (1:11,12)

II — Exortações (2:1-12)

1. À Luz da Demora do Advento do Cristo (2:1-7)

2. À Luz da Destruição do Homem da Iniquidade (2:8-10)

3. À Luz do Desígnio de Deus na Ordem das Últimas Coisas (2:11,12)

III — Ação de Graças, um Mandamento e Oração (2:13-17)

1. A Certeza da Salvação (2:13,14)

2. Guardar as Doutrinas (2:15)

3. Oração Para Encorajar e Justiça (2:16,17)

PAULO PEDE AS ORAÇÕES DOS TESSALONICENSES (3:1-5)

ADVERTÊNCIA AOS PREGUIÇOSOS E DESORDENADOS (3:6-15)

UMA ORAÇÃO EM FAVOR DA PAZ (3:16)

SAUDAÇÃO (3:17)

BÊNÇÃO (3:18)

BIBLIOGRAFIA

Beasley-Murray, G. R., **Jesus and the Future**, 1954.

Best, Ernest, **A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians**, 1972.

Frame, James E., **A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to Thessalonians** in **The Internacional Critical Commentary**, 1912.

Harnack, A., **Das Problem des zweiten Thessalonicherbriefs**, 1910.

Kenamler, D. W., **Faith and Human Reason: a Study of Paul's Methods of Preaching as Illustrated by 1-2 Thessalonians and Acts 17:2-4**, 1975.

Ladd, George E., **The Last Things**, 1978.

Milligan, George, **St. Paul's Epistles to the Thessalonians**, 1908.

Morris, Leon, **The Epistles of Paul to the Thessalonians** in **The Tyndale New Testament Commentary**, 1957.

Neil, William, **The Epistles of Paul to the Thessalonians** in **The Moffatt New Testament Commentary**, 1950.

Sherwin-White, A. N., **Roman Society and Roman Law in the New Testament**, 1955.

15

AS EPÍSTOLAS PASTORAIS: AS EPÍSTOLAS A TIMÓTEO E A TITO

INTRODUÇÃO

A Primeira e a Segunda Epístolas a Timóteo e a Epístola a Tito foram pela primeira vez chamadas "Pastorais" no século dezoito, por D.N. Bardot (1703), e popularizadas por esse título em 1726, por Paul Anton. Embora estas epístolas não sejam cartas de teologia pastoral, o título serve convenientemente para distinguir as três, como um grupo, de outras cartas escritas por Paulo. Estas epístolas não são manuais de organização eclesiástica, disciplina da igreja, administração eclesiástica ou métodos eclesiásticos. Paulo estava dando instruções para situações históricas reais de duas igrejas, que estavam sob os cuidados de dois ministros que ele conhecia intimamente. Por esta razão, as epístolas são limitadas quanto ao assunto discutido, mas elas contêm princípios que podem ser usados em igrejas de qualquer época e lugar. As três têm tanta coisa em comum, quanto a estilo, doutrina e alusões históricas, que devem ser tratadas como um grupo, da mesma maneira como as Epístolas da Prisão.

Estas epístolas, todavia, apresentam um dos maiores problemas no Novo Testamento. As cartas têm forte apoio externo; não obstante, há muitas peculiaridades internas, em comparação com outras cartas paulinas. Estas peculiaridades são de tal natureza que muitos eruditos bíblicos modernos rejeitam estas cartas como sendo verdadeiramente de Paulo. O estudante que quiser entender estas Cartas Pastorais deve examinar, em detalhes", os problemas envolvidos.

CENÁRIO HISTÓRICO

O cenário histórico colhido destas epístolas é como segue. Depois que Paulo e Timóteo estiveram juntos em Éfeso, Paulo partiu para a Macedônia (I Tim. 1:3), mas esperava voltar logo (I Tim. 3:14). Timóteo havia partido para Éfeso, para cuidar da igreja refutar os falsos mestres que estavam em atividade lá. Uma vez que sua volta podia ser retardada, Paulo escreveu esta carta, para ajudar Timóteo em seu ministério (I Tim. 3:14,15). De maneira semelhante, Paulo estivera em Creta e, ao partir, deixou Tito para cuidar da organização da igreja (Tit. 1:5). Paulo estava, provavelmente, na Macedônia ou em Acaia e queria que Tito se encontrasse com ele em Nicópolis, onde Paulo planejava passar o inverno (Tit. 3:12). De II Timóteo fica-se sabendo que Paulo era um prisioneiro (II Tim. 1:8, 16,17; 2:9). Ele já havia estado perante o tribunal uma vez (II Tim. 4:11,16, 21) e estava aguardando outro aparecimento. Ele tinha pouca esperança de ser solto (II Tim. 4:6). Somente Lucas ainda estava com ele (II Tim. 4:11), Tito tendo sido enviado à Dalmácia (II Tim. 4:10) e Tíquico a Éfeso (II Tim. 4:12); Demas havia abandonado Paulo e retornara a Tessalônica (II Tim. 4:10).

Esta, então, é a informação colhida das três cartas. A ordem dos eventos de I Timóteo e Tito é difícil traçar; a de II Timóteo logicamente seguiria as outras duas. Mas, onde, na vida e ministério de Paulo estes eventos podem ser colocados? É esta pergunta que levou ao questionamento da autenticidade destas epístolas.

AUTENTICIDADE

Até o século dezenove, estas cartas foram aceitas como cartas genuínas de Paulo. Em 1804, J.E.C. Schmidt expressou alguma dúvida acerca da autenticidade, mas foi F. Schleiermacher(1807)

que negou abertamente a autoria paulina de I Timóteo, em bases filológicas. Conseqüentemente, por causa das semelhanças com as outras Pastorais, os críticos começaram a questionar todas as três. Os estudiosos modernos estão divididos com respeito à autenticidade destas epístolas. Há alguns que diriam que **paulinista** as escreveu, e alguns admitiriam serem fragmentos paulinos genuínos reunidos após a morte de Paulo. Há muitos estudiosos modernos que ainda mantêm a integridade e autenticidade da autoria paulina. As duas áreas amplas de evidência externa e interna serão discutidas ao se apresentar os problemas críticos na determinação da autenticidade.

EVIDÊNCIA EXTERNA

Se a autenticidade fosse decidida somente em bases externas, não haveria nenhuma dúvida acerca da autoria paulina. Há traços destas cartas em Clemente de Roma e Inácio, mas nenhuma citação direta. Há várias palavras e locuções comuns às Pastorais e aos escritos de (Clemente e Inácio. Os críticos que atribuem estas cartas a um **paulinista** do início do segundo século afirmam que o compilador tomou emprestado de Clemente! Policarpo mostra conhecimento mais aguçado das Pastorais I parece citar diretamente delas. Há alusões em Justino Mártir e Heracles, e Irineu indicou diretamente que estas foram cartas de Paulo. Pela época do final do segundo século, as Pastorais eram largamente conhecidas e aceitas como sendo de Paulo. Os traços da circulação das Pastorais na igreja antes da época de Marcião são mais claros que os que podem ser encontrados para Romanos e II Coríntios. Estas três cartas estão incluídas na lista das cartas paulinas, conforme apresentadas no Fragmento Muratoriano.

Os que se opõem à autoria paulina das Pastorais em bases externas fazem isto por duas razões: 1) Elas não aparecem no cânon de Marcião; 2) elas estão ausentes do mais antigo manuscrito grego existente das cartas paulinas, o p⁴⁶. Alega-se que as dez cartas paulinas contidas na lista de Marcião indicam que ele não soube da existência destas outras três. Diz-se que estas não estiveram em circulação o suficiente cedo para Marcião incluí-las em seu cânon; que elas foram escritas durante o segundo século, no grande debate contra a heresia de Marcião. Contudo, Tertuliano, em sua polêmica contra Marcião, afirmou que foi por esta razão que Marcião rejeitou três dos Evangelhos, mutilou o terceiro Evangelho, para satisfazer aos seus critérios, mutilou algumas das cartas de Paulo (principalmente Romanos) e rejeitou as cartas que conhecemos como as Pastorais. Esta seleção foi feita em bases doutrinárias, e há materiais, nestas cartas (i.é., I Tim. 1:8; 6:20; II Tim. 3:16; etc), que estão em desacordo com os conceitos básicos de Marcião. Deve ser lembrado também que os cristãos ortodoxos do segundo e terceiro séculos aceitaram estas Pastorais como genuínas. Por que deveria ser dado mais peso a uma lista de um conhecido hereje do que àqueles que estão na corrente principal do cristianismo?

A ausência das Pastorais (e Filemom), no p⁴⁶, é também citada como prova para negar-se a autoria paulina. Contudo, se assim fosse, muito do Novo Testamento seria rejeitado também. Os papiros de Chester Beatty contêm fragmentos de um códice dos Evangelhos p⁴⁶, quase tudo de um códice contendo as cartas de Paulo P⁴⁶ e fragmentos de outro códice do Apocalipse P⁴⁷. Concluir-se que somente os livros representados nestes papiros são autênticos seria pôr em risco todos os que não aparecem. Igualmente, é observado que faltam, no códice existente, denominado P⁴⁶, a primeira e a última páginas. Estimou-se que pelo menos sete das últimas páginas estão faltando. Pode-se ver que o copista estava começando a aglomerar suas cartas nas últimas páginas existentes, e, assim, dando a impressão de que estava tentando colocar todo o material paulino restante dentro do códice. Normalmente se tomaria nove páginas para as Pastorais e Filemom, mas com a aglomeração de cartas isto poderia ser feito em sete páginas. Deve ser também lembrado que estes papiros foram produzidos em Alexandria, e, os escritores patrísticos de Alexandria, todos reconhecem, sem dúvida, a autenticidade destas quatro cartas ausentes de Paulo. Clemente de Alexandria e seus discípulos

aceitaram estas como autênticas muito antes de o P⁴⁶ ter sido escrito. Portanto, rejeitar-se a autenticidade em bases externas é uma conjectura subjetiva, que deve ser abandonada por qualquer observador honesto.

EVIDÊNCIA INTERNA

Muita parte do questionamento acerca da evidência externa é subjetiva e se torna dúvida e negação reais, devido a considerações e conclusões que surgem da evidência interna. Se devesse ser concluído de considerações internas que Paulo não poderia ter escrito as Pastorais, então, logicamente, o testemunho da igreja primitiva deve estar errado. Os críticos que encontram falha quanto à autoria paulina das Pastorais fazem-no com base em cinco considerações: 1) O cenário histórico; 2) a linguagem; 3) a teologia; 4) a eclesiologia; e 5) os ensinamentos heréticos a serem combatidos.

1. O Cenário Histórico — Uma das razões principais dadas para a rejeição da autoria paulina é que os lugares e muitas das pessoas mencionadas nas Pastorais não podem ser harmonizados com o que se conhece dos movimentos de Paulo, conforme vistos em Atos e nas outras cartas de Paulo. I Timóteo indica que Paulo, após ter trabalhado em Éfeso por algum tempo, deixou Timóteo (1:3) e foi para a Macedônia. Segundo Atos 19:22 e 20:1, Paulo permaneceu em Éfeso e enviou Timóteo, bem como Erasto, para a Macedônia. Após algum tempo, Paulo deixou Éfeso antes da volta de Timóteo, foi para Corinto, e lá Timóteo o encontrou. Como este é o único lugar, em Atos, acerca de um ministério em Éfeso, deve-se concluir que I Timóteo teve que ocorrer após Atos 28. Na Epístola a Tito, Paulo infere que trabalhou na ilha de Creta e deixara Tito quando foi para a Macedônia ou Acaia (1:5; 3:12). Ele pediu a Tito para encontrar-se com ele em Nicópolis, onde planejava passar o inverno. Nada existe em Atos ou nas cartas de Paulo acerca de um ministério em Creta. Ele passou por lá como prisioneiro, quando ia para Roma, proveniente de Cesaréia (At. 27:7-12), mas não teve nenhuma ocasião ou tempo para um ministério na ilha. Também Paulo — estando a caminho de Roma e os dois anos como prisioneiro lá — passou o inverno, que se seguiu à viagem, em Roma, e não em Nicópolis. Portanto, nenhum dos movimentos de Paulo, conforme apresentados em Tito, pode ser harmonizado com Atos. II Timóteo mostra Paulo como um prisioneiro em Roma, Trófilo deixado doente em Mileto (4:20), Tito na Dalmácia (4:10), Erasto como havia ficado em Corinto (4:20), e que os livros e a capa haviam sido deixados em Trôade (4:13). Timóteo deve chegar antes que o inverno comece (4:9,13). Nenhuma destas informações concorda com Atos. Isto não poderia ter sido durante o chamado primeiro encarceramento romano (o de Atos 28), porque, em II Timóteo 4:12, Paulo está enviando Tíquico a Éfeso, e, embora parecesse ser. Aquela ocasião de Colossenses 4:7, Timóteo estava com Paulo em Roma quando a carta Colossense foi escrita (Col. 1:1).

Como estes movimentos de Paulo não podem ser encaixados no quadro do seu ministério como ele é encontrado em Atos, uma de suas alternativas deve ser adotada. Ou Paulo não escreveu estas cartas, ou houve um ministério realizado por ele depois de Atos 28. A primeira posição foi adotada por muitos críticos modernos, porque eles não podem aceitar a tradição de uma soltura de Roma e um ulterior ministério, prisão, e morte sob Nero. A segunda alternativa é a explicação tradicional acerca do cenário para as Pastorais: Paulo foi solto, escreveu I Timóteo e Tito, então sendo preso outra vez, escrevendo II Timóteo de Roma, pouco antes de sua morte.

Atos 28:30,31 dá a impressão de que Paulo foi solto da prisão. O tom dos sete últimos capítulos de Atos, bem como o tom de Filipenses (1:19, 25; 2:24) e Filemom (v. 22), dão a impressão de espera de liberdade. Em contraste, II Timóteo 4:6-8 não dá a mais ligeira esperança de libertação. Existe evidência patrística de que Paulo foi solto da prisão, embora os críticos, aqueles que negam a autenticidade destas cartas, não considerem isto. Em cerca de 95 d.C., Clemente de Roma,

escrevendo somente trinta anos após a morte de Paulo em Roma, afirma que Paulo após instruir o mundo inteiro (o Império Romano) sobre a justiça, "e tendo ido até as extremidades do Ocidente, e tendo dado testemunho perante governadores", sofreu martírio em Roma (**I Clemente 5**). Embora as "extremidades do Ocidente" pudesse significar Roma para os que estavam na parte oriental do Império, isto só poderia significar Espanha para os que estavam em Roma, e Clemente escreveu de Roma, como um romano. O prólogo a Atos, no Fragmento Muratoriano, afirma que Lucas "omite a morte de Pedro e também a partida de Paulo da cidade, quando este partiu para a Espanha". Depois dessa época, não há dúvida, entre os escritores patrísticos, acerca da soltura de Paulo do encarceramento de Atos 28.

Um argumento usado pelos críticos, contra este peso de evidência patrística, é a completa falta de uma tradição na igreja hispânica de que Paulo trabalhou lá. Pode bem ser que Paulo não tenha passado muito tempo na Espanha. Das palavras de Paulo, nas epístolas da prisão, pode ser que, por causa do alarmante crescimento da heresia na província romana da Ásia, ou seu ministério na Espanha foi muito breve ou ele retornou ao Oriente sem ter ido à Espanha. O problema real não é esta ida à Espanha; o problema é se ele obteve sua liberdade e teve um ministério ulterior na parte oriental do Império. Se ele o teve, haveria tempo e oportunidade ampla para que os movimentos revelados nas Pastorais tivessem ocorrido antes de sua morte, após o incêndio em Roma, em 64 d.C.

2. A Linguagem — O argumento mais antigo e de maior peso contra a autenticidade das Pastorais é o da linguagem. Quanto ao estilo, as Pastorais não são argumentativas e são desprovidas do caráter ardente e quebrantado que é tão típico nos outros escritos de Paulo. Estas três cartas são simplesmente instrutivas; a atmosfera, tranqüila e calma. Esta possibilidade poderia ser exatamente assim por causa da natureza e propósitos das cartas: ajudar seus associados mais jovens na obra do ministério e igrejas específicas, com problemas específicos. O estilo de Paulo era muito flexível e determinado pelo material do assunto, em muitas de suas cartas, incluindo as Pastorais.

É com o vocabulário, contudo, que tantos críticos têm problemas quanto à autoria paulina. As estatísticas têm muitas falhas, mas são im-pressivas para um lingüista. P.N. Harrison (**The Problem of the Pastoral Epistles** — O Problema das Epístolas Pastorais, 1921) tem a mais capaz apresentação do problema de vocabulário, de acordo com as estatísticas. Há 902 palavras no texto crítico das Pastorais. Destas, cinquenta e quatro são nomes próprios. Das 848 restantes, trinta e seis por cento ou 306 não ocorrem em outras cartas paulinas. Cento e trinta e uma (destas 306) são encontradas em outros livros não-paulinos do Novo Testamento; mas, 175 não são encontradas alhures no Novo Testamento. Por outro lado, há 1.635 palavras nas outras cartas paulinas que não são encontradas nas Pastorais, 582 das quais não são encontradas alhures no Novo Testamento. Alega-se que a porcentagem de vocabulário especial para as Pastorais é alta demais em comparação com outras cartas de Paulo, e esta diferença no vocabulário, portanto, impede uma autoria paulina. É interessante observar-se, todavia, que das 848 palavras encontradas somente nas Pastorais, 278 ocorrem somente em I Timóteo, 96 somente em Tito, e 185 em II Timóteo. Estas três cartas partilham somente 289 do vocabulário especial. Se estas cartas não fossem tomadas como um grupo, cada uma seria negada como sendo do mesmo autor, da mesma forma que, tomadas como um grupo, elas são rejeitadas como paulinas. Contudo, o mesmo estilo corre através das Pastorais, e todos os críticos concordam que o mesmo autor escreveu todas as três.

Foram feitas tentativas para mostrar que o vocabulário representa a Igreja do final do primeiro século ou início do segundo. Alega-se que o autor revela sua época através de seu vocabulário, e, como este é o vocabulário de Clemente e Inácio e outros escritores do segundo século, o autor reuniu estas cartas durante o segundo século. É mais provável ser verdadeiro que este autor influenciou Clemente, Inácio e os outros escritores, em seu vocabulário, do que ter sido

influenciado por eles. É observado que os oitenta e sete por cento dos **hapax legomena** (termo técnico para palavras que aparecem somente uma vez) nas Pastorais são encontrados nas obras de Filo, e oitenta por cento na Septuaginta (LXX). Dos 175 **hapax legomena**, apenas noventa e dois foram encontrados nos escritores patrísticos. Por outro lado, todos, exceto vinte e oito, são conhecidos como de outros escritores, antes de 50 d.C. Simplesmente não pode ser substantiado que o vocabulário especial das Pastorais não estava em uso durante a época de Paulo.

Várias proposições foram dadas para explicar estas peculiaridades do vocabulário. Sugere-se que o assunto afeta o vocabulário usado. Isto também pode ser dito da pessoa, ou pessoas, a quem a carta foi escrita. Depois, há a atmosfera de onde se escreve, o ficar mais idoso, a passagem do tempo. Há também o cabedal sempre crescente de vocabulário, à medida que uma pessoa de tal inteligência como Paulo encontra novos termos, ao viajar de lugar a lugar. Há também a ser considerado o trabalho de um amanuense e a liberdade dada a ele na transcrição da carta. Estas são todas sugestões válidas para explicar as peculiaridades, mas talvez a maior destas é o assunto. Num estudo estatístico das cartas de Paulo, foi observado, e facilmente confirmado, que a maior parte dos **hapax legomena** de cada carta ocorre nas seções éticas ou práticas. As palavras que são consideradas "palavras paulinas" encontram-se normalmente nas partes teológicas, geralmente a primeira parte da carta. O todo das Pastorais é ético e prático; muito pouco é teológico. Ao comparar-se as Pastorais com seções não-ateológicas das outras cartas de Paulo, pode-se observar que a porcentagem dos **hapax legomena** é quase a mesma para cada carta. Nessas cartas práticas de Paulo, as Pastorais, há várias citações ou quase citações, materiais pré formulados, sobre os quais o escritor tem pouco controle de vocabulário. Estes ditos, hinos, provérbios e confissões tradicionais teriam palavras que necessariamente não seriam parte do vocabulário normal do escritor. O estilo e vocabulário próprios do autor não podem ser julgados por esta espécie de conteúdo.

Embora haja uma diferença no vocabulário entre as Pastorais e as outras cartas de Paulo, esta diferença não obsta necessariamente uma autoria paulina. Diferenças até maiores ocorrem entre as obras de outros escritores, e, se for concluído em bases vocabulares que Paulo não poderia ter escrito as Pastorais, deve ser dito, nas mesmas bases, que Cícero não poderia ter sido o autor dos livros sobre oratória, assim como daqueles sobre filosofia, nem Shakespeare ter escrito as tragédias e as comédias, as quais o mundo reconhece como obras-primas suas.

3. A Teologia — A objeção à autoria paulina em bases doutrinárias pode ser resumida nas palavras de James Denny: "São Paulo era inspirado, mas o escritor destas epístolas é às vezes apenas ortodoxo" (**The Death of Christ** — A Morte de Cristo, 1911). Paulo é criativo e propõe grandes doutrinas e contende por elas, ao passo que este escritor urge seus leitores a se firmarem "na fé". Muita parte da posição doutrinária de Paulo não é encontrada nas Pastorais. A ausência de ênfases paulinas — tais como a paternidade de Deus, a filiação de Jesus Cristo e a pequena atenção dada ao Espírito Santo — certamente deve indicar um escritor que não Paulo. O significado místico de "em Cristo", alega-se, e a antítese entre a lei e a fé, não são encontrados. A palavra "Salvador", usada tanto para Deus como para Jesus, não é tipicamente paulina, bem como o uso dos termos "fé", para simbolizar o conteúdo da crença cristã. Diz-se que toda esta diferença doutrinária só pode significar que Paulo não foi o autor das Pastorais. Há também o uso extensivo da palavra "piedade" (**eusébia**) nas Pastorais, que não se vê nas outras cartas de Paulo.

Mesmo os mais críticos dos que negam a autenticidade das Pastorais dificilmente negariam a base paulina da teologia nelas encontrada. Hans Windisch, há muito tempo atrás (**Zur Christologie der Pastoral-briefe** — **À Cristologia das Cartas Pastorais**, 1935), observou que a teologia das Pastorais não é pós-paulina, e, sim, pré-paulina. Deve ser observado que a maior parte das idéias doutrinárias é encontrada nas seções citadas. Paulo não estava escrevendo teologia; ele estava dando

conselho prático. Paulo era um teólogo criativo (quando a ocasião o exigia), mas era primeiramente um apóstolo, e a necessidade de conservar o ensino apostólico era mais importante que a criatividade e a inovação. O meio mais eficaz para a conservação e propagação da mensagem cristã era através de declarações pré-formuladas: "sã doutrina" (I Tim. 1:10; II Tim. 4:3; Tito 1:9); "verdade" (I Tim. 2:4; II Tim. 4:4; Tito 1:1); "depósito" (I Tim. 6:20; II Tim. 2:23; Tito 1:3); "fé" (I Tim. 4:1; II Tim. 3:8; Tito 1:13). Igualmente, o uso destas declarações pré-formuladas teria sido muito mais provável em cartas dirigidas a associados íntimos do que a comunidades mistas (ver I Tim. 3:16). O ministério, tanto de Timóteo quanto de Tito, era assegurar a continuação da doutrina apostólica. A natureza conservadora do escritor das Pastorais encontra-se em acentuado contraste com a teologia "progressiva" e "criativa" de alguns dos escritores do segundo século, e mesmo daqueles a quem Paulo admoesta Timóteo e Tito a resistirem. Paulo estava exortando seus colegas mais jovens a promoverem somente aquilo que haviam recebido para satisfazer aos problemas que encontravam em suas respectivas igrejas.

4. A Eclesiologia — Uma vez que as Pastorais falam de bispos, anciãos e diáconos, presume-se que isto reflete uma data muito posterior, quando um alto grau de organização eclesiástica já se havia desenvolvido. Esta presunção é uma consequência da teoria (de F.C. Baur) de que Paulo não tinha interesse na estrutura organizacional da igreja. Há, contudo, evidência, em Atos, de que Paulo estava muito interessado na ordem na igreja. Atos 14:23 é explícito acerca deste interesse, ao mostrar a designação dos "anciãos" (**presbíteroi**). Este ofício foi moldado na forma dos líderes da sinagoga, onde os anciãos tinham o cuidado e a responsabilidade do trabalho e do culto. Atos 20:17 mostra Paulo mandando chamar os anciãos da igreja em Éfeso. Aparentemente, Paulo havia participado na escolha deles, para o ofício, antes de partir de Éfeso para a Macedônia e Corinto. Em I Tessalonicenses 5:12, as palavras "os que presidem sobre vós" poderiam referir-se a algum tipo de estrutura organizacional daquela época primitiva.

A amplitude da organização nas Pastorais pode ser facilmente exagerada. A menção de "bispos" e "diáconos" é encontrada em Filipenses 1:1, e Paulo se refere aos anciãos de Éfeso (At. 20:17) como "bispos" (**epískopoi**) em Atos 20:28. O termo **presbíteros** é usado nas Pastorais de maneira não-técnica ("homens mais idosos" em I Tim. 5:1,17,19), bem como no sentido técnico (Tito 1:5). O bispo monárquico do segundo século não é retratado nas Pastorais. O ministério do "bispo", nas Pastorais, não é essencialmente diferente do dos outros escritos neotestamentários. É infundada a afirmação de que Timóteo e Tito, porque têm o poder de designar anciãos (I Tim. 5:19; Tito 1:5) e exercer controle sobre a igreja, são o tipo de bispos do segundo século. Eles são representantes pessoais de um apóstolo deixado para trás, para completar a obra que Paulo havia iniciado. A escolha de pessoas para os ofícios é ainda o ministério do profeta (I Tim. 4:14), conforme visto antes em Atos 13:2. A imposição das mãos na ordenação (I Tim. 4:14; 5:22; II Tim. 1:6) está relacionada à tarefa da missão (At. 13:3; 14:23). Um dos resultados da descoberta dos Rolos do Mar Morto é a revelação de que a comunidade essênica escolhia "supervisores" (**epíscopoi**) para realizar quase o mesmo trabalho dos da igreja cristã e das sinagogas judaicas espalhadas através do mundo daqueles dias. E esta era a prática muito antes de 70 d.C.

Deve-se concluir que a evidência nas Pastorais não exhibe uma eclesiologia avançada. Lá está revelada a preocupação de Paulo de que o trabalho da igreja deverá ser realizado de maneira ordenada.

5. Os Ensinos Heréticos. As Objeções à autoria paulina, nestas bases, recebem menos importância, da parte dos críticos antipaulinos modernos, do que dos mais antigos. Este é outro resultado da descoberta e edição dos Documentos do Mar Morto. Reconhece-se, agora, que a heresia das Pastorais não pode ser o gnosticismo desenvolvido do segundo século ou o marcionismo. A

citação de Policarpo, de I Timóteo, obstaría a polémica anti-Marciano como sendo um propósito deste autor. O gnosticismo do segundo século simplesmente não está presente nestas cartas. Os falsos ensinamentos têm uma natureza judaica muito decidida, e, no máximo, seria um judaísmo gnosticizado, em oposição ao trabalho dos missionários cristãos entre os gentios. Reconhece-se que a heresia não pode ser muito diferente da de Colossenses, embora a ênfase, nas Pastorais, pareça ser mais estritamente judaica. Há brechas causadas por argumento interminável da lei (Tito 3:9; cf. I Tim. 6:4; II Tim. 2:14-23) e genealogias (I Tim. 1:4). Os ensinamentos incluíam domínios, proibição de certos alimentos e do casamento (I Tim. 4:1-3) e a crença de que a ressurreição já era passada (II Tim. 2:18). Isto tudo tem paralelos no judaísmo pré-cristão. A base gnóstica para a negação da ressurreição não é encontrada aqui; a interpretação de II Tim. 2:18 é mais provavelmente uma observação da fórmula batismal paulina (Rom. 6:4; Col. 2:12; 3:1-4). A estrutura gnóstica de uma cristologia docética não está presente em nenhuma parte nas Pastorais. Mais e mais, à medida que são feitas novas descobertas de documentos escritos por volta da época do início da era cristã, está sendo reconhecido que as raízes da heresia gnóstica remontam ao século pré-cristão. O gnosticismo é uma amalgamação de muitas crenças, incluindo idéias do judaísmo. O primeiro século foi uma época de solidificação daquilo que se tornou uma doutrina definida pelo fim do primeiro século e metade do segundo. As Pastorais refletem ensinamentos judaicos que até certo ponto se tornaram helenizados. Que os ensinamentos estavam em oposição à missão aos gentios está prontamente óbvio através das Pastorais; que elas são mais que judaísmo helenizado não pode ser sustentado. A heresia mostrada nestas cartas é quase aquela com que Paulo se confrontava sempre que entrava em contato com oposição liberada por judeus helenizados da diáspora.

Conclusão — Foi mostrado que a autoria paulina não deve ser rejeitada por causa de problemas externos ou internos. Os argumentos para refutar a autenticidade estão longe de serem conclusivos. São suficientemente atrativos para assegurar que muitos eruditos críticos continuarão a propô-los de uma forma ou outra. Mesmo a conclusão, feita por alguns, de que as Pastorais contêm porções de materiais paulinos autênticos, assimilados e expandidos por um **paulinista** do final do primeiro século ou princípio do segundo (i.é., II Tim. 1:16-18; 3:10,11; 4:1,2, 5-22; Tito 3:12-15) não pode ser substantiada. É interessante observar que, sempre que são encontrados materiais favoráveis à autoria paulina, estas passagens são ditas serem fragmentos de outros documentos conhecidos ou perdidos; que os outros materiais são da mão de um compilador! Mas há coisa demais que um **paulinista** deixa fora, que seria de muita ajuda durante a época das perseguições e disputa sobre doutrina, e ele certamente teria tido o cuidado de mencionar a viagem à Espanha depois da saída da prisão. Contudo, o maior argumento contra a autoria de um **paulinista** é o cuidado que a igreja primitiva teve em selecionar seus documentos. Ela estava preocupada com a verdade histórica, e estas cartas afirmam que elas foram escritas por Paulo. A história da igreja, nos primeiros séculos, mostra a natureza exigente da igreja para com a verdade. Escrever em nome de outro é algo que a igreja não poderia e não iria tolerar. O oficial da igreja romana que escreveu "Os Atos de Paulo" no nome de Paulo não somente foi removido do ofício, mas também excluído da igreja! Tal era a importância que a igreja dava à veracidade acerca do testemunho apostólico, segundo Tertuliano.

É afirmado neste livro que o estudante do Novo Testamento não deve ter nenhuma hesitação em crer no versículo introdutório de cada uma destas três cartas que têm o nome "Paulo" como o autor. Paulo escreveu estas cartas, e elas podem ser usadas com confiança, como sustentando a verdade.

ÉPOCA E LOCAL

Os movimentos de Paulo e de seus amigos, após a saída do encarceramento romano de Atos 28, são difíceis de se precisar. O melhor é usar a informação disponível e tentar reconstruir o

itinerário mais simples. As palavras de Clemente de Roma, em 95 d.C, devem ser tomadas seriamente acerca de Paulo ter trabalhado na Espanha. Isto foi escrito cedo demais, após a morte de Paulo (dentro de trinta anos), para ter sido informação falsa e a igreja não contestá-la. Seja quanto tempo for que Paulo tenha trabalhado na Espanha, crê-se que não se trata de um trabalho permanente. A exigüidade da informação dada por Clemente é entendida pelo contexto da carta que ele escreveu; ele estava escrevendo acerca das mortes de Paulo e Pedro em Roma, não acerca de seus ministérios como tais.

A informação contida nas Pastorais é esboçada e as tentativas de se fazer um itinerário preciso são fadadas ao fracasso. O que se sabe das Pastorais pode ser declarado: Paulo esteve em Creta, Éfeso, Trôade, Macedônia, Mileto, Corinto e Roma. O tempo envolvido seria de 60-61 d.C. até uma data desconhecida, após o incêndio de Roma, em 19 de julho de 64 d.C. Se Paulo foi à Espanha e não retornou em seus passos, a simples viagem seguinte poderia ser traçada geograficamente para se conformar ao material contido nas Pastorais. De Roma até a Espanha seria a primeira etapa. De lá, Paulo teria ido a Creta, onde trabalhou por um período de tempo indeterminado. Deixando Tito (Tito 1:5), Paulo foi para Éfeso. É possível que durante esse tempo ele tenha feito uma visita às igrejas no vale do Lico (Fm. 22). Deixando Timóteo em Éfeso (I Tim. 1:3), Paulo foi à Macedônia (provavelmente a Filipos). Enquanto esteve lá, escreveu I Timóteo e talvez Tito, embora seja mais provável que as tenha escrito de Corinto. Ele então teria ido a Trôade, deixando uma capa e alguns livros na casa de Carpo (II Tim. 4:13), para ir a Éfeso e Mileto, onde Trófimo adoeceu e ficou para trás (II Tim. 4:20), e depois para Corinto. Pensa-se que Paulo pode ter escrito a Tito durante essa época, pois planejava ir a Nicópolis para o inverno (Tito 3:12), mas não é certo se o fez. Quando ele deixou Corinto, Erasto ficou para trás (II Tim. 4:20).

Em algum lugar Paulo foi preso, depois que a perseguição aos cristãos, conduzida por Nero, começou. Nero, para transferir a atenção de sua própria culpa no incêndio de Roma, culpou os cristãos. A perseguição, que imediatamente se iniciou, foi intensa, e Paulo foi arrastado nela. A prisão pode ter acontecido em Éfeso, explicando, desta forma, a origem da tradição acerca das ruínas de uma torre lá chamada "Prisão de Paulo". A prisão poderia ter ocorrido em Corinto. Ambas estas cidades eram bem zelosas em sua lealdade para com o culto ao imperador, cada uma tendo um templo e sacerdotes para promover a veneração ao imperador. Depois de sua prisão, Paulo teria apelado para Roma, com base no fato de ser um cidadão romano, e teria asseverado seu direito de ser ouvido em Roma. Chegando a Roma, Paulo tinha já tido sua primeira audiência perante o tribunal (II Tim. 4:11,16,21) e esperava ser condenado na segunda (II Tim. 4:6). Durante esse intervalo Paulo escreveu II Timóteo. O inverno mencionado em Tito 3:12 possivelmente seria o inverno de II Timóteo 4:21. Se assim for, é improvável que Paulo tenha ido a Nicópolis, como planejava. Se não é o mesmo inverno, a razão para enviar Tito à Dalmácia (II Tim. 4:10) estaria esclarecida. Uma tradição antiga afirma que Paulo morreu no ano do incêndio de Roma. Isto poderia significar, e provavelmente significa que ocorreu dentro do espaço de um ano. A tradição também afirma que Paulo foi decapitado fora de Roma, na Via Óstia, em 29 de junho. Isto mais provavelmente teria ocorrido no ano de 65 d.C.

PRIMEIRA EPÍSTOLA DO APÓSTOLO PAULO A TIMÓTEO

OCASIÃO E PROPÓSITO

Paulo havia deixado Timóteo em Éfeso (1:3), para cuidar do crescimento organizacional da igreja e refutar os falsos mestres. De Atos 20:17,28 fica-se sabendo que a igreja tinha já "anciãos", também chamados "supervisores" ou "bispos"; assim, a instituição da organização não seria algo novo nem a Timóteo nem à igreja. I Timóteo 3:13-15 indica que Paulo esperava retornar logo, mas, para o caso de demorar, ele escreveu esta carta não somente para dar instruções escritas acerca de como se proceder com a administração da igreja e como refutar-se os falsos ensinos. Ele também escreveu para encorajar Timóteo e desafiá-lo a tomar o controle firme em defesa da sã doutrina.

ESTRUTURA E CONTEÚDO

Esta Primeira Epístola a Timóteo pode facilmente ser dividida em três partes: 1) A necessidade de promover a sã doutrina, à luz do erro e da heresia (1:3-20); 2) a maneira ordenada para a adoração pública, através da organização (2:1-3:16); 3) o exemplo do ministro perante toda a igreja (4:1-6:19). Após a saudação (1:1,2), Timóteo é encorajado por Paulo a lembrar-se dos distintivos da sã doutrina e a reconhecer e combater idéias errôneas (1:3-11), mostrando suas próprias experiências com o evangelho (1:12-17) e a responsabilidade que foi deixada para Timóteo cumprir (1:18-20). Paulo então escreve acerca da importância da adoração pública através da oração (2:1-7), do comportamento correto durante o culto (2:8-15) e da direção de um líder qualificado moral e espiritualmente (3:1-13). A seção é concluída com a razão para Paulo escrever esta carta (3:14-16). A vida cristã real deve ser demonstrada pelo ministro, em face da heresia (4:1-5), através de instruções corretas à igreja (4:6-16). Os deveres do ministro, ao trabalhar com vários grupos sociais, são esboçados (5:1-6:2). Várias exortações (6:3-19) são seguidas de um apelo final pela sã doutrina (6:20-21), e uma bênção (6:21).

I EPÍSTOLA DE PAULO A TIMÓTEO ESBOÇO

DATA: A.D. 64-65

LUGAR: Macedônia

SAUDAÇÃO: (1:1,2)

DOCTRINA FALSA E DOCTRINA VERDADEIRA (1:3-20)

I — A Necessidade em Corrigir Doutrina Falsa (1:3-11)

II — A Experiência e Doutrina de Paulo (1:12-17)

III — O Dever Imposto a Timóteo (1:18-20)

ORDEM NO CULTO PÚBLICO (2:1-15)

I — A Importância da Oração Pública (2:1-7)

II — O Proceder Conveniente no Culto Público (2:8-15)

OS SERVOS DA IGREJA (3:1-16)

I — Bispos (3:1-7)

II — Diáconos (3:8-13)

III — O Propósito em Escrever (3:14-16)

ENSINO FALSO E COMO COMBATÊ-LO (4:1-16)

I — Aceticismo Falso (4:1-5)

- II — Comportamento Cristão e Ensino Verdadeiro (4:6-16)
- OS DEVERES DO MINISTRO PARA COM VÁRIAS CLASSES DENTRO DA IGREJA (5:1-25)
 - I — Diferença de Idade e de Sexo (5:1,2)
 - II — Viúvas (5:3-16)
 - III — Presbíteros (5:17-25)
- INSTRUÇÕES VÁRIAS (6:1-21)
 - I — Aos Escravos e Senhores (6:1,2)
 - II — Sobre Ensinos Falsos (6:3-10)
 - III — Sobre Comportamento Verdadeiramente Cristão (6:11-16)
 - IV — Aos Ricos (6:17-19)
 - V — Conselho Final (6:20-21) BÊNÇÃO (6:21)

SEGUNDA EPÍSTOLA DO APÓSTOLO PAULO A TIMÓTEO

OCASIÃO E PROPÓSITO

Na primeira Carta a Timóteo, Paulo expressou um temor de que pudesse ser retardado ao retornar a Éfeso. Agora ele é um prisioneiro em Roma. Ele já havia estado perante o tribunal uma vez, e a maioria de seus amigos o havia deixado (1:15-17; 4; 10,11,16). Paulo previa o pior (4:6,18). Nessa hora negra, ele anseia por ver Timóteo (4:9) e tê-lo consigo (4:11). Paulo escreve para fazê-lo saber qual é a situação e para pedir-lhe que vá a Roma. Temeroso de que Timóteo não chegue a Tempo, Paulo se concentra na tarefa que está deixando para Timóteo executar. Ele também aproveita a ocasião para advertir contra falsos ensinos. Pode ser que Tíquico leve a carta a Éfeso (4:12). Essa carta mostra a ansiedade de Paulo, mas também mostra coragem numa circunstância difícil. É um documento muito comovente, pois Paulo é visto enfrentando a morte, lembrando seu ministério passado, e com terna preocupação com seu filho na fé para que seja forte na obra para a qual Deus o chamou.

ESTRUTURA E CONTEÚDO

É mais difícil dividir II Timóteo que I Timóteo. Esta é uma carta verdadeira, e Paulo não dá um tratamento sistemático a seus pensamentos. A escrita é num estado de espírito natural de amigo para amigo, e Paulo se movimenta para frente e para trás, entre as idéias. Após a saudação (1:1,2) e ação de graças (1:3-5), há um desafio à vida corajosa, como um ministro chamado por Deus (1:6,7), que tem Jesus (1:8-10) e o próprio Paulo como exemplos de fidelidade (1:11-14). Paulo então dá notícia acerca de alguns companheiros (1:15-18). Segue-se a exortação à paciência no sofrimento (2:1-13) e pela conduta pessoal (2:14-26). Paulo exorta Timóteo a preparar-se para a crise vindoura (3:1-17) e à firmeza na pregação e cumprimento de seu ministério (4:1-5). Paulo calmamente escreve acerca de suas expectativas (4:6-8) e depois dá a Timóteo algumas instruções pessoais (4:9-18). A carta conclui com saudações e uma bênção (4:19-22).

II EPÍSTOLA DE PAULO A TIMÓTEO

ESBOÇO

Data: A.D. 64-66

LUGAR: Roma

SAUDAÇÃO (1:1,2)

APELO E DESAFIO (1:3-18)

I — Lembrar-se da Herança Espiritual (1:3-5)

II — Colocar em Prática os Dons Espirituais (1:6,7)

III — Considerar o Exemplo de Cristo (1:8-10)

IV — Considerar o Exemplo de Paulo (1:11-13)

V — Guardar o Bom Depósito (1:14)

VI — Considerar a Fidelidade e Infidelidade dos Amigos (1:15-18)

OS ESTÍMULOS PARA CORAGEM EM FACE DO SOFRIMENTO (2:1-13)

I — Exortação Para Se Fortificar na Graça de Cristo (2:1)

II — O Dever de Treinar Mestres (2:2)

III — Compartilhar em Sofrimentos com Paulo (2:3-7)

1. Como Soldado — Resignação (2:4)

2. Como Atleta — Disciplina (2:5)

3. Como Lavrador — Perseverança (2:6,7)

IV — Guardar em Mente a Relação com Jesus Cristo (2:8-13)

1. A Vitória de Jesus (2:8)

2. O Sofrimento de Paulo no Seu Ministério (2:9,10)

3. Os Resultados de Fidelidade e de Infidelidade (2:11-13)

EXORTAÇÃO A LEALDADE À PALAVRA DE DEUS (2:14-4:8)

I — O Dever do Ministro (2:14-26)

1. Evitar Métodos Errados (2:14-18)

2. Construir em Cima do Firme Fundamento de Deus (2:19)

3. Servir a Deus na Sua Casa com Devoção, Disciplina e Persuasão (2:20-26)

II — Os Males e Perigos em Redor do Ministro (3:1-9)

1. Males dos Últimos Dias (3:1-5)

2. Perigos dos Dias Presentes (3:6-9)

III — A Necessidade de Ficar Firme e Declarar a Palavra (3:10-4:8)

1. Cada Crente, como Timóteo e Paulo, Sofrerá (3:10-12)

2. Incrédulos Tornar-se-ão Cada Vez Piores (3:13)

3. Ficar nas Instruções das Escrituras (3:14-17)

4. A Incumbência Solene a Timóteo (4:1-8)

INSTRUÇÕES PESSOAIS (4:9-18)

I — Paulo Pede a Presença de Timóteo (4:9-13)

II — Uma Advertência Particular (4:14,15)

III — A Primeira Defesa Diante do Tribunal Romano (4:16-18)

SAUDAÇÕES (4:19-21) BÊNÇÃO (4:22)

EPÍSTOLA DO APÓSTOLO PAULO A TITO

O propósito imediato da carta é pedir a Tito para encontrar-se com Paulo em Nicópolis (3:12). Um propósito secundário é encorajar Tito a cumprir a tarefa que Paulo deixou para ele realizar na ilha de Creta (1:5,6). A carta provavelmente foi levada por Zenas e Apolo(3:13), para quem Tito é instruído a fazer provisão e ajudá-los a se estabelecerem em seu ministério. Com estes propósitos básicos, Paulo usa a ocasião para escrever acerca de questões concernentes à igreja: a escolha de líderes, a identificação de falsos ensinamentos e como proceder com eles, e a necessidade de doutrinação da igreja com sãos ensinamentos.

ESTRUTURA E CONTEÚDO

Esta carta também se divide facilmente em três partes. A primeira tem a ver com a designação dos líderes da igreja (1:5-16); a segunda com como aconselhar e trabalhar com diversos grupos sociais (2:1-15); e a terceira é composta de exortações gerais (3:1-11). Após a saudação (1:1-4), Paulo expressa a razão por que ele deixara Tito em Creta (1:5,6) e como Tito deveria proceder na escolha de pessoas para a liderança na igreja (1:7-9). Tito é advertido acerca dos falsos mestres e da necessidade de refutá-los (1:10-16). A norma para a conduta cristã normal é observada para diferentes grupos de pessoas (2:1-10), e enfocam-se as obrigações e privilégios de um cristão numa sociedade (2:11-15). Exortações acerca de males especiais na comunidade (3:1-3) são acompanhadas pela base para um ministro realizar o que é bom (3:4-8). Após algumas admoestações finais acerca dos falsos ensinamentos (3:9-11), são dadas instruções pessoais (3:12-14). A carta encerra com saudações finais e uma bênção (3:15).

BIBLIOGRAFIA

Barrett, C. K., **The Pastoral Epistles**, 1963.

Dibelius, Martin and Hans Conzelmann, **The Pastoral Epistles**, 1972.

Easton, Burton Scott, **The Pastoral Epistles**, 1947.

Ellis, E. Earle, **Paul and His Recent Interpreters**, 1961.

Guthrie, Donald, **The Pastoral Epistles in The Tyndale New Testament Commentary**, 1957.

Hanson, Anthony T., **The Pastoral Letters**, 1966.

Harrison, P. N., **The Problem of the Pastoral Epistles**, 1921.

Hinson, E. Glenn, **The Pastoral Epistles in The Broadman Bible Commentary**, 1971.

Jeremias, Joachim, **Die Briefe an Timotheus und Titus in Das Neue Testament Deutsch**, 1947.

Kelly, J. N. D., **A Commentary on the Pastoral Epistles in Black's New Testament Commentary**, 1963.

Lock, Walter, **A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles in The International Critical Commentary**, 1924.

Scott, E. F., **The Pastoral Epistles in The Moffatt New Testament Commentary**, 1936.

Spicq, C., **Les Epîtres Pastorales**, 1947.

Simpson, E. K., **The Pastoral Epistles**, 1954.

16

EPÍSTOLA AOS HEBREUS

INTRODUÇÃO

A Epístola aos Hebreus não é igual a nenhum outro livro do Novo Testamento. Ela começa como um tratado, continua como um sermão e conclui como uma carta (A.T. Robertson, **Word Pictures in The New Testament — Estudos de Palavras no Novo Testamento** — V, p. 328). Ela conclui como uma carta, mas não começa como tal, pois não tem a saudação costumeira e não dá nem o nome do escritor nem o nome da comunidade à qual foi enviada. Contudo, por toda parte, o livro está claramente escrito para um grupo particular de leitores. Está escrito no melhor grego literário encontrado no Novo Testamento. O vocabulário é copioso e o estilo mostra traços de esforço e cuidado. A linguagem, ordem, ritmo, sintaxe, todos contribuem para o efeito total. O autor jamais é impetuoso; ele não é levado a se desviar por seus pensamentos. A beleza da carta pode mais facilmente ser apreciada que os detalhes do argumento, que demandam uma familiaridade não somente com o Velho Testamento, mas também certos tipos de interpretação do Velho Testamento vigentes no primeiro século.

E, contudo, o leitor moderno sente que o autor de Hebreus o está-se dirigindo aos problemas com que o cristão se confronta hoje. Os primeiros leitores foram confrontados com fatos angustiantes. Como novos cristãos, eles estavam sendo perseguidos por seus compatriotas, e as consolações do ritual religioso de seus pais estavam-lhes sendo negadas, ao ponto de serem completamente destruídas. Nuvens de guerra estavam em volta de Jerusalém, e qualquer pessoa dotada de percepção poderia ver que a Cidade Santa e o Templo logo iriam desaparecer. À medida que a brecha entre os cristãos judeus e os judeus não-cristãos se alargava, a compreensão judaico-cristã do vulto veterotestamentário e do Cristo teve que sofrer algumas alterações sérias. Toda a vida do crente judeu estava sendo afetada.

O leitor moderno também vive numa época de sublevação social, religiosa e cultural. As dificuldades pressionam de todos os lados, à medida que o cristão encara problemas desconcertantes, de proporções gigantescas. Onde está o Cristo em tudo isto? Este livro fala ao cristão de hoje, bem como ao cristão daqueles dias, urgindo-o a encontrar a solução para o problema básico, numa visão mais plena da pessoa e da obra de Jesus, o Cristo. O escritor diz que a religião, ou a verdadeira adoração, não é presa a coisas externas; ela é derivada de uma fé na supremacia de Cristo em todas as coisas: a palavra perfeita de Deus ao homem e o representante perfeito do homem perante Deus. Este livro lembra ao crente que não é parte de sua chamada ser complacente, procurar uma facilitação das dificuldades, voltando às antigas formas de vida, ou mesmo ser desencorajado pela natureza complexa dos assuntos mundiais, conforme eles o afetam pessoalmente. O crente deve pôr-se, em primeiro lugar, continuamente no propósito de Deus, ao longo do caminho já marcado por Jesus Cristo, o autor e aperfeiçoador da fé do crente (12:2).

Há alguns problemas críticos em Hebreus, contudo, para os quais não há soluções fáceis. Faltando uma saudação, dois problemas estão imediatamente evidentes: Quem escreveu este livro e a quem foi dirigido? Problemas concomitantes são os do propósito, ocasião, data e local. Há muita discussão sobre cada um desses pontos pelos eruditos bíblicos modernos, com muito pouco acordo sobre qualquer um. Mas, para que este livro possa falar à nossa própria situação, é necessário determinar-se algo do cenário original em que a epístola foi produzida e o que ela significou para seus primeiros leitores.

AUTORIA

A Epístola aos Hebreus é anônima da mesma maneira como o são os Evangelhos e Atos: o autor não se identifica pelo nome. Assim como acontece nos outros livros do Novo Testamento, o título não é parte do livro em si. Este título, "Aos Hebreus", foi adotado para distinguir este livro de outros na coleção de escritos da igreja primitiva. Para se identificar o autor, as duas áreas de investigação crítica são usadas: a evidência da igreja primitiva e a evidência que se pode captar da própria carta.

EVIDÊNCIA EXTERNA

O problema da autoria é imediatamente trazido a lume quando o testemunho dos escritores patrísticos é examinado. No chamado Texto Ocidental do Novo Testamento, a Epístola aos Hebreus não é encontrada até a metade do quarto século. Houve resistência à sua aceitação, pela igreja ocidental (as igrejas localizadas na parte ocidental do Império Romano), até a última parte do quarto século. As duas listas do segundo século, que apresentam a igreja ocidental, o Cânon de Marcião e o Fragmento Muratoriano não contêm Hebreus. A ausência, na lista de Marcião, pode ser explicada com base na doutrina gnóstica; a ausência na lista muratoriana não é facilmente explicada. Esta lista mostra o que a igreja em Roma, que representava a igreja ocidental, aceitava como autorizado; em nenhuma parte Hebreus é mencionada. Contudo, ela era conhecida e altamente considerada por Clemente de Roma (**I Clemente** 36:1-5) e Hermas (**O Pastor de Hermas**, Visão ii. 3.2), ambos contemporâneos da última década do primeiro século. Contudo, nenhum dos dois deu um nome ao autor nem um título ao livro. Quando a carta foi finalmente incluída na lista das cartas de Paulo, no quarto século, foi colocada em último lugar, para mostrar a dúvida acerca de sua autoria como paulina. Hipólito de Roma, Irineu e Tertuliano, todos da igreja ocidental, não aceitaram a carta como sendo de Paulo. Embora conhecessem e fizessem uso da epístola, eles rejeitaram a autoria paulina. Tertuliano, para justificar seu uso desta carta não-paulina, disse que Barnabé foi o autor.

Nas igrejas da parte oriental do Império Romano, Clemente de Alexandria escreveu que seu predecessor, Panteno, disse que Paulo escreveu anonimamente aos hebreus. O próprio Clemente disse que Paulo escreveu esta carta em hebraico e Lucas a traduziu para o grego. A igreja em Alexandria aceitou a autoria paulina e colocou esta carta entre as cartas de Paulo. O mais antigo manuscrito grego existente das cartas de Paulo, p⁴⁶ traz Hebreus entre Romanos e I Coríntios. Dois outros manuscritos gregos muito importantes, baseados no texto alexandrino, o Vaticanus e o Sinaiticus (ambos do quarto século), colocam Hebreus após as cartas às igrejas (após II Tessalonicenses) e antes das cartas a indivíduos (antes das Pastorais). Orígenes, sucessor de Clemente em Alexandria, disse que os pensamentos são de Paulo, mas a obra em si é de alguma outra pessoa. No sentido mais estrito, ele escreveu, Paulo não foi o autor; contudo, num sentido verdadeiro, ela pode ser considerada como paulina, porque incorpora o pensamento do apóstolo. Orígenes ainda indica que alguns dos escritores patrísticos mais antigos diziam que Lucas ou Clemente de Roma foi o autor. Embora aceitasse a carta como canônica, Orígenes mesmo não aceitou a autoria paulina no sentido mais estrito e dizia que somente Deus sabe com certeza quem escreveu a carta. Eusébio de Cesaréia (H.E. vi. 20.3) afirma que, mesmo em seus dias (c.325), ainda havia alguns entre os romanos que não aceitavam a autoria paulina, embora ele mesmo incluísse Hebreus na lista de cartas aceitas como sendo de Paulo.

Só ao tempo de Jerônimo e Agostinho é que a igreja ocidental passou a aceitar a carta como sendo de Paulo. Esta aceitação, contudo, foi mais por acomodação que por acordo. Ambas as igrejas, a ocidental e a oriental, reconheciam o valor da carta e ambas estavam conscientes dos problemas da

autoria. A igreja ocidental primitiva não quis aceitar a carta como sendo de Paulo; a igreja oriental, cônica do problema, disse que a carta fora escrita originalmente por Paulo em hebraico e depois traduzida para o grego. Alguns, na igreja oriental, atribuíram a carta a companheiros de Paulo. Numa tentativa de dar à carta suficiente autoridade apostólica para ser incluída no cânon, a igreja ocidental finalmente concordou em colocá-la no final do **corpus** paulino. Jerônimo escreveu que "não importa de quem é, uma vez que ela é a obra de um eclesiástico e honrada diariamente ao ser lida nas igrejas" (citado em F.F. Bruce, **The Epistle to the Hebrews — (A Epístola aos Hebreus)** — p. xxxviii).

Depois de Agostinho, a carta foi aceita como canônica, com dúvidas acerca da autoria, sendo observada de tempos em tempos. Só à época da Reforma é que o problema da autoria foi outra vez estudado aberta e detalhadamente. Erasmo recusou-se a aceitar Paulo como o autor, mas não questionou a autoria da carta. Sem hesitação, Lutero negou a autoria paulina e disse que foi mais provavelmente escrita por Apolo. João Calvino rejeitou Paulo como autor e sugeriu ou Lucas ou Clemente de Roma. Desde a época da Reforma, muitas proposições foram formuladas, mas não há nenhum consenso entre os estudiosos. O sentimento geral é que Orígenes estava certo, ao dizer que só Deus sabe com certeza quem escreveu esta brilhante carta.

EVIDÊNCIA INTERNA

O texto da epístola em si produz muito pouca evidência, com o autor não se identificando pelo nome. Contudo, não existe a mínima indicação de que ele era desconhecido dos leitores nem que desejasse ocultar sua identidade; ele estava bem familiarizado com aqueles a quem escreveu (6:9,10; 10:34; 13:7,19). Ele escreve de Timóteo como um amigo tanto dele quanto de seus leitores (13:23). Contudo, ele se coloca entre aqueles que receberam o evangelho de outros, que haviam sido testemunhas oculares do ministério de Jesus (2:3). Esta é a evidência direta da carta.

Esta ligeira evidência interna apóia a relutância da igreja ocidental primitiva em aceitar a carta como paulina. É extremamente duvidoso que Paulo pudesse ter falado de si mesmo como tendo sido firmado no evangelho por aqueles que haviam ouvido o Senhor (2:3). Os fatos da vida terrena de Jesus realmente chegaram a Paulo provenientes daqueles que foram testemunhas oculares; mas ele insistiu que seu próprio evangelho veio diretamente de Cristo (Gál. 1:12). A anonimidade simplesmente não se conforma à maneira em que Paulo escrevia cartas; ele sempre se identificou pelo nome. Nesta carta, em nenhum lugar o escritor lança a afirmação da autoridade apostólica, para amparar sua própria autoridade. Na realidade, este escritor se coloca fora do grupo apostólico.

A maneira pela qual o argumento da carta é desenvolvido é outro ponto contra a autoria paulina. O estilo é completamente diferente do de Paulo. A diferença no estilo não pode ser explicada adequadamente pelas diferenças no assunto ou pelos primeiros leitores. Ela aprofunda-se mais que isso. Orígenes observou isto há muito tempo atrás, como o fizeram seus predecessores. Esta carta é do melhor grego encontrado no Novo Testamento. Seria estranho Paulo ter escrito aos gentios (de fala e pensamento grego) num estilo grego inferior, e depois escrever aos judeus num alto estilo literário de grego! Orígenes escreveu que falta a Hebreus a rudeza de expressão de Paulo:

Todo aquele que entende como julgar linguagem reconhece que o caráter da escrita da Epístola aos Hebreus não tem a rudeza do idioma do apóstolo, que reconhecia que era inculto no discurso, ou seja, na expressão; mas a epístola é mais idiomáticamente grega na composição do discurso (Eusébio, H.E. — vi..25.11,12)

Uma das diferenças mais notáveis entre esta carta e Paulo encontra-se na questão da interpretação bíblica e colocação dessa interpretação em formas de pensamento. Paulo foi treinado na escola rabínica de Jerusalém como um aluno de Gamaliel. Esta escola era muito literal em sua

interpretação do Velho Testamento, e suas formas de pensamento eram concretas, conforme contrárias à abstração. O escritor desta carta parece ter sido treinado numa escola de pensamento completamente diferente. As formas de pensamento são muito mais especulativas e abstratas. Parece haver uma relação muito estreita com o padrão de Filo. Filo, um contemporâneo de Jesus, era o proeminente erudito da escola judaica em Alexandria. Ele alegorizou completamente o Velho Testamento (Septuaginta), numa tentativa de reconciliar as escrituras judaicas com a filosofia grega. Ele foi absorvido na filosofia platônica do domínio da **idéia**; a diferença entre o **real** e sua **sombra**: tese e antítese. É geralmente reconhecido que o autor de Hebreus teve um treinamento neste tipo de aproximação ao Velho Testamento. Há uma tendência à alegoria, embora não tão completa como nas obras de Filo. O uso da tipologia (por exemplo: Melquisedeque) é típico da escola alexandrina. Da mesma forma é a significação dos nomes pessoais, e o escritor fala, em toda parte, acerca de sombra e realidade. Há também o uso reverente da Septuaginta, que era tão importante à interpretação de Filo. Contudo, o escritor de Hebreus não é completamente dado à interpretação filônica. Este autor é muito mais bíblico que filosófico, mais conservador que Filo. As afinidades com a escola de pensamento alexandrina são numerosas, e o efeito geral é de um escritor treinado neste tipo de **pensamento**, mas trazido sob a compreensão cristã do Velho Testamento, na qual a tipologia e a alegoria eram usadas muito frugalmente.

Teologicamente, há diferenças a serem encontradas entre esta epístola e as cartas reconhecidas de Paulo. Nada há em Paulo acerca do sumo sacerdócio de Jesus, e este é o tema central de Hebreus. Os diferentes pontos de vista acerca da lei também devem ser observados: este escritor olha para a lei em seus aspectos rituais, ao passo que Paulo a vê em seu uso ético, por mostrar o que o pecado é. Ambos, todavia, ressaltam seu caráter elementar (Gál. 4:13; Heb. 7:19), e que Cristo é o fim da lei (Rom. 10:4; Heb. 10:4-7). Paulo fala da obra redentora da morte de Cristo, ao passo que a ênfase em Hebreus é sobre a obra de santificação (purificação e aperfeiçoamento) no crente. Num livro do tamanho do tamanho de Hebreus, as referências a Jesus Cristo não se encaixam no padrão normal de Paulo. O termo favorito de Paulo, "Jesus Cristo", está completamente omitido, e a frequência de outros termos de Jesus é proporcionalmente menor. Alguns dos termos usados em Hebreus para Jesus (Sumo Sacerdote, Autor e Consumador da Fé, Precursor, Autor da Salvação, etc.) estão inteiramente ausentes nos escritos de Paulo. Além destes itens, há mais acerca da vida terrena de Cristo em Hebreus do que em todas as cartas de Paulo como um todo.

Ainda se observa que o uso do Velho Testamento não é como o uso normal de Paulo. A Septuaginta é regularmente citada na Epístola aos Hebreus, ao passo que em Paulo o Velho Testamento hebraico é normalmente citado. A fórmula introdutória às citações não é tão definida nesta carta como nas de Paulo. Também há uma definida falta de exigência ética do tipo que é tão característico de Paulo; a ética prática sempre forma uma grande parte da correspondência paulina normal, e ela está notadamente ausente nesta extensa carta. Em nenhum lugar, nesta carta, a personalidade do escritor é vista como sendo a de Paulo, revelada nas cartas aceitas como sendo suas.

Contudo, a grande maioria destas diferenças não é uma questão de contradição, mas, antes, de ênfase. Nenhuma das idéias, ou termos, não poderia ter sido usada por Paulo. E com todas estas diferenças, permanece o problema da estreita relação entre esta carta e o pensamento paulino. Há ligações estreitas em demasia para se desconsiderar, despreocupadamente, a mão de Paulo, de algum modo, na composição desta carta. Algumas das semelhanças mais impressionantes encontram-se na cristologia acerca da glória preexistente de Cristo e como agente da criação (Heb. 1:2,3; 6:1 e I Cor. 8:6; II Cor. 4:4; Col. 1:15-17); sobre a obediência e humildade de Jesus (Heb. 2:14-17; 5:8 e Rom. 5:19; 8:3; Gál. 4:4; Fil. 2:7,8). sobre sua oferta de si mesmo (Heb. 9:28 e I Cor. 5:7; Ef. 5:2); sobre o novo concerto (Heb. 8:6; 9:15 e II Cor. 3:6-11); sobre o exemplo da fé de Abraão (Heb. 11:8-12, 17-

19 e Rom. 4:17-20; Gál. 3:6-9); sobre os dons e sua administração pelo Espírito Santo (Heb. 2:4 e I Cor. 12:4-11, 27-31); sobre o uso das mesmas passagens do Velho Testamento (Sal. 8 em Heb. 2:6-9 e I Cor. 15:27; Deut. 32:35 em Heb. 10:30 e Rom. 12:19; Hab. 2:4 em Heb. 10:38 e Rom. 1:17 e Gál. 3:11); sobre a mesma metáfora atlética (Heb. 12:1 e I Cor. 9:24-27). A epístola também se encerra no estilo normal paulino (13:18-25). Com estas semelhanças, deve ser concluído que, se Paulo não for o autor, há alguma ligação entre esta carta e Paulo. Estas semelhanças não podem ser postas de lado como saindo da mesma tradição. Tem de haver uma ligação muito estreita entre Paulo e esta carta.

CONCLUSÃO ACERCA DA AUTORIA PAULINA

Do testemunho da igreja primitiva e da evidência interna, deve ser considerado extremamente improvável que o próprio Paulo tenha sido o autor desta carta. Os escritores patrísticos, tanto na área ocidental quanto na oriental da igreja, estavam cômicos da dificuldade da autoria paulina. Ao mesmo tempo, muitos reconheceram a estreita afinidade com o pensamento paulino. Foi por esta razão que Panteno disse que Paulo saiu de seu estilo normal e escreveu esta carta anonimamente. A razão básica para esta conclusão foi que Paulo, sendo o apóstolo aos Gentios, não teria tido uma aceitação, por parte dos cristãos judeus, a quem aparentemente a carta foi primeiramente enviada. Clemente de Alexandria, numa tentativa de esclarecer o problema do estilo, disse que Paulo a escreveu em hebraico e Lucas a traduziu para um excelente grego. Até a época de Orígenes, o valor da carta foi evidente a todos, e várias soluções foram propostas, para dar a ela autoridade apostólica. Foi Orígenes que colocou os sentimentos dos escritores patrísticos em perspectiva. Seria bom dar a citação integral, conforme preservada pelo historiador do quarto século, Eusébio (H.E. vi. 25.11.14):

Todo aquele que entende como julgar a linguagem reconhece que o caráter da escrita da Epístola aos Hebreus não tem a rudeza do idioma do apóstolo, que reconhecia que era inculto no discurso, ou seja, na expressão; mas a epístola é mais idiomáticamente grega, na composição do discurso. Mas, por outro lado, qualquer que atenta para a leitura apostólica concordaria que os pensamentos da epístola são maravilhosos e de maneira nenhuma inferiores aos escritos do apóstolo. Se eu fosse expressar minha opinião, deveria dizer que os pensamentos são os pensamentos de um apóstolo, mas a linguagem e composição, a de alguém que se lembrou de memória, e, como o foi, fez anotações do que foi dito por seu senhor. Se, portanto, qualquer igreja sustenta que esta carta é de Paulo, que ela seja aprovada por isto também (como por sustentar a verdade inquestionável), pois não foi sem razão que os homens dos tempos idos a passaram como se fosse de Paulo, mas quem escreveu a epístola só Deus sabe certamente. A narrativa que chegou até nós é dupla: alguns dizem que Clemente, que se tornou bispo dos romanos, escreveu a epístola; outros que Lucas, que escreveu o Evangelho e Atos, a escreveu. Mas sobre isto nada mais direi.

Há pouca dúvida de que Paulo não foi o autor desta epístola. Isto não é negar a possibilidade, mas, antes, confirmar a improbabilidade da autoria paulina direta. A evidência cumulativa é mais convincente. Mas, se o próprio Paulo não escreveu esta carta, quem o fez então? Quem foi o brilhante escritor do primeiro século, se não foi Paulo? Poderia tal pessoa ter existido na igreja primitiva sem deixar alguma evidência de sua personalidade? É muito mais fácil dizer-se, com alguma certeza, quem não escreveu Hebreus do que dizer-se com certeza, quem escreveu. Não obstante, através dos séculos, muitos nomes foram sugeridos: Lucas, Clemente de Roma, Barnabé, Apolo, Silvano, Priscila, Áqüila, Filipe e Aristão. Destes dois últimos, tão pouco se sabe e há tão pouca informação para comparação que qualquer tentativa para se identificar o autor com um destes seria pura conjectura. Adolf Harnack propôs Priscila e Áqüila como co-autores, com Priscila sendo a força dominante. Isto, disse ele, explicaria o uso preponderante do pronome da primeira pessoa do plural "nós" como em contraposição ao singular "eu". Também a ausência da saudação introdutória

seria esclarecida como devida à relutância da igreja em aceitar qualquer ensino autorizado proveniente de uma mulher. Por mais romanticamente atrativa que esta teoria seja, o particípio singular masculino contido em Hebreus 11:32 decididamente obstará tal identificação.

Lucas — A mais antiga sugestão acerca da autoria de Lucas é a de Clemente de Alexandria (por volta de 180), que acreditava que Paulo escrevera em hebraico e Lucas traduzira o texto para o grego. Um pouco mais tarde Orígenes (por volta de 225) afirmou que Hebreus não era Uma tradução, mas alguns dos pais acreditavam que o próprio Lucas escreveu esta epístola. A principal evidência em favor disto são alguns paralelos estilísticos com Lucas-Atos. Além do mais, Lucas era um companheiro achegado de Paulo. Contudo, as afinidades literárias não são tão grandes como se esperaria, considerando-se as afinidades muito estreitas e copiosas entre o terceiro Evangelho e Atos, esse tipo de relação simplesmente não existe entre Hebreus e Lucas-Atos. Outro ponto contra a autoria de Lucas é que Lucas era um cristão gentio, ao passo que o autor de Hebreus foi um cristão judeu. Se, todavia, se pode estabelecer que Orígenes estava certo em que o autor escreveu de notas do que seu senhor disse, Lucas poderia ter sido o autor nesse sentido. Isto explicaria as posições de Clemente e Orígenes. Contra isto, contudo, está a completa ausência de evidência antes de 200 acerca da ligação de Lucas com esta carta. Simplesmente não há bastante evidência, tanto internamente como externamente, para se considerar a autoria de Lucas com um razoável grau de certeza.

Clemente de Roma — Mais uma vez Orígenes é o mais antigo escritor patrístico a sugerir que alguns acreditavam que Clemente de Roma foi o autor de Hebreus. É verdade que Clemente, ao escrever aos Coríntios (I Clemente), apresenta alguma familiaridade com esta epístola, e há algumas semelhanças superficiais, tanto na forma quanto no vocabulário. Contudo, há diferenças estilísticas demais para Clemente ter escrito Hebreus. O ponto mais prejudicial, além do mais, é a absoluta falta de criatividade teológica nas cartas de Clemente; ele apenas faz combinações e é imitativo. As semelhanças entre Clemente e Hebreus não vão além das semelhanças entre Clemente e as cartas de Paulo: a familiaridade de Clemente com um documento escrito.

Barnabé — Tertuliano (o primeiro dos escritores patrísticos latinos) foi o primeiro a atribuir Hebreus a Barnabé. Ele escreveu que "existe também um escrito 'Aos Hebreus' por Barnabé, um homem suficientemente autorizado por Deus" **On Modesty (Sobre a Modéstia, 20)**. A designação "filho da consolação" (At. 4:36) indica que ele pode ter tido as qualificações necessárias para escrever "esta palavra de exortação" (Heb. 13:22). Barnabé era um levita de Chipre, uma ilha estreitamente associada com Alexandria, no comércio, língua e cultura. Tornou-se um membro distinguido da igreja primitiva de Jerusalém e foi o mediador entre os cristãos judeus e Paulo (At. 9:26,27). Barnabé era um amigo achegado e companheiro de viagem de Paulo (At. 11-15), podendo ser responsável por alguma parte do tempero paulino de Hebreus. Sendo levita, Barnabé teria um bom conhecimento do sistema sacerdotal e sacrificial no qual Hebreus está baseado. Sendo de Chipre, ele estava bem treinado no grego e talvez familiarizado com a filosofia da Escola Alexandrina. Barnabé era um dos poucos aceitáveis às audiências tanto judaicas quanto gentias. Ele estava "à vontade" em ambas as línguas, hebraico e grego. Do que se conhece de Barnabé, ele poderia ter escrito esta epístola.

Todavia, há várias dificuldades com esta identificação. Existe um livro apócrifo neotestamentário, intitulado "A Carta de Barnabé". Durante o segundo, terceiro e quarto séculos (e mesmo até o sexto) este escrito circulou largamente e foi considerado, por muitos, como fazendo parte dos outros livros do cânon. É encontrado, juntamente com **O Pastor de Hermas**, anexado ao final do grande manuscrito uncial do quarto século, o **Sinaiticus**. Uma coisa está clara: se Barnabé escreveu um destes livros, ele não poderia ter escrito os outros. O conteúdo de cada um é demasia-

damente diferente para terem sido provenientes da mesma mão. Se Barnabé não escreveu "A Carta de Barnabé", nada mais há com que se fazer uma comparação literária. Além do mais, a relação de Barnabé 2:3 iria permitir. O surgimento da tradição paulina acerca de Hebreus não pode ser explicada se Barnabé escreveu Hebreus. Difícil de se explicar também é como tal nome, tão bem conhecido e todo-apostólico, como de Barnabé poderia ter-se completamente perdido por duzentos anos. Além disso, a sugestão de Tertuliano jamais foi aceita por qualquer um dos outros escritores patrísticos ou em Chipre, a pátria de Barnabé. Fora de Tertuliano, não existe nenhuma evidência para se ligar esta epístola a Barnabé.

Apolo — Uma das conjecturas mais atrativas (e com algum mérito), e que está ganhando um número crescente de adeptos, é que foi Apolo quem escreveu esta Epístola aos Hebreus. Martinho Lutero (por volta de 1525) foi o primeiro a fazer esta sugestão. A única base para a conjectura é a sucinta descrição de Apolo encontrada em Atos 18:24-28 (e talvez as palavras de Paulo em I Cor. 1:12; 3:4-6). Sendo de Alexandria, ele teria tido algum conhecimento da escola alexandrina de interpretação bíblica. Ele é descrito em Atos (18:24) como um "homem eloqüente e poderoso nas Escrituras". Ele também teve contatos pessoais com Paulo (I Cor. 16:12; Tito 3:13) e com companheiros de Paulo (At. 18:26), que poderiam explicar os elementos paulinos em Hebreus. Ele também foi um cristão da "segunda geração" (Heb. 2:3). Contudo, o que se pode dizer de Apolo também pode ser dito dos outros. Certamente Apolo não era o único varão brilhante na igreja do primeiro século. Além do mais, não existe nenhum material conhecido como da autoria de Apolo, com que fazer-se uma comparação literária. Além disto, Hebreus está de algum modo relacionada com Roma, quer tenha sido escrita daquela cidade ou a ela (Heb. 13:24), e não existe evidência de que Apolo fosse conhecido em Roma. O ponto principal contra Apolo como autor é a absoluta falta de testemunho patrístico para isto. Certamente, pelo menos a igreja e a Escola de Alexandria teria preservado algum tipo de tradição acerca de um filho distinguido. Ao contrário, os cristãos alexandrinos, desde os tempos mais antigos, atribuíam Hebreus a outras pessoas, nem mesmo fazendo menção de Apolo.

Silvano — Entre as mais modernas conjecturas acerca da autoria de Hebreus está Silvano. Esta sugestão apareceu pela primeira vez no início do século dezenove, mas teve poucos defensores até o tempo presente. Presume-se (e acertadamente) que o Silvano de I Pedro 5:12 é o Silas de Atos 15-18. A premissa básica é que o autor real de I Pedro é Silvano (amanuense com liberdade completa na composição). A esta premissa é acrescentado que as afinidades literárias entre I Pedro e Hebreus são tais que também Silvano poderia ser o autor de Hebreus. Além disso, Silvano (Silas) foi um companheiro judeu tanto de Paulo quanto de Pedro. Ele era conhecido da igreja em Roma, tendo estado lá com Pedro durante a escrita de I Pedro. Ele também foi companheiro de Paulo na chamada Segunda Viagem Missionária. Estava intimamente familiarizado com Timóteo (Heb. 13:23). Tendo vivido em Jerusalém e sendo judeu, ele estaria informado acerca do culto no templo. A linguagem e alto estilo literário de I Pedro o qualificaria para o estilo de Hebreus.

Contudo, há alguns obstáculos a serem superados antes que possa ser dada certeza a esta teoria. Ela constitui, antes de tudo, conjectura construída sobre conjectura. Em nenhuma parte é visto ou sugerido, no Novo Testamento ou na tradição da igreja, que Silas fosse outra coisa que não nativo de Jerusalém. A parte precisa apresentada na composição de I Pedro não é, em absoluto, totalmente determinada por algum grau de certeza. As diferenças entre as duas epístolas excede completamente, em peso, as semelhanças. Deve ser concluído, portanto, que, embora Silvano (bem como Apolo) pudesse ter escrito Hebreus, não há evidência suficiente para dar apoio a tal teoria de autoria. É extremamente improvável que a igreja primitiva não teria preservado algum tipo de tradição em relação à obra de Silvano.

Conclusão — B.F. Westcott, há muito tempo atrás, escreveu que qualquer tentativa de colocar um nome para o autor é devida à "má vontade de confessar francamente nossa ignorância sobre uma questão que excita nosso interesse" (**The Epistle to the Hebrews — A Epístola aos Hebreus** — p. xxix). Com a evidência que nós temos, no momento presente, devemos "confessar nossa ignorância". Talvez a conclusão de Orígenes seja ainda a melhor. A Epístola aos Hebreus é de tal forma que de algum modo está relacionada com Paulo. Se alguém deseja sustentar a autoria paulina para esta carta, que seja elogiado por isto. Mas, quando ao seu real escritor, só Deus sabe certamente. Para o mundo cristão, ele permanece sendo uma "voz" (João 1:23), e nada mais. Mas o cristão pode ser grato a Deus, pela obra desta "voz", que escreveu com tal graça, beleza e habilidade acerca do que Jesus Cristo era para ele: o caminho para Deus e o caminho para a realidade última.

DESTINAÇÃO

Juntamente com o problema da autoria, a Epístola aos Hebreus apresenta um problema quanto a seus primeiros leitores. A quem escreveu o autor? Assim como a falta de uma introdução impede a atribuição do nome do autor, igualmente a destinação não é apresentada. Se este livro é verdadeiramente uma carta, isto seria razão suficiente para se crer que o título não é original. Supõe-se que o título foi acrescentado, para se distinguir este livro de outros que foram aceitos, lidos e discutidos pelas igrejas primitivas. O título expressa, contudo, a crença dos escritores patrísticos de que o livro foi escrito àqueles que, por nascimento, eram judeus. Também não há evidência de que a carta tenha tido um título diferente. Embora Clemente de Roma e Hermas (também de Roma) não tenham citado a carta em seus escritos, o título é antigo. Panteno e Clemente de Alexandria conheciam este título na última metade do segundo século, e o manuscrito Papiro II, de Chester Beatly (P⁴⁶), do final do segundo século, tem o título *πρὸς Ἰουδαίους* "A Hebreus"). Tertuliano (por volta de 200) conheceu o título correspondente em latim, *Ad Hebraeos*. Foi sugerido que talvez o título tenha vindo a ser usado por analogia com os títulos da Epístola aos Romanos e a Epístola aos Gálatas. A falácia disto é imediatamente aparente quando se observa que os versículos introdutórios dessas duas cartas expressam uma igreja, ou igrejas, num contexto geográfico (Rom. 1:7; Gál. 1:2). A falta dos versículos introdutórios, nos manuscritos existentes, obstaría esta analogia. Além do mais, é improvável que uma carta fosse enviada com uma saudação contendo somente "Aos hebreus". É muito mais provável que o título tenha surgido da impressão recebida, ao se ler a carta, e sido uma tentativa de se determinar pelo conteúdo o caráter de seus primeiros leitores. Portanto, o título representa a impressão de que a carta foi originalmente escrita a um grupo de cristãos judeus, num lugar específico geograficamente.

Houve sugestões, feitas por alguns estudiosos modernos, de que a carta foi escrita a, e para, leitores gentios. Diz-se que a carta nada contém que exija uma destinação a judeus, que a distinção entre judeu e gentio não está evidente nesta carta. Devido ao fato de que o Velho Testamento era a Bíblia da igreja primitiva, argumenta-se que os cristãos gentios estariam tão familiarizados com a história da revelação de Deus como os judeus. Esta maneira de raciocínio interpreta o perigo de se "apartar do Deus vivo" (3:12) como uma volta ao paganismo. Contudo, não há nenhuma alusão, na carta, às crenças e práticas religiosas de uma sociedade pagã. A desobediência deliberada ao Deus vivo é apostasia prática e, de acordo com o escritor de Hebreus, é assim como a experiência dos israelitas sob a direção de Moisés, a qual causou o malogro de não entrarem na terra prometida (3:7-19). Além disso, os antecedentes judaicos são implícitos para a compreensão de 6:1-8. O sacerdócio arãoônico fora instituído por autoridade divina (segundo o Velho Testamento e o escritor de Hebreus), pelo que os conversos gentios ao cristianismo tinham pouco interesse ou certeza (cf. 7:11). A exortação para ir-se de encontro a Cristo "fora do arraial" (13:13) seria muito mais inteligível para cristãos judeus do que para gentios conversos. Além disso, a aceitação do Velho Testamento pelos

gentios foi em bases diferentes das dos judeus. Os judeus aceitavam o Velho Testamento porque eram nascidos judeus; os gentios o aceitavam porque haviam-se convertido ao cristianismo. O Velho Testamento não seria de nenhum interesse para um gentio que deixasse o cristianismo; a um cristão judeu poder-se-ia fazer apelo à autoridade da revelação do Velho Testamento. Nesta carta, o cristianismo é exclusivamente colocado em contraposição à religião judaica. Nada há acerca das religiões pagãs.

A impressão que se tem, da leitura do livro de Hebreus, é que ele foi endereçado a cristãos judeus. É pressuposto, pelo escritor, que seus leitores estão muito familiarizados com o sacerdócio araônico e levítico, tendo um interesse ativo nele, bem como estando totalmente familiarizados com o Velho Testamento, o aceitando como autoridade e como sendo sagrado. Além disso, sente-se que o escritor estava dirigindo suas palavras a um grupo particular, a quem conhecia pessoalmente (6:9,10; 10:34; 13:7,19). Era uma igreja, ou um grupo dentro de uma igreja, que estivera em existência por algum tempo (5:12; 13:7), mas não havia visto ou ouvido Jesus em pessoa (2:3,4). Era um grupo que já havia sofrido perseguição (10:32-34), mas não havia ainda experimentado o martírio (12:4). Tinha uma história de liberalidade e generosidade em cuidar daqueles que sofreram mais, em tempos de perseguição (6:10; 10:34). Havia tido alguns grandes líderes e mestres no passado (13:7), mas não havia progredido na fé cristã (2:1-4; 3:12-19; 6:4-6; 10:25-29; 12:14-16). Parece que estava começando a separar-se de outros cristãos na comunidade (10:25).

Mas, onde vivia esse grupo? Tradicionalmente, supunha-se que a carta foi primeiramente enviada a Jerusalém, pois lá o sacerdócio araônico (levítico) servia no ritual do templo. O principal obstáculo a esta suposição é que a carta tem muito a dizer acerca do tabernáculo móvel, mas não do templo. Também teria havido alguns em Jerusalém que teriam ouvido e visto Jesus (contrariamente a Heb. 2:3). O uso familiar da Septuaginta, em contrário ao Velho Testamento em hebraico, é outro argumento contra Jerusalém como a destinação desta carta. Também estes leitores não haviam "resistido até o sangue" (12:4), ao passo que os cristãos judeus em Jerusalém haviam sofrido martírio cedo ('At. 7:58-8:3), e, através da era apostólica, a igreja em Jerusalém fora mais uma receptora que doadora de auxílio (6:10; cf. At. 11:29; Rom. 15:26; etc).

A descoberta dos Rolos do Mar Morto e sua subsequente publicação compeliram o estudioso bíblico a estudar seriamente as aparentes afinidades **entre** estes e Hebreus. Por causa das palavras e expressões semelhantes, alguns críticos concluíram que Hebreus foi escrito a um grupo de judeus que estava ou havia estado relacionado com a comunidade essênica de Qumrão. É sugerido que os conversos desta comunidade levaram algumas de suas crenças para o cristianismo (Yigael Yadin, **The Tirolls and the Epistle to the Hebrews** — Os Rolos e a Epístola aos Hebreus — p. 38). O argumento para isto está baseado na ênfase dada, em Hebreus, à superioridade de Jesus sobre o sacerdócio araônico (levítico) e o exemplo de Melquisedeque. A descoberta de alguns fragmentos de um documento sobre Melquisedeque (11 Q Melq.) deu ímpeto a esta conclusão. Contudo, uma leitura cuidadosa de Hebreus e do documento 11 Q Melq. revela uma ampla discrepância de pensamento básico. Parece que o autor de Hebreus não obteve esta informação sobre Melquisedeque da comunidade essênica, mas do Velho Testamento (compare Heb. 5:1-7 com Gên. 14:17-20; Sal. 110:4). O Melquisedeque de Hebreus aparece como a figura histórica na história de Israel, e não como uma figura angelical, conforme acreditado pelos essênios. O conceito essênico do Messias, em sua relação com a linha real de Davi e o sacerdócio araônico, não se iguala favoravelmente com o de Hebreus, embora sejam usados termos semelhantes. Um estudo definitivo dos documentos de Qumrão, em comparação com Hebreus, revela que as afinidades são mais superficiais e observáveis que realmente paralelas (W.S. LaSor, *The Dcad Sea Scrolls and The New Testament* — Os Rolos do Mar Morto e o Novo Testamento — p. 179-190). Embora os receptores judeus de Hebreus pareçam

estar mais em linha com as seitas não conformistas do judaísmo do primeiro século, das quais os essênios são representantes, do que com o judaísmo normativo, conforme representado pela tradição rabínica, os essênios não eram o único grupo não-conformista. Mas, com o aparecimento dos Rolos do Mar Morto, mais luz é lançada sobre as crenças e práticas religiosas vigentes, e eles tornam-se um auxílio para nossa melhor compreensão dos documentos do Novo Testamento.

De alguma maneira, a Epístola aos Hebreus está ligada com Roma. A expressão contida em 13:24 ("Os de Itália vos saudam") é melhor entendida como aqueles que vieram da Itália e agora, na presença do autor da carta, estavam enviando saudações de volta a seus amigos na Itália. Esta é a maneira normal de se interpretar a frase. Contudo, ela poderia significar "os que estão na Itália", onde está também o escritor, mas isto força o sentido. Apoiando uma destinação romana, estão as alusões literárias mais antigas a esta carta, que vem de Roma. Embora nem Clemente nem Hermas (ambos de Roma) mencionem a carta por nome, existem paralelos significativos, no vocabulário, para se concluir que ambos conheceram esta carta. De recursos extra bíblicos, o que se sabe acerca da igreja romana, desde seu princípio, mostra que ela era caracterizada por sua liberalidade e generosidade. Ela também tinha sofrido perseguição e perda de possessões (10:32), mas não perda de vidas (12:4), o que poderia ter ocorrido durante a época em que Cláudio expulsou os judeus de Roma (49 d.C.). Na Epístola de Paulo aos Romanos (Rom. 14), a igreja em Roma parece ser escrupulosa em relação à comida, o que também é visto em Hebreus (13:9). Além disso, é sugerido, em Romanos 11:13,18, que a igreja em Roma tinha uma base cristã-judaica.

Embora estas considerações não sejam conclusivas, elas parecem encaixar-se melhor na situação que outras sugestões. Da informação contida na carta, parece que as pessoas endereçadas eram cristãos judeus que viviam fora da Palestina, na tradição do judaísmo não-conformista. Além disso, a carta está, de algum modo, relacionada com a Itália (13:24), que provavelmente significa Roma. Certeza além deste ponto é impossível, pelos materiais que temos à nossa disposição. Assim como a autoria permanece sendo um enigma, também a identidade da destinação desta carta.

DATA

O **terminus ad quem** necessariamente tem que ser por volta de 95 d.C., quando Clemente de Roma fez uso de Hebreus, ao escrever à igreja em Corinto. O **terminus ad quo** está ligado com a autoria e conteúdo da epístola. Se o próprio Paulo fosse o autor, ela teria sido escrita por volta de 65 d.C., o ano provável de sua morte. Uma vez que foi concluído que é improvável que o próprio Paulo escreveu a carta, a data desta carta não está tão vitalmente ligada com as datas do ministério de Paulo. Essa referência também indica que Timóteo ainda estava vivo quando a epístola foi composta. Além deste fato, todavia, pouca coisa mais pode ser asseverada, porque nada se sabe do Novo Testamento ou da história da igreja primitiva, acerca de onde ou quando Timóteo esteve na prisão.

Outro fator a ser considerado é a harmonização da perseguição sugerida em 10:32-34, com a implicação de 12:4. Estas duas passagens sugerem uma perseguição de certa gravidade no passado ("dias passados" de 10:32), no qual nenhum martírio ocorrera ("ainda não resistes até o sangue" de 12:4). Isto apenas quase que exclui os cristãos judeus da Palestina, porque eles haviam sofrido morte prematura. Se a carta foi endereçada a cristãos-judeus em Roma, ela deve ter sido escrita antes de julho de 64 d.C., o mês e ano do incêndio de Roma, após o qual Nero iniciou uma intensa perseguição dos cristãos. A perseguição dos "dias passados" poderia ter sido a da época em que Cláudio ordenara que todos os judeus fossem expulsos de Roma por causa de uma rebelião contínua causada por "Cresto". Esta expulsão ocorreu em 49 d.C. e levou a alguma confiscação de propriedades e mau tratamento (além da expulsão de Roma) de alguns cristãos judeus; mas não envolveu perseguição até a morte. Os quinze anos entre os dois eventos (49-64 d.C.) poderia, possivelmente, ser os "dias

passados" de 10:32.

De grande importância é se a destruição de Jerusalém já havia ocorrido (70 d.C.). Embora não haja nenhuma referência direta ao Templo, em Hebreus (é o Tabernáculo móvel do Pentateuco que é descrito), o ritual do tabernáculo foi continuado no serviço do templo, e esse ritual estava ainda em progresso na ocasião da escrita desta carta. O autor faz uso do tempo presente, ao descrever o trabalho do sacerdócio levítico (7:8; 9:6-10,13; 10:2; 13:10), que "envelhece, e perto está de desaparecer" (8:13). Seu argumento básico é acerca da temporalidade do sacerdócio levítico. A "Epístola de Barnabé" apócrifa do início do segundo século enfatiza que o Templo fora destruído pelos romanos. Se Hebreus tivesse sido escrita após esta destruição, constituiria prova absoluta da exatidão deste argumento. É inconcebível que o autor tivesse ignorado tal evento. A atitude da Epístola aos Hebreus inteira é que o culto cerimonial do sacerdócio levítico ainda estava acontecendo.

Portanto, concluímos que Hebreus foi escrita após 49 d.C. e antes de 70 d.C. A violenta perseguição sob Nero (64-68 d.C.) ainda não havia ocorrido, mas qualquer pessoa que tivesse percepção poderia ver o ajuntamento das nuvens de guerra, que só poderia levar à destruição de Jerusalém. A sugestão mais lógica para uma data seria após a soltura de Paulo do primeiro encarceramento romano e antes da perseguição iniciada por Nero. Os anos de 63-64 d.C. (antes de julho) são a data mais lógica para a escrita de Hebreus.

PROPÓSITO

Há, provavelmente, tanto debate acerca do propósito de Hebreus quanto o há acerca de sua autoria e destinação. A identificação do autor e dos primeiros leitores são de menos importância que determinar a razão para a escrita. A carta foi escrita de tal maneira que sua própria interpretação está determinada por seu propósito. O autor descreve sua mensagem como uma "palavra de exortação" (13:22), e isto deve indicar algo de seu propósito. Além disso, a palavra "exortar" (como verbo, substantivo e adjetivo) é usada seis vezes, através da epístola, e o verbo "advertir" aparece três vezes. Deve-se concluir que o assunto (conforme visto nas passagens doutrinárias) era de importância prática vital. Mas, qual era o assunto? O que foram os leitores exortados a fazerem ou não fazerem? Várias sugestões foram feitas, entre as quais as seguintes são representativas:

1. Evangelizar Judeus Não-crentes — Uma sugestão, que tem muito pouco apoio entre os estudiosos modernos, freqüentemente feita, é que a epístola foi escrita para evangelizar judeus não-cristãos. O argumento é dito ser que o autor escreveu para advertir ao judeu não-crente que Jesus é o Messias prometido, o cumprimento de tudo o que o Velho Testamento prefigurou. Rejeitar Jesus significa rejeitar o único caminho restante até Deus, porque o sistema sacrificial levítico pelo pecado está por desaparecer para sempre.

Embora haja muito material em Hebreus, pelo qual os cristãos podem dar testemunho de Jesus Cristo aos judeus, este não pode ser o propósito do autor. É tornado claro que seus leitores já são cristãos (3:1-4; 6:4-9; 10:23-26; 12:22-24). Disto pouca dúvida pode haver; as exortações e advertências são dirigidas a judeus que já são cristãos e que sofreram por sua fé.

2. Advertir Contra a Apostasia — Esta é a posição tradicional na interpretação: advertir cristãos judeus que, tendo tido uma experiência real de graça, são tentados a abandonar seu cristianismo e voltar às velhas formas religiosas de seus pais. Esta interpretação presume que os capítulos 6 e 10 mostram que os leitores são tentados a apostatar, e, uma vez que a epístola inteira foi escrita para mostrar a superioridade de Jesus sobre o sistema sacerdotal levítico, a apostasia seria um

abandono do cristianismo e uma volta ao judaísmo. A atmosfera de insegurança geral, dentro da comunidade cristã primitiva, a lassidão moral de alguns conversos gentios, a ameaça sempre presente de perseguição e o desapontamento sobre a demora da **parousía**, juntamente com a relutância inata de romper completamente com o judaísmo, em bases nacionalísticas, bem como teológicas, tudo estava trabalhando junto para fazer com que o judeu convertido questionasse a realidade e validade do cristianismo. Além disso, o judaísmo, com todas as suas expectativas de messias político, estava apelando mais veemente que nunca para que os judeus mostrassem sua lealdade e patriotismo, lançando fora o jugo romano. Se Hebreus foi escrita durante os dias calamitosos da Guerra Judaico-Romana de 66-70 d.C, a chamada já havia saído através do mundo para os judeus retornarem à Palestina e unirem os braços contra os odiados opressores romanos. Se escrita antes de 66 d.C, o judeu cristão estava sendo pressionado a voltar à religião de seus pais através do trabalho dos judaizantes. Estes judeus cristãos estavam gradualmente sendo privados das consolações dos belos rituais religiosos de seus pais. O cisma entre o cristianismo e o judaísmo estava se alargando e aprofundando ao ponto de produzir separação final e completa. O cristão judeu foi confrontado com a decisão de fazer um rompimento completo, optando por uma posição ou a outra. O escritor de Hebreus diz que deixar o cristianismo e retornar ao judaísmo seria "se apartar do Deus vivo" (3:12) isto é, apostasia.

Este argumento é muito forte e atrativo para aqueles que são capazes de crer que um cristão pode perder sua salvação, ser uma vez salvo e outra vez perder-se. Este erro, na doutrina cristã básica da redenção, permite esta interpretação. Contudo, uma vez determinado que um cristão **verdadeiro** é para sempre um filho de Deus (João 10:27-30; Rom. 8:26-39), as advertências e exortações devem ser vistas a uma luz diferente. O autor faz uso de experiências históricas registradas no Velho Testamento para apresentar seu propósito. A principal ilustração usada "como uma advertência é o fracasso dos pais em não terem entrado na Terra Prometida após chegarem a Cades-Barnéia (Núm. 14; Heb. 3:7-19). O autor traça uma comparação entre seus leitores e aqueles da história de Israel que ficaram diante de um momento decisivo em sua vida. Os pais fracassaram em entrar no seu "descanso" (a Terra Prometida) por causa da sua "incredulidade" (Heb. 3:18,19). As exortações e advertências, baseadas em termos como "não nos desviemos delas" (2:1), "um coração mau e descrente" (3:12), "se recaíram" (6:6) e "se pecarmos voluntariamente" (10:26), devem ser interpretadas à luz do exemplo dos israelitas no deserto. Eles haviam sido constituídos o povo de Deus na Páscoa e na experiência do Mar Vermelho, e seu fracasso em entrar na Terra Prometida não desfez a relação básica com Deus. Embora tivessem desejado voltar à velha condição de escravidão no Egito, não podiam fazê-lo; agora eram o povo de Deus, e ele não lhes permitiria voltar. Para um **verdadeiro** cristão, não pode haver nenhuma apostasia **real** (cf. I João 2:19).

3. Exortar à Maturidade Cristã — Se o propósito não é nem evangelizar o judeu não-crente nem advertir contra a apostasia, qual é então? É uma admoestação para que os cristãos judeus façam um completo rompimento com as velhas formas do judaísmo e para que entrem na maturidade da "vida abundante", que só pode ocorrer em Jesus Cristo e através dele (João 10:10). Era a tendência, na igreja primitiva, ficar o cristão perto demais dos elementos judaicos do grupo primitivo. Aqui está uma admoestação para ele afastar-se dos elementos do ritual judaico; uma exortação para encontrar a maturidade não no ritualismo do velho concerto, mas na nova religião do Espírito e da liberdade (João 3:1-15). O cristianismo não deve ser desenvolvido dentro do judaísmo (Luc. 5:36-39). O autor estava escrevendo àqueles que haviam-se tornado cristãos, mas ainda estavam-se prendendo ao ritualismo do judaísmo, o ritualismo que jamais poderia efetuar um resultado permanente (7:19; 10:1). Continuar com o ritualismo seria equivalente ao fracasso de seus pais em entrarem na Terra Prometida; demonstra uma falta de fé completa na obra de Jesus Cristo.

É por esta razão que o autor desenvolveu seu argumento como fez. Tudo de bom no judaísmo

não era mais que uma sombra do que é real em Jesus Cristo (9:23-10:18 - 12:14-17). Jesus é superior, em todos os aspectos, àquilo sobre o que o judaísmo foi construído: as revelações através dos pais e dos anjos (1:1-2:18), Moisés (3:1-4:13), Arão (4:14-7:28), o sistema sacrificial (8:1-10:18). O autor não condena estes elementos como sendo maus, nem fala acerca deles de maneira depreciadora; mostra, sim, que eles foram substituídos. Eles foram úteis, mas agora serviram para sua finalidade e devem ser abandonados, desde que Jesus veio (1:2; 3:3; 8:12; 10:14). Há cinco passagens admonitórias, cada uma sendo uma exortação ou advertência contra o deixar de crescer na maturidade cristã (2:1-4; 3:7-19; 6:4-8; 10:26-39; 12:14-17). A urgência e necessidade do crescimento espiritual (6:1-20) são confirmadas por aqueles que, na história de Israel, se apressaram em completa fé na promessa de Deus de uma vida espiritual mais rica (10:36-11:40), sendo o próprio Jesus o exemplo supremo (12:2).

O propósito, portanto, é mostrar que é necessário o cristão encontrar todas as suas necessidades e recursos em Jesus Cristo, o único capaz de prover tudo o que é mister para esta vida e a do porvir. É tempo de o cristão judeu afastar-se completamente do ritualismo e simbolismo do judaísmo e entrar na realidade da promessa de Deus: Jesus Cristo. O cristão deve tomar seu lugar como um filho maduro entre o novo povo de Deus, a Igreja (Ef. 4:11-16), a fim de que Deus possa levar a criação a seu eterno alvo, objetivado antes que o universo fosse criado (Ef. 2:10,11).

Mas qual é a mensagem de Hebreus para o cristão moderno? É sempre a tendência de o novo crente ficar perto demais dos elementos de sua vida anterior, de trazer alguns desses elementos para dentro de sua nova vida. Algumas das coisas velhas são bem obviamente erradas e devem ser abandonadas desde o início. Há outras coisas, contudo, que não são más em si, e é difícil determinar-se quais são realmente prejudiciais e quais não são. Hebreus assenta os princípios básicos para a maturidade cristã. Esta epístola foi escrita a cristãos que estavam num estado de crescimento impedido (5:11-6:3); ainda eram crianças espirituais. Precisavam crescer tão naturalmente na vida espiritual como as crianças normais o fazem na vida física. Há um perigo em permanecer-se sempre uma criança (6:4-20). Mas, esse crescimento deve ocorrer em Jesus Cristo; tudo o que se precisa para o crescimento encontra-se no Senhor e Salvador Jesus Cristo. O crescimento só pode ocorrer à medida que os olhos da pessoa estejam centralizados em Jesus (Heb. 12:2) e a vida seja rendida completamente a ele, em fé. Ele é nosso tudo em todos, o eterno (13:8). Ele é capaz de aperfeiçoar em nós tudo o que é necessário para nosso crescimento até a maturidade espiritual (4:14-16).

ESTRUTURA E CONTEÚDO

Foi sugerido que Hebreus é mais um sermão que uma carta. O autor desenvolve seu argumento como desenvolveria um sermão, com exortações apropriadas por toda parte, contudo, construindo até um corpo final de sugestões práticas, advertências e admoestações. Há duas divisões básicas da epístola: a primeira sendo doutrinária ou expositiva (1:1-20:18) e a segunda constituindo de aplicações práticas (10:19-13:25). Todavia, o progresso do argumento é marcado por conselhos práticos (2:1-4; 3:7-19; 4:14-16; 6:4-8; 10:26-39; 12:14-17).

O argumento inteiro é construído em torno da superioridade de Jesus Cristo sobre os elementos básicos do culto do templo. Esta superioridade é demonstrada pelo fato de o Filho ser superior, em seus pronunciamentos, às palavras que vieram através dos pais e dos anjos (1:1-2:18). Jesus é superior, como mestre, a Moisés, assim como o filho é superior a um criado da casa (3:1-4:13). A superioridade de Jesus, como Sumo Sacerdote, sobre Arão e todo o sistema sacrificial levítico, é demonstrada pelo ministério de Jesus, como tendo uma validade permanente, ao passo que os sacrifícios do sistema levítico tinham que ser repetidos freqüentemente (4:1-5:10). O autor faz menção de Melquisedeque em 5:10, mas parece interromper seu pensamento, para uma digressão ou

parêntese (5:11-6:20), para mostrar os perigos da falta do crescimento espiritual e da necessidade dele; a tragédia do retardamento espiritual. Retomando seu pensamento, o escritor faz uma comparação da validade do sistema sacrificial levítico com o sacrifício e ministério superiores de Jesus (7:1-10:18). Jesus é capaz de fazer mais abundantemente, porque ele é o Filho de Deus, seu sacrifício é eternamente eficaz e ele é sempre o templo celestial (o verdadeiro), diante de Deus, em intercessão por seu povo.

Esta superioridade de Jesus sobre o judaísmo, em todos os aspectos da vida religiosa, deve ter sua aplicação prática no viver diário do seguidor de Jesus. Após uma advertência a não se negligenciar a oportunidade de ver Jesus pelo que ele realmente é (10:19-39), o autor dá exemplos do viver real pela fé e maturidade espiritual dos heróis do Velho Testamento (11:1-40). As vidas destes pais da história do povo judeu demonstram o caráter da fé no viver diário e a possibilidade de se viver de tal maneira. O melhor exemplo, todavia, é Jesus mesmo, que, tendo completado seu ministério na terra e agora intercedendo no céu por nós, virá outra vez. A certeza de sua volta é um estímulo para o crente crescer na fé (12:1-29).

Uma outra aplicação da superioridade de Cristo encontra-se nos deveres cristãos práticos dentro da sociedade (13:1-6) e nas obrigações religiosas necessárias (13:7-17). Seguindo um pedido de oração (13:18,19), uma bênção (13:20,21) e uma palavra final de exortação (13:22), o autor dá informação acerca da libertação de Timóteo da prisão (13:23). Há a saudação final e a bênção paulina normal de encerramento (13:24,25).

EPÍSTOLA AOS HEBREUS — ESBOÇO

O FILHO DE DEUS É SUPERIOR AOS ANJOS (1:1-2:18)

I — A Superioridade do Filho de Deus Sustentada Pelo Velho Testamento (1:1-14)

II — Uma Exortação e Advertência (2:1-14)

III — A Superioridade do Filho Não Foi Cancelada por Sua Humilhação (2:5-13)

IV — A Superioridade do Filho Não Foi Prejudicada por Seu Sofrimento (2:14-18)

O FILHO DE DEUS É SUPERIOR A MOISÉS (3:1-4:13)

I — O Filho e Construtor É Superior ao Servo (3:1-6)

II — Uma Advertência (3:7-19)

III — O Repouso Cristão (4:1-13)

O FILHO DE DEUS É SUPERIOR A ARÃO (4:14-5:10)

I — Nosso Sacerdote Afável e Compassivo (4:14-16)

II — As Habilitações do Sacerdote Verdadeiro (5:1-4)

III — A Validade do Sacerdócio de Cristo (5:5-10)

PROGRESSO ESPIRITUAL (5:11-6:20)

I — A Infância Espiritual (5:11-14)

II — A Necessidade de Progresso (6:1-3)

III — Uma Advertência (6:4-8)

IV — Conforto e Esperança Baseados na Promessa de Deus (6:9-20)

O SACERDÓCIO, MINISTÉRIO E SACRIFÍCIO DE CRISTO (7:1-10:18)

- I — A Superioridade do Sacerdócio de Cristo (7:1-28)
 - 1. As Características do Sacerdócio de Melquisedeque (7:1-3)
 - 2. A Superioridade do Sacerdócio de Melquisedeque (7:4-10)
 - 3. A Comparação Entre os Sacerdócios Legal e Espiritual (7:11-28)
- II — O Ministério de Cristo (8:1-9:28)
 - 1. Cristo Ministra no Tabernáculo Verdadeiro (8:1-6)
 - 2. Cristo É o Mediador do Novo Concerto (8:7-13)
 - 3. O Primeiro Tabernáculo e Seu Ministério (9:1-10)
 - 4. O Novo Tabernáculo e Seu Ministério (9:11-28)
- III — A Superioridade do Sacrifício de Cristo (10:1-18)

EXORTAÇÃO E ADMOESTAÇÃO (10:19-13:17)

- I — A Fé Verdadeira (10:19-25)
- II — Uma Advertência (10:26-39)
- III — As Características da Fé Verdadeira (11:1-40)
- IV — A Esperança do Futuro Estimula Perseverança no Presente (12:1-29)
- V — Deveres Cristãos Práticos (13:1-6)
- VI — Deveres Religiosos Necessários (13:7-17)

CONCLUSÃO E BÊNÇÃO (13:18-25)

BIBLIOGRAFIA

- Bruce, A. B., **The Epistle to the Hebrews**, 1908.
- Bruce, F.F., **The Epistle to the Hebrews** in **The New International Commentary on the New Testament**, 1977.
- Davidson, A. B., **The Epistle to the Hebrews**, 1950.
- Davies, J. B., **A Letter to Hebrews** in **The Cambridge Bible Commentary**, 1967.
- Dods, Marcus, **Epistle to the Hebrews** in **The Expositor's Bible Commentary**, 1917.
- Gaston, L. H., **No Stone on Another: Studies in the Fall of Jerusalém in the Synoptic Gospels**, 1975.
- Hewitt, Thomas, **The Epistle to the Hebrews** in **The Tyndale New Testament Commentaries**, 1960.
- Hobbs, Herschel H., **A Missão Mundial do Cristianismo**, 1975.
- Hughes, Philip Edgcombe, **A Commentary on the Epistle to the Hebrews**, 1977.
- LaSor, William Sanford, **The Dead Sea Scrolls and the New Testament**, 1972.
- Manson, William, **The Epistle to the Hebrews**, 1951.
- Moffat, James, **A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews**, 1924.
- Montefiore, Hugh, **A Commentary on the Epistle to the Hebrews** in **Harper's New Testament Commentary**, 1964.
- Scott, Ernest F., **The Epistle to the Hebrews**, 1922.
- Westcott, BrooksFoss, **The Epistle to the Hebrews**, 1920.
- Yadin, Yigael, "The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews" in **Scripta Hierosolymitana**, IV, 1957.

17

EPÍSTOLA DE TIAGO

INTRODUÇÃO ÀS EPÍSTOLAS GERAIS

A Epístola de Tiago está em primeiro lugar no grupo de sete livros do Novo Testamento denominado as Epístolas Gerais ou Católicas. As igrejas evangélicas estiveram hesitantes, por razões óbvias, em usar o termo "católicas" na descrição destas sete cartas. O termo em si é uma transliteração do adjetivo grego *kaqoliko/j*, que significa "geral" ou "universal". Dois adjetivos latinos (**generalis, universalis**) traduzem a palavra grega perfeitamente, mas a Vulgata transliterou o grego como **catholicas**. É da Vulgata que o título Epístolas Católicas tornou-se uso comum entre os tradutores e estudiosos.

O termo católicas foi pela primeira vez aplicado às sete cartas como um grupo por Eusébio (265-340), embora escritores mais antigos tenham chamado as cartas individuais deste grupo de "gerais". Um comentário anônimo do sétimo século sobre a Epístola de Tiago afirma que o termo foi usado porque estas cartas são encíclicas; ou seja, não são endereçadas a igrejas ou pessoas individuais, mas escritas coletivamente a todas as igrejas. Esta descrição geral vale para Tiago, I e II Pedro, I João e Judas. II e III João, contudo, são endereçadas a um grupo, ou pessoa, particular e, assim, não caem dentro da definição. Mas estas duas cartas foram consideradas como anexas a I João e foram agrupadas juntamente com ela.

A posição destas sete cartas, nas edições modernas do Novo Testamento, segue a ordem da Vulgata. Esta é a ordem geralmente adotada pela igreja ocidental (Evangelhos, Atos, Epístolas Paulinas, Epístolas Gerais, Apocalipse), que parece representar a primazia que a igreja ocidental deu a Paulo. Na igreja oriental, estas sete cartas seguiam-se a Atos. Como um grupo de oito (chamado *pracapostoloi*, **praksapóstoloi**), elas normalmente eram colocadas entre os Evangelhos e as cartas paulinas, **mas** às vezes depois de Paulo. Os dois **grandes manuscritos unciais gregos do** quarto século diferem neste ponto. O **Vaticanus** tem os Evangelhos, Atos, Epístolas Gerais e Epístolas Paulinas (faltam, neste manuscrito, Hebreus 9:14-13:25, as Pastorais, Filemom e Apocalipse). O **Sinaiticus** tem os Evangelhos, Epístolas Paulinas, Atos, Epístolas Gerais e Apocalipse.

Dentro do próprio grupo, a ordem parece derivar das palavras de Paulo acerca das três colunas da igreja: "Tiago, Cefas e João" (Gál. 2:9). Judas vem em último lugar, como o menos importante dos quatro. A única exceção a esta ordem é encontrada no final do quarto século (Pedro, João, Tiago, Judas) e representa a crescente importância da Igreja Romana a seu alegado fundador: Pedro.

A EPÍSTOLA DE TIAGO

AUTORIA

A Epístola de Tiago pertence à classificação de literatura na Bíblia denominada "literatura de sabedoria". Seu propósito é caracterizado por instruções para o viver diário e por uma compreensão das perplexidades da vida. Exemplos deste tipo de literatura no Velho Testamento são os livros de

Jó, Provérbios e Eclesiastes. De todos os livros do Novo Testamento, Tiago é o menos doutrinário e o mais prático. Por esta razão, ele foi grandemente negligenciado e considerado num nível inferior aos dos outros escritos neotestamentários. Contudo, as palavras deste livro prático têm o encanto maravilhoso de alguém que foi mui achegado ao Senhor Jesus durante seu ministério terreno, de alguém que o compreendeu erroneamente no começo, mas veio a reconhecê-lo como o Senhor da Glória. As admoestações desta carta tornam seu estudo oportuno hoje, pois elas falam acerca dos problemas da vida cotidiana. Este livro é especialmente relevante, para o leitor moderno, pela ênfase, que dá aos aspectos e problemas sociais e às tarefas da religião dentro do contexto social.

EVIDÊNCIA EXTERNA

Segundo a classificação de Eusébio, no começo do quarto século, a Epístola de Tiago pertence aos cinco "livros disputados" (*antilego/Mena*—, **antilegόμενα**) do Novo Testamento: Tiago, II Pedro, II e III João, e o Apocalipse (H.E., II, xxiii, 24,25), embora o próprio Eusébio a aceitasse como autêntica e canônica. A carta não aparece na igreja de fala latina até Hilário (357), Jerônimo e Agostinho (final do quarto século). Ela não está no Cânon Muratoriano, a lista dos livros do Novo Testamento aceita pela igreja em Roma durante o segundo século. A primeira indicação encontrada na igreja síria está no manuscrito Peshitta Siríaco do quinto século (por volta de 412). Na igreja de fala grega, Orígenes é o primeiro a mencionar a carta pelo nome, embora possa haver ecos de Tiago em Clemente de Roma (c. 95 d.C.) e Hermas (início do segundo século). Estes ecos são obscuros demais, contudo, para se tirar conclusões definidas. Pela época de Atanásio (367 d.C), a carta foi aceita no cânon e como sendo escrita por Tiago, o irmão do Senhor. Houve ainda alguma contestação acerca de seu valor, mas ela foi aceita como genuína.

EVIDÊNCIA INTERNA

O autor se identifica como "Tiago, servo de Deus e do Senhor Jesus Cristo" (1:1). O nome é uma tradução através do latim (**Giacomo**) da palavra grega **Íacobos**, (*ia/keboj*) e era um nome comum entre os judeus. Este "Tiago" deve ter ocupado um lugar importante na igreja ou movimento cristão primitivo, que o distinguia de todos os outros com esse nome. Ele presumia que seus leitores iriam conhecê-lo por este título e pela atitude autoritária da carta.

Os Homens Chamados Tiago no Novo Testamento — Há quatro homens chamados Tiago no Novo Testamento: 1) Tiago, o filho de Zebedeu e irmão de João, tendo sido um dos primeiros seguidores de Jesus (Mar. 1:19) e um dos doze (Mar. 3:17). Segundo Atos 12:1,2, ele foi o primeiro dos doze a ser morto. Ele foi decapitado por Herodes Agripa I, por volta de 44 d.C. 2) Tiago, o filho de Alfeu (Mar. 3:18), era o filho de outra Maria (Mar. 15:40). Uma vez que Mateus (Levi) é também chamado o filho de Alfeu (Mar. 2:14), alguns pensam, contudo, erroneamente, que este Tiago e Mateus eram irmãos. Em Marcos 15:40, este Tiago é também chamado "o menor". Depois da lista dos apóstolos contida em Atos 1:13, este Tiago não é mencionado outra vez por nome no Novo Testamento. 3) Tiago, o pai do apóstolo Judas, é mencionado em Lucas 6:16 e Atos 1:13. Nas listas de Mateus 10:3 e Marcos 3:17, este Judas é chamado Tadeu, em alguns manuscritos antigos, e Labeu, em manuscritos menos antigos. Este Tiago é desconhecido, a não ser como o pai de Judas (não o Iscariotes). 4) Finalmente, há Tiago, o irmão de nosso Senhor Jesus Cristo (este termo é usado por Paulo em Gál. 1:19). Ele está relacionado entre os irmãos de Jesus em Marcos 6:3 e Mateus 13:55. Aparentemente, ele teve alguma influência na igreja primitiva, e, após a morte de Tiago, o filho de Zebedeu, em 44 d.C, ele se tornou o porta-voz para a igreja em Jerusalém, uma posição que manteve até sua morte, em 62 d.C.

Destes quatro homens, Tiago, o pai de Judas (Mar. 3:17) não pode ser e não é seriamente

considerado como o autor, porque ele em nenhuma outra parte é conhecido. Tiago, o filho de Alfeu (Mar. 3:18; 15:40), foi um dos doze e possivelmente poderia ter escrito a carta. Todavia, não há absolutamente nenhuma evidência na história da igreja para ligar seu nome com a carta. Tiago, o filho de Zebedeu, era um dos doze e um dos três discípulos íntimos do Senhor. Ele aparentemente era tido em alta consideração pela igreja primitiva em Jerusalém. Contudo, esta carta teve problemas em ser aceita no cânon, talvez porque as igrejas apostólicas e subapostólicas reconhecessem que ela não fora escrita por um dos doze. Depois que Jerônimo e Agostinho praticamente forçaram a igreja ocidental a aceitá-la no cânon, a igreja na Espanha afirmou (do século sete em diante) que ela era da mão de seu santo patrono, Tiago, o filho de Zebedeu. O Concílio de Trento (1546), de uma deferência à forte Igreja Católica, decidiu somente que esta carta era da autoria do "apóstolo Tiago". Contudo, Tiago, filho de Zebedeu, foi martirizado por Herodes Agripa I em 44 d.C. É de maneira geral considerado, pelos estudiosos, que esta data prematura apenas obstaría uma autoria pelo filho de Zebedeu. A absoluta falta de apoio patrístico e de manuscrito antes do quinto século confirmaria esta conclusão. Deve ser de alguma significação o fato de que o autor não se identifica como um apóstolo, como o fazem Paulo e Pedro, em suas cartas. A ausência deste termo em 1:1 apóia a conclusão de que nenhum dos dois apóstolos chamados Tiago escreveu esta carta. Diante disto, resta apenas Tiago, o irmão de nosso Senhor, como possível autor.

Tiago, o Irmão de Nosso Senhor — Pelos Evangelhos, parece que Tiago e seus três irmãos não eram simpáticos ao ministério de seu outro irmão, Jesus, e às suas idéias acerca de sua natureza e ministério. Muitas vezes eles estiveram, com sua mãe e irmãs, acompanhando Jesus em seu ministério itinerante; mas não aceitavam ou não puderam aceitar sua obra. Em Marcos 3:20-33 (Mat. 12:46-50, Luc. 8:19-21), a família de Jesus foi tentar levá-lo para casa, acreditando que ele estivesse fora de si. Em João 7:1-9, os irmãos ridicularizam Jesus, "porque não criam nele" (7:5). Os irmãos tinham tão pouca simpatia por ele que, quando ele estava na cruz, cumprindo o dever do filho mais velho, encomendou sua mãe ao apóstolo João (João 19:26,27). É Paulo quem relata o fato interessante de que Jesus apareceu particularmente a Tiago, após sua ressurreição (I Cor. 15:7). Em algum momento, entre a morte de Jesus e aquele aparecimento, Tiago veio a crer em Jesus. Se ele aceitou Jesus antes ou depois desse aparecimento, não se sabe; somente que, a partir dessa ocasião, Tiago foi uma parte integrante do pequeno grupo de crentes. Atos 1:14 afirma que os irmãos de Jesus estavam presentes no cenáculo quando o sucessor de Judas Iscariotes foi escolhido. É implicado que eles também estavam presentes no Pentecostes. Paulo escreveu que, quando de sua volta para Jerusalém, vindo de Damasco, ele só viu Pedro e "nenhum outro dos apóstolos, senão a Tiago, irmão do Senhor" (Gál.1:19). Em Atos 12:17, Tiago é outra vez mencionado de maneira especial por Pedro, após sua fuga da prisão. Isto implicaria que Tiago tinha alguma autoridade como um dos líderes na igreja primitiva em Jerusalém. Na conferência de Jerusalém (At. 15:14-21), Tiago parece ter a posição de liderança (veja Gál. 2:9). Na última visita de Paulo a Jerusalém (At. 21:18), Tiago está definidamente a cargo da igreja naquela cidade. Ele era tido em alta estima pelos judeus em toda parte e reconhecido como um homem justo, a tal ponto de ser chamado "o justo" por eles. Josefo, o historiador judeu do final do primeiro século, escreveu que Tiago, "o justo" era o irmão de Jesus, "chamado o Cristo", e que Tiago foi morto por ordem do sumo sacerdote Anano, depois da morte do procurador romano Festo e antes da chegada de seu sucessor, Albino. Tiago, juntamente com alguns outros, foi acusado de ser um transgressor da lei e foi apedrejado até a morte em 62 d.C. (Josefo, **Antigüidades**, xx, ix, i).

Nas listas dos irmãos de Jesus (Mar. 6:3; Mat. 13:55), Tiago está sempre em primeiro lugar, o que indicaria que ele era o mais velho dos quatro (Tiago, José, Judas, Simão). O sentido normal da palavra "irmão" (a)delpho/j — **adelphós**) deve ser entendido em conexão com isto. Paulo usou-a neste sentido em I Coríntios 9:5 e Gálatas 1:19, e Judas se identificou como "irmão de Tiago", em sua carta (Jud. 1). Jesus era irmão (**adelphós**), e não primo(a)neyio/j — **anepsíós**). O

significado é ainda enfatizado em Lucas 2:7, onde Jesus é chamado o "filho primogênito" (prwto/tokoj - **protótokos**) e não "unigênito" (monogenh/j - **monogenés**). Jesus é o **monogenés** de Deus (João 1:18), assim como a viúva de Naim tinha um filho **monogenés** (Luc. 7:12), e Jairo tinha uma filha **monogenés** (Luc. 8:42). **Protótokos** implica outros filhos na Septuaginta (Gên. 27:19, 32; 43:33; Deut. 21:15; etc.) e no Novo Testamento (Col. 1:15; Rom. 8:29). O significado natural das palavras contidas em Mateus 1:25 ("E não a conheceu enquanto ela não deu à luz um filho") é que José e Maria eram esposo e esposa em todo o sentido da palavra, após o nascimento de Jesus. Anos atrás, Theodoreto (446 d.C.) disse:

prwto/tokoj tw=j monogenh/j - "Se 'primogênito', como 'unigênito'?" Tertuliano (final do segundo século e começo do terceiro), em seu comentário sobre Mateus 1:25, afirmou que tanto a virgindade como o casamento são santos em Cristo, pelo próprio fato de que Maria foi primeiramente uma virgem (e deu nascimento a seu 'primogênito') e depois esposa de José, no sentido completo da palavra, dando filhos a ele. As tentativas de ir-se além do sentido claro de Mateus 1:25 e Lucas 2:7 nada mais são que "agarrar-se a qualquer coisa", para se tentar sustentar a crescente veneração de Maria e sua "virgindade perpétua", que levou a seu título de "mãe de Deus", e à sua adoração como a "deusa-mãe". O resultado lógico da crescente tradição é a insistência, da parte de seus devotos dos dias modernos, de que ela foi virgem não somente **ante partum**, mas também **in partu** e **post partum**. O Novo Testamento nada sabe acerca de tal coisa.

Mas por que o autor não se identificou como o irmão de Jesus? Provavelmente, seria melhor perguntar-se por que deveria ele sentir necessário fazê-lo. Por que deveria o bem conhecido Tiago ter de identificar-se assim? Se de fato ele é o Tiago de Atos 12:17, 15:13-21 e Gálatas 1:19, o nome é suficiente; se ele não é, o Tiago desconhecido tem necessidade de identificar-se melhor. Se a carta tivesse sido escrita por outra pessoa no nome de Tiago, o irmão de Jesus, certamente esse teria acrescentado essa informação, para dar aceitação à carta. Deve também ser lembrado que, mesmo para Tiago e Judas, Jesus era o Senhor Jesus Cristo. Jesus estava em pé de igualdade com Deus, como o Messias do Velho Testamento e o cumprimento das esperanças e aspirações do verdadeiro judaísmo. Este fato supremo Tiago não percebera durante a vida e ministério de Jesus. Em sua humildade, Tiago estava reconhecendo sua indignidade de alegar tal relação como um irmão físico. Após sua conversão, Tiago não era um homem orgulhoso; era um escravo (dou=loj) do Senhor Jesus Cristo. Em nenhum lugar, nas saudações das cartas do Novo Testamento, o autor identifica-se como um irmão de Jesus.

O nome, contudo, não é a única razão para se concluir que o Tiago mencionado por Lucas e Paulo escreveu esta carta. A evidência interna identificaria o autor com o discurso de Tiago em Atos 15:13-21, por delicadas semelhanças de pensamento e estilo demasiadamente sutis para serem copiados ou imitados. Há também a mesma semelhança com a carta de Tiago, conforme apresentada em Atos 15:23-30. J.B. Mayor (**The Epistle of James** — A Epístola de Tiago — p. lli e ss.) alistou as possíveis ligações entre esta carta e Atos 15, entre as quais as seguintes são em especial interpretadas: A expressão "Ouvi, meus... irmãos" (Tiago 2:5) é equivalente a "Irmãos, ouvi-me" (At. 15:13). A expressão **de** Amós 9:12 ("que são chamadas pelo meu nome") é citada no Novo Testamento somente em Atos 15:17 e Tiago 2:7. A forma de saudação utilizada em Tiago 1:1 também só é de novo encontrada na carta de Atos 15:34 e na carta do oficial romano Lísias a Félix (At. 23:26). O verbo "visitar", em Tiago 1:27, é também encontrado em Atos 15:14. Outras palavras comuns ao discurso de Tiago e à carta em Atos 15 e à Epístola de Tiago são "guardar-se" (Tiago 1:27; At. 15:29), "converter-se" (Tiago 5:19,20; At. 15:19) e "amados" (Tiago 1:16, 19; 2:5; At. 15:25). Embora alguns destes últimos termos sejam encontrados em outros lugares no Novo Testamento, eles assumem importância porque ocorrem dentro de uma passagem tão curta de Atos e porque não podem ser explicados pelos acidentes normais de fala e escrita.

A evidência interna também produz a conclusão de que esta carta contém mais reminiscências do ensino de Jesus (especialmente do Sermão da Montanha) do que todas as outras cartas apostólicas juntas. É óbvio que o autor não está citando de nossos Evangelhos; ele deve ter sido muito achegado a Jesus, para ser capaz de reproduzir tanta coisa do ensino de Jesus de maneira tão independente. Não pode haver defesa de dependência literária de um dos Evangelhos escritos (especialmente Mateus) pois, conforme Ropes escreveu (**A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of Saint James** — Um Comentário Crítico e Exegético Sobre a Epístola de São Tiago — p. 39), Tiago parece ficar mais perto dos homens que colhiam as palavras de Jesus do que daqueles que escreveram os Evangelhos. A penetração de Tiago na relação do ensino de Jesus para com a lei é especialmente evidente e significativo. Jesus não aboliu a lei; ele aprofundou e esclareceu o propósito dela, ao ponto de Tiago poder permanecer fiel pelo resto de sua vida a seus preceitos.

Está claramente manifesto que o autor era judeu. Ele fala de Abraão como "nosso pai" (2:21), chama o lugar de adoração de "sinagoga" (2:2), usa a palavra hebraica "gehenna" (3:6) e uma palavra especialmente judaica para Deus ("Senhor dos Exércitos" (Sabaoth), em 5:4. O vocabulário é repleto de termos de agricultura e vida doméstica, e sua familiaridade com a Palestina é mostrada nos nomes dos ventos (1:11), as chuvas temporã e serôdia (5:7), o uso dos juramentos e a vida nas sinagogas. O uso do Velho Testamento para finalidades ilustrativas é de maneira comum, fazendo uso de Abraão, Jó, Isaque, Raabe e Elias. A menção de uma figueira (3:12), do adultério espiritual (4:4), dos últimos dias (5:3) e a ordem para limpar as mãos (4:8), tudo tem um sabor veterotestamentário distinto.

Nenhum dos dados acima é em si conclusivo de que Tiago, o irmão de Jesus, escreveu esta carta; admitidamente isso é cumulativo. Mas o argumento em favor do Tiago de Atos e Gálatas tem peso. Tiago era o líder em Jerusalém e um advogado do cristianismo judaico. Se a carta foi escrita durante a época antes da grande obra missionária de Paulo, Barnabé e outros, ela poderia muito bem representar o tipo primitivo **de** cristianismo refletido pelo retrato que temos de Tiago em Atos. Este Tiago é o único Tiago que era tão bem conhecido que a única designação de 1:1 era suficiente para identificá-lo de uma vez a seus leitores, e, mesmo se a igreja primitiva foi hesitante em aceitar esta carta no cânon, o único testemunho que temos dos escritores patrísticos é deste Tiago.

Sugestões Alternativas — Há muitos críticos, todavia, que negam que o Tiago de Atos 15 e Gálatas 1:19 escreveu esta carta. Eles fazem várias sugestões, mas basicamente há três. **Primeiro**, há a sugestão de que outro Tiago foi o autor. Isto foi discutido acima, no que diz respeito ao outro Tiago mencionado no Novo Testamento. Se um dos dois apóstolos com o nome Tiago fosse o autor desta carta, ele teria, provavelmente, incluído a designação "apóstolo" na saudação, como o fizeram Paulo e Pedro. Além disso, nada se sabe do filho de Alfeu nos anos apostólicos, e o filho de Zebedeu foi martirizado cedo demais para ser o autor. Também, não há absolutamente nenhuma tradição patrística em favor do filho de Zebedeu ou do filho de Alfeu. A evidência mais antiga em favor do filho de Zebedeu é do século sete e é localizada na Espanha. Qualquer outro Tiago é obstado como sendo mera conjectura.

Uma **segunda** sugestão é que a carta é pseudônima; ou seja, a carta foi escrita por alguém que não um Tiago do Novo Testamento, que colocou o nome na saudação a fim de obter aceitação. A razão para esta sugestão é a falta de referências à carta pelos escritores patrísticos anteriores a Orígenes. Diz-se que a igreja hesitou em aceitar a carta, porque sabia que não era genuína. Este, contudo, é um argumento proveniente do silêncio e é precário. A referência mais antiga é a de Orígenes, que a **aceita** como genuína. Uma melhor explicação para seu aparecimento tardio encontra-se no conteúdo. A igreja, através dos primeiros séculos, foi muito evangelística e, após 70

d.C., era quase que exclusivamente gentia. Esta carta teria tido pouco atrativo para uma igreja evangelística, em sua ênfase de ganhar os gentios para o Senhor. Além disso, a carta não tem as características de pseudonímia: da tentativa de identificar-se claramente com a grande figura que é o suposto autor. Nem uma dessas características pelas quais Tiago, o irmão do Senhor, é conhecido na história e na lenda aparece na carta. A própria simplicidade da saudação e a falta de referências definidas à sua identidade militam contra a sugestão da pseudonímia.

Uma outra razão sugerida pelos críticos, em favor da pseudonímia, é a qualidade do grego usado. O estilo de escrita está entre os melhores no Novo Testamento. Não está no mesmo nível dos escritos de Lucas, nem de Hebreus, I Pedro e do Quarto Evangelho, mas é igual, se não superior, a Paulo. Lucas, naturalmente, era um gentio de fala grega altamente instruído. Está evidente que Silvano foi o **amanuense** para I Pedro (5:12), e provavelmente houve um secretário para o Evangelho de João (João 21:24). A autoria de Hebreus foi discutida no capítulo anterior. Contudo, não há absolutamente nenhuma indicação de um **amanuense** para a Epístola de Tiago. O estilo usado pelo autor é do melhor **koinê**; não é clássico ou literário (como encontrado em Lucas e I Pedro). O raciocínio é que um galileu iletrado de classe inferior, antes de 70 d.C., não poderia ter escrito em grego tão bom (embora limitado no vocabulário e repleto de semitismos), conforme encontrado nesta carta. Todavia, a pesquisa moderna, no uso do grego no mundo antigo, provou que tal posição não mais se mantém. J.N. Sevenster (**Do You Know Greek? How Much Greek Could the First Jewish Christians Have Known? — Você Conhece Grego? Quanto de Grego os Primeiros Cristãos Judeus Poderiam Ter Conhecido?**), num estudo exaustivo do problema do uso do grego no primeiro século, por vários povos de diferentes níveis sociais, concluiu que o grego era bem conhecido e amplamente usado em todos os níveis da sociedade e especialmente nas áreas fronteiriças às regiões onde o grego predominante, tal como a Galiléia. Desde 1970, o problema da língua não mais é aceito como uma razão para negar-se a autoria tradicional de Tiago (ver A.W. Argyle — **Greek Among The Jews of Palestine in New Testament Times** — O Grego Entre os Judeus da Palestina nos Tempos Neotestamentários — p. 87-89).

Uma **terceira** sugestão é mais engenhosa. Diz-se que a epístola é um documento judaico mais remoto, com o acréscimo cristão de "Jesus Cristo" na saudação (1:1) e em 2:1. Devido à evidente falta de algo especificamente cristão na carta (exceto as palavras "Jesus Cristo", em 1:1 e 2:1), foi sugerido, no final do último século e elaborado durante este século, que o documento constitui-se de ensinamentos morais pseudônimos, baseados numa exegese alegórica de Gênesis 49, a bênção de Jacó sobre seus doze filhos. Como o nome "Tiago" traduz o nome hebraico "Jacó", sentiu-se que o escritor deliberadamente escolheu este nome para exortar as "doze tribos da dispersão", assim como Jacó exortou seus filhos no Egito. O significado de cada nome dos filhos é interpretado para dar instruções morais e fazer admoestações aos judeus espalhados no presente. A falácia de tal argumento se dá na determinação da razão por que um interpolador cristão iria usar tal restrição em publicar isto como um documento cristão. Seria lógico tal pessoa incluir muito mais material cristão do que o que é encontrado. Uma vez mais a simplicidade da carta leva à conclusão de **que** ela é o **que se** propõe ser: uma carta de Tiago, o líder da comunidade cristã em Jerusalém.

DATA E LOCAL DE ESCRITA

Se, conforme cremos, Tiago, o irmão do Senhor, escreveu esta carta, o **terminus ad quem** seria o ano de sua morte, 62 d.C. Se a passagem em Tiago 2:14-26 reflete uma controvérsia com Paulo acerca da fé e obras (cf. Rom. 4; Gál. 3), a escrita teria ocorrido por volta de 55-56 d.C., a ocasião da escrita de Romanos. Contudo, é mais provável que, devido à simplicidade do argumento de Tiago, Gálatas e Romanos foram escritas após Tiago. Tiago não parece estar consciente do problema judaico-cristão; deve ter sido escrita antes da conferência de Jerusalém de Atos 15 e

Gálatas 2:1-10. A simplicidade da organização eclesiástica (somente "anciãos" são mencionados em 5:14), o ajuntamento na sinagoga (2:2) e os "muitos mestres" (3:1) refletem um período primitivo no cristianismo. Conforme afirmado acima, a epístola é abundante de ensinamentos de Jesus. Contudo, as referências não parecem ser de fontes escritas, mas do período no qual a tradição estava-se tornando fixa. As perseguições parecem ser mais de natureza econômica, a eterna divergência entre o rico e o pobre (5:1-6), em vez de teológica. A intensa expectativa pela volta do Senhor (5:7-9) também aponta para uma data primitiva.

Em suma, a carta definidamente reflete uma época do cristianismo primitivo. Não aparece o problema inquietante das relações judaico-cristão, tão prevalentes nas primeiras cartas de Paulo. Aparentemente, a carta foi escrita antes que o problema estivesse se tornando decisivo. A estratificação por classes, na sinagoga, indica uma época primitiva. Os problemas são mais de opressão que de perseguição. O judeu cristão ainda pode adorar lado a lado com o judeu não-cristão. São feitas referências a esmolas, unção com óleo, histórias **midrássicas** — de **midrash**, no hebraico — do Velho Testamento, e o uso de termos hebraicos e semíticos, como "Senhor dos Exércitos" (**Sabaoth**). O templo parece ainda estar de pé, porque não há nenhum asceticismo, nenhum gnosticismo e nenhuma escatologia desenvolvida. Nenhum dos problemas tão prevalentes no cristianismo posterior estão presentes. Portanto, a carta é, provavelmente, o livro escrito mais antigo de nosso Novo Testamento. A Epístola de Paulo aos Gálatas foi escrita após Atos 15, quando os ganhos na missão gentia começavam a ser decisivos dentro da comunidade judaica. Porque o autor é bem conhecido através da Diáspora, algum tempo deve ter decorrido depois que Tiago emerge como porta-voz da igreja em Jerusalém. Portanto, concluímos que o Tiago de Atos 12:17; 15:13-29 e Gálatas 1:19; 2:9 escreveu de Jerusalém, por volta de 48 d.C.

OS LEITORES

Tiago endereçou sua carta "às doze tribos que são da Dispersão" (1:1). A palavra "Dispersão" era um termo técnico para os judeus que estavam espalhados pelo mundo gentio. A expressão, "as doze tribos", era usada pelos judeus como um sinônimo para expressar a unidade do povo escolhido de Deus (Mat. 19:28; At. 26:7). O termo "Dispersão" ocorre em somente duas outras passagens no Novo Testamento (João 7:35; I Ped. 1:1). A referência em João tem o significado comum dos judeus fora da Palestina. A referência em I Pedro provavelmente tem uma significação espiritual de cristãos de qualquer origem nacional. O acréscimo em Tiago 1:1 de "às doze tribos" parece excluir gentios. A ausência de "às doze tribos" em I Pedro implicaria um significado espiritual; a presença do termo em Tiago inferiria o oposto.

O tom e conteúdo geral da carta exclui a possibilidade de que ela fora escrita a todos os judeus, tanto crentes como não-crentes. Eles, os leitores, haviam experimentado o milagre da regeneração (1:18), e o autor fala do "bom nome pelo qual sois chamados" (2:7), exorta-os a aguardarem pacientemente a "vinda do Senhor" (5:7) e a anteverem a prometida "coroa da vida" do Senhor (1:12). É observado, em Atos 2:5-11, que judeus de muitos países estavam presentes em Jerusalém no Pentecostes, quando Pedro pregou seu primeiro sermão. Alguns daqueles teriam estado entre os 3.000 convertidos naquele dia e que haviam retornado ao seu próprio país. Também havia aqueles residentes na Palestina que estavam "dispersos", pela perseguição que se seguiu à morte de Estevão (At. 8:1; 11:19). Desta forma, poderia ter havido judeus cristãos na Dispersão numa data remota, a quem esta carta foi endereçada.

Há alguma evidência para se acreditar que os destinatários eram judeus cristãos da Dispersão oriental na Síria, Mesopotâmia, Capadócia, Ponto, Ásia, etc. Esta área seria primariamente de fala grega, e foi na igreja de fala grega que o testemunho mais antigo a esta carta surgiu. Também Pedro

endereçou sua carta às cinco províncias romanas da Ásia Menor, e era conhecido como o "apóstolo aos judeus" (Gál. 2:8). Esta conclusão, todavia, é tênue demais para ser dogmática. O máximo que se pode dizer acerca dos destinatários é que eles eram judeus cristãos que viviam fora da Palestina.

PROPÓSITO

Conforme afirmado acima, a Epístola de Tiago é o livro mais prático do Novo Testamento. O autor escreveu para dar conselho prático e encorajar aqueles que estavam sendo oprimidos. A carta foi escrita para corrigir certas tendências conhecidas na conduta, para confrontar os cristãos com as responsabilidades da vida cristã. Deve-se observar que nos seus 108 versículos há 54 imperativos, tornando o estilo da carta **paranésis** (instrução ética e exortação). Foi escrita como literatura de sabedoria derivada de experiência pessoal, não apenas de teoria. Esta carta é um quadro da vida cristã primitiva em meio às mais difíceis condições sociais e num ambiente que não era simpático, se não completamente hostil.

Alguns olharam com suspeita para esta carta por causa de uma evidente falta de instrução teológica cristã. Não há nenhuma discussão doutrinária acerca da morte e ressurreição de Jesus, da justificação pela fé, e Jesus não é apresentado como o supremo exemplo de vida justa. Contudo, há muita coisa acerca do cristianismo que é evidente. Há termos e expressões tais como "Segundo à sua própria vontade, ele nos gerou" (1:18), "a palavra em vós implantada" (1:21), "herdeiros do reino" (2:5), e "o bom nome pelo qual sois chamados" (2:7). O autor não esconde sua visão acerca da natureza de Jesus, pois em 1:1, as palavras "do Senhor Jesus Cristo" apontam para seu papel (Cristo), sua função (Jesus: Salvador) e sua divindade essencial (Senhor). Através da carta, o termo "Senhor", por analogia com 1:1 e 2:1, refere-se a Jesus (1:7,12; 2:1; 4:10,15; 5:4,7,8,10,11,14,15). Em 2:1 Jesus é o objeto da fé e, assim, da adoração. A carta dá discreto testemunho da divindade de Jesus. Ele é o juiz, que está à porta (5:9), e seu nome é o recurso do cristão, tanto na doença quanto no pecado (5:13-15). Em 2:1, o cristianismo é descrito como crença no "Senhor Jesus Cristo, Senhor da glória".

Muitos, seguindo Martinho Lutero, que denominou esta epístola uma "epístola bem desviada", criticaram esta carta, porque acham que ela contradiz a doutrina paulina da justificação pela fé. Lutero estava emergindo de uma situação na história em que a fé no Senhor Jesus havia-se tornado completamente subjugada às obras. Isto era quase que a mesma situação que Paulo confrontara, e como resultado ele escreveu Gálatas e Romanos. Para Paulo, assim como para Lutero, era um momento para se definir os elementos básicos do cristianismo: fé no Senhor Jesus Cristo.

Mas Tiago escreveu antes da grande controvérsia entre Paulo e os judaizantes, entre a fé e as obras. Tiago não batalhou com Paulo; ele escreveu para contra-atacar a tendência humana para o antinomianismo. Tiago insistiu que a fé deve ser demonstrada pelo viver correto. De fato, o viver incorreto é prova de nenhuma fé (no Senhor Jesus Cristo) ou de uma fé morta (2:14-26). Paulo teve que lutar contra o legalismo judaico: as bases para a salvação; Tiago lutava contra o viver imoral e não-ético. Tiago nada diz acerca das "obras da lei"; ele afirma, sim, que o fruto da fé deve ser comportamento tanto ético como moral. A fé deve produzir o viver justo, o fruto do Espírito que Paulo relaciona em Gálatas 5:16-26. Paulo e Tiago não estavam combatendo um ao outro. Como um fato, eles representam dois aspectos do cristianismo, opondo-se a diferentes inimigos do evangelho.

As pessoas a quem Tiago estava escrevendo não eram desprovidas de ortodoxia. Se elas fossem desprovidas das doutrinas básicas do cristianismo, ele teria corrigido isso, e nós teríamos outro livro sobre doutrina. O que ele escreveu foi sobre uma falha no viver diário prático, não teoria. Este livro seria sem valor se ficasse sozinho. Ele não assenta os alicerces da fé cristã (como Paulo e os escritores do evangelho o fazem); mas mostra a necessidade de edificar-se uma vida cristã honesta

sobre o alicerce já construído (ver I Cor. 3:10-15). As faltas contra as quais Tiago escreveu (fé sem obras, palavras sem atos, censuras, ambição, amor desordenado pelo ensino, dar lugar à riqueza e à posição, tratamento depreciativo dos pobres, cobiça sob a capa de religião) eram e são tipicamente farisaicas. Tiago estava exortando seus leitores a transcenderem o judaísmo formalístico na prática, como já o haviam transcendido em sua fé no Senhor Jesus Cristo. Eles haviam aceito Jesus como o Cristo (Messias); agora, que eles se portem como verdadeiros discípulos do Senhor, não como os discípulos dos fariseus.

ESTRUTURA E CONTEÚDO

A Epístola de Tiago, de maneira lógica, divide-se em três seções desiguais: 1:2-2:26; 3:1-18; 4:1-5:20. O versículo introdutório é a saudação comum da correspondência normal do mundo antigo: o escritor identifica-se, e a seus leitores e os saúda com *xairei=n* (**xaírein**). Não há nenhuma saudação formal de encerramento. Também não há nenhuma bênção. O restante da carta é autoritário, mas nem afetado nem altivo. Há 54 imperativos nestes 108 versículos do corpo da carta. O autor escreve e exorta como um pastor, a partir de sua experiência pessoal, para ajudar seus leitores no viver uma vida cristã prática.

O assunto básico da primeira divisão é a verdade contrastada com a hipocrisia ou imitação. Tiago afirma que a realidade na vida cristã é e tem que ser distinta da falsidade ou imitação. Este contraste entre a realidade e a falsidade é visto em quatro aspectos diferentes da vida cristã: 1) no caráter (1:2-18); 2) na adoração pública (1:19-27); 3) no amor (2:1-13); 4) na fé (2:14-26).

A segunda divisão, 3:1-18, refere-se aos pretensiosos, que querem ser mestres. Tiago afirma que um mestre leva sobre si uma grande responsabilidade e um perigo correspondente (3:1-12). O uso da facilidade de falar deve ser guardado em todo o tempo; a língua é difícil de ser controlada, e o único modo de controlar a língua e ser um bom mestre é ser capaz de distinguir entre a sabedoria deste mundo (3:13-16) e a verdadeira sabedoria, proveniente de Deus (3:17,18).

A última seção, 4:1-5:20, fala do mundo, que está em oposição a Deus, e como o cristão deve viver nesta comunidade antagônica. Tiago declara que uma pessoa que faz do prazer o alvo da vida está em oposição a Deus (4:1-10). O prazer, como um fim em si mesmo, ocasiona dissensões, brigas civis e guerra (4:1,2), tira a única fonte de verdadeira satisfação na vida (4:3) e é adultério espiritual (4:4). O cristão deve fazer todo esforço para escolher entre Deus e o mal, como o fator controlador da vida (4:5,6). Aquele que verdadeiramente se submete ao Senhor terá alegria real (4:7-10). Há uma diferença, diz o autor, entre a submissão real e a presunção (4:11-5:6). A vida é incerta demais, e o cristão não deve usurpar a prerrogativa de Deus de julgar, planejar o futuro ou oprimir o pobre. Segue (5:7-20) uma exortação para a verdadeira conduta cristã num mundo que passa. Estes versículos são várias exortações à paciência e à indulgência, até a vinda do Senhor (5:7-12), e a atividades dentro da comunidade: oração, louvor, visita aos doentes, confissão dos pecados e restauração dos inconstantes (5:13-20).

EPÍSTOLA DE TIAGO — ESBOÇO

Lugar em que foi escrita: Jerusalém

Data: 44-49 d.C.

SAUDAÇÃO (1:1)

REALIDADE CONTRA IMITAÇÃO (1:2-2:26)

I — Realidade em **Caráter** (Contra Imitação) (1:2-18)

1. Paciência Como o Alvo (1:2-8)
2. Pobreza Não É Má; Riqueza Não É Vantajosa (1:9-11)
3. Recompensa de Paciência (1:12)
4. Culpar a Deus Não É Desculpa Para os Pecados (1:13-18)
 - 1) Deus Não Pode Ser Tentado e Ele Não Tenta a Ninguém
 - 2) Deus É o Benfeitor — Todo o Bem Procede Dele
 - 3) Deus É o Pai — E, Portanto, Não Tentaria

II — Realidade em **Culto Público** (Contra Imitação) (1:19-27)

1. Não em Fala, Mas em Ouvido Atencioso (1:19-21)
2. Não Somente Ouvido, Mas Obediência e Fato (1:22-25)
3. Não Culto Imitado, Mas com Boas Obras e Pureza (1:26,27)

III — Realidade em **Amor** (Contra Imitação) (2:1-13)

1. Amor Imitado Mostrado por Parcialidades (2:1-7)
2. Parcialidades no Pretexto de Amor (2:8-13)

IV — Realidade em Fé (Contra Imitação) (2:14-26)

1. A Fé sem Obras Não Tem Valor (2:14-17)
2. A Crença Há de Ser Demonstrada Pelo Comportamento (2:18-20)
3. Duas Ilustrações em Que Valeu a Fé (2:21-26)

MESTRES (3:1-18)

I — Responsabilidade Maior e Perigo Maior (3:1-12)

1. Advertência Contra o Desejo Ardente de Ser Mestre (3:1)
2. A Grande Necessidade de Controlar a Língua (3:2-6)
3. A Lamentável Falta de Controle (3:7-12)

II — Sabedoria Verdadeira Contra Sabedoria Imitada (3:13-18)

1. A Vida Mostrará a Sabedoria (3:13)
2. A Sabedoria do Mundo e Seus Frutos (3:14-16)
3. A Sabedoria do Céu e Seus Frutos (3:17,18)

O MUNDO CONTRA DEUS (4:1-5:20)

I — Prazeres (Como o Alvo da Vida) Contra Deus (4:1-10)

1. Guerras e Contendas Vêm de Prazeres Como o Alvo da Vida (4:1,2)
2. Os Prazeres Roubam Duma Pessoa a Fonte de Satisfação Real (4:2,3)
3. O Prazer Como Alvo da Vida É Adultério (4:4)
4. A Necessidade de Escolher Entre Deus e o Mal (4:5-10)
 - 1) Deus Requer Lealdade sem Vacilar (4:5)
 - 2) Deus Dá Graça Mais do Que o Suficiente (4:6)
 - 3) Esta Graça É Para Aqueles Que Se Submetem (4:7-10)

II — Submissão Contra a Presunção (4:11-5:6)

1. Usurpar o Lugar de Deus Como Juiz (4:11,12)
 2. A Incerteza Solene (4:13-16)
 3. Advertência (4:17)
 4. O Futuro dos Ricos Ilegítimos (5:1-6)
- III — A Conduta Cristã Neste Mundo Transitório (5:7-20)
1. A Necessidade de Paciência Até a Volta do Senhor (5:7,8)
 2. Não Culpar Uns aos Outros por Causa da Aflição (5:9)
 3. Ilustração de Paciência (Os Profetas e Jó) (5:10,11)
 4. Sobre tudo Não Fazer Juramentos (5:12)
 5. Orar, Cantar, Compartilhar nos Tempos de Transtorno, Doença, Tentação e Erro (5:13-20)

BIBLIOGRAFIA

- Adamson, James, **The Epistle of James in The New International Commentary on the New Testament**, 1976.
- Argyle, A. W., "Greek Among the Jews of Palestine in New Testament Times", **New Testament Studies**, 20, 1973-74.
- Clarke W. K. Lowther, "James" in **The Concise Bible Commentary**, 1952.
- Franzmann, Martin H., **The Word of God Grows**, 1961.
- Hort, F. J. A., **The Epistle of James**, 1909
- Mayor, Joseph B., **The Epistle of James**, 1897.
- Meyer, A., **Das Ratsel des Jakobusbriefes**, 1930.
- Mitton, C. Leslie, **The Epistle of James**, 1966.
- Plummer, Alfred, **The General Epistles of St. James and St. Jude in The Expositor's Bible**, 1891.
- Robertson, A.T., **Practical and Social Aspects of Christianity: The Wisdom of James**, 1915.
- Ropes, J. H., **A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James in The International Critical Commentary**, 1916.
- Ross, Alexander, **The Epistles of James and John**, 1966.
- Sevenster, J. N., **Do You Know Greek? How Much Greek Could the First Jewish Christians Have Known? — 1968.**
- Songer, Harold, **James in The Broadman Commentary**, 1972.
- Tasker, R. V. G., **The General Epistle of James in Tyndale New Testament Commentaries**, 1956.
- Vaughan, Curtis, **James: A Study Guide**, 1969.

18

PRIMEIRA E SEGUNDA EPÍSTOLAS DE PEDRO E EPÍSTOLA DE JUDAS

Estas três Epístolas Gerais estão agrupadas juntas, para consideração, devido a várias razões. **Primeiramente**, duas destas cartas levam o nome do mesmo autor: Pedro. **Em segundo lugar**, existe relação óbvia tal entre II Pedro e a Epístola de Judas que uma deve ter sido muito cônica da outra. A primeira razão está bem evidente nos versículos introdutórios de I e II Pedro. A segunda razão é surpreendentemente observável quando, numa leitura comparativa de II Pedro 2:1-18 e Judas 3-18, está evidente que estas duas passagens são quase idênticas. Estas relações serão discutidas sob o cabeçalho de cada epístola.

I — PRIMEIRA EPÍSTOLA DE PEDRO

Com a possível exceção de I João, a Primeira Epístola de Pedro é a mais largamente lida, e melhor conhecida, das sete Epístolas Gerais. Isto pode ser porque I Pedro é, de todos os livros do Novo Testamento, o mais fácil de se ler e entender, pois o leitor moderno fácil e rapidamente identifica-se com os primeiros leitores a quem o autor escreveu. I Pedro afirma ser uma carta genuína do apóstolo Pedro, escrita aos cristãos na Ásia Menor, que estavam experimentando tempos difíceis. Este fato foi mantido pela igreja desde os tempos mais remotos. Desde o final do segundo século até recentemente, houve pouca, se alguma, dúvida acerca da genuinidade da carta.

AUTORIA

EVIDÊNCIA EXTERNA

O autor identifica-se como "Pedro, apóstolo de Jesus Cristo" (1:1). Não existe nenhuma razão para se duvidar, pois há evidência externa (bem como interna) antiga e convincente de que o apóstolo Pedro escreveu esta carta. Eusébio colocou esta carta no grupo denominado *o (mologou/mena (homologóumena)*, aqueles escritos cristãos universalmente reconhecidos e aceitos pelas igrejas (H.E., iii, 25,2). Embora Irineu (c.180) tenha sido o primeiro escritor patrístico a citar esta carta e nomear Pedro como o autor (**Adv. Haer.**, IV, ix, 2; IV, xvi, 5; V, vii, 2), existem traços claros de seu uso mesmo por Clemente de Roma em sua carta à igreja em Corinto (c.95). Policarpo (c. 125) citou profusamente de I Pedro, e Basíides (c. 130) também fez uso da carta, sem mencionar o nome do autor. Após Irineu, a carta foi freqüentemente citada e atribuída ao apóstolo Pedro, e havia obtido ampla circulação e aceitação; ela foi reconhecida como autoridade nas igrejas. Não está alistada no Cânon Muratoriano (juntamente com I João), mas isto se deu provavelmente, devido à condição deteriorada do fragmento (B. F. Westcott, **On the Canon of the New Testament** — Sobre o Cânon do Novo Testamento — p. 216 e s.). A evidência externa em favor da genuinidade de I Pedro é tão antiga e tão forte como a de qualquer livro do Novo Testamento (C. Bigg, **A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude** — Um Comentário Crítico e Exegético Sobre a Epístola de S. Pedro e S. Judas, p. 15).

EVIDÊNCIA INTERNA

O autor claramente se identifica na saudação (1:1) como "Pedro, apóstolo de Jesus Cristo", e

afirma (tanto direta como indiretamente) ter sido uma testemunha dos sofrimentos de Jesus (1:8; 2:23, 24; 5:1).

O corpo da carta revela muitos ecos e reminiscências dos ensinamentos de Jesus (I Ped. 2:12 e Mat. 5:16; I Ped. 2:13-17 e Mat. 17:24-27; I Ped. 2:21 e Mat. 10:38; I Ped. 3:14, 4:13 e Mat. 5:10-12), e uma comparação de

1 Pedro com os discursos de Pedro em Atos (I Ped. 1:10 e ss. e At. 3:18,24; I Ped. 1:17 e At. 10:34; I Ped. 1:20 e s., 3:21 e s. e At. 2:23 e s., 32 e s., 36; I Ped. 4:14,16 e At. 3:6,16, 4:10,12, 5:41, 10:31) demonstra semelhanças de pensamento e fraseologia. (Para obter uma lista exaustiva, ver E.G. Selwyn, **The First Epistle of Peter** — A Primeira Epístola de Pedro — p. 33-36.) Além disso, o tom não afetado e a presumida autoridade do escritor, na epístola, recomenda a veracidade da saudação.

OBJEÇÕES A AUTORIA PETRINA

Com o surgimento do ceticismo durante os séculos dezoito e dezenove, a genuinidade desta epístola foi posta em dúvida. A chamada disciplina **Tendenzkritik**, conforme promulgada por F.C. Baur (1792-1860), e a Escola de Tübingen, concluíram que a carta foi escrita no segundo século, numa tentativa de ocultar as diferenças teológicas entre os métodos paulino e petrino de interpretação de Jesus Cristo e da Igreja. Embora as premissas básicas da Escola de Tübingen tenham sido corretamente repudiadas, muitos estudiosos modernos ainda usam algumas das conclusões dessa escrita para negar a autoria petrina de I Pedro. As principais Objeções à genuinidade desta carta são as seguintes: 1) Falta de referências ao ministério de Jesus, que não sua morte e ressurreição; 2) estilo extremamente bom de grego; 3) perseguição refletida na carta; e 4) afinidades entre esta epístola e a teologia paulina (paulinismo).

MINISTÉRIO E ENSINOS DE JESUS

É afirmado, pelos que objetam à autoridade, que, se esta epístola houvesse sido escrita por associado tão íntimo de Jesus como Simão Pedro, deveriam ser esperadas referências a essa associação. Poderia um discípulo de Jesus escrever somente acerca da morte e ressurreição do Senhor Jesus Cristo, sem referir-se aos seus ensinamentos e ministério? Ambas estas perguntas são altamente subjetivas e refletem uma abordagem tendenciosa da crítica aos documentos do Novo Testamento. O peso da primeira pergunta perde muito de sua força, quando se observa que muitos destes mesmos críticos questionam a genuinidade da Segunda Epístola de Pedro, precisamente porque ela **contém** reminiscências daquela associação. Em qualquer caso, a própria reserva do escritor em declarar explicitamente essa relação íntima, argumenta fortemente contra a pseudonímia. A segunda pergunta reflete uma influência preconcebida no método ou uma inconsciência acerca das alusões aos ensinamentos de Jesus que já foram mencionados num parágrafo acima. Além disso, o propósito do autor não foi escrever suas memórias. Foi enfatizar as implicações práticas, éticas e sociais do Senhor ressurrecto (através de sua morte e ressurreição), na situação de vida em que um crente pode encontrar-se neste mundo. Isto deve-se especialmente ver em tempos de sofrimento e perseguição, e o sofrimento e morte de Jesus são exemplos, para o cristão, de fidelidade a Deus e à causa da justiça durante os tempos de perseguição e sofrimento (I Ped. 2:20-24; 3:13-22).

LINGUAGEM E ESTILO

Uma objeção mais séria à autoria petrina é a da linguagem. I Pedro foi escrita num estilo grego muito bom. Seria possível um pescador galileu, não-douto, escrever neste grego excelente? Foi sugerido, no Capítulo XVII (A Epístola de Tiago) que era possível tal ter acontecido (Ver J.N. Sevensen, **Do You Know Greek?** — Você Conhece Grego? — e A.W. Argyle, **Greek Among the Jews of Palestine** — O Grego Entre os Judeus da Palestina). Clemente de Alexandria infere que

Pedro pregou em Roma sem o auxílio de um intérprete, e o fez muito bem (J.A.T. Robinson, **Redating the New Testament** — Redatação do Novo Testamento — p. 108 e s., 167). Robinson levanta a pergunta sobre se Pedro poderia ter tido tão grande influência em Antioquia e Roma, se ele não fosse fluente em grego (op. cit., p. 167). Mesmo se admitindo ser improvável que Pedro poderia ter usado grego tão excelente, o papel de Silvano deve ser considerado na composição desta carta. O autor explicitamente declara: "Por Silvano... escrevo..." (I Ped. 5:12). Embora muitos críticos argumentem que Silvano foi apenas o portador desta carta, a simples leitura destas palavras demonstra que Silvano teve uma parte importante em sua composição. Silvano, a forma mais extensa de "Silas" (cf. I Tess. 1:1), foi um companheiro de Paulo na chamada Segunda Viagem Missionária. Silvano (Silas), juntamente com um certo Judas, ajudou na escrita da carta da Conferência de Jerusalém, que devia ser lida em igrejas de fala grega (At. 15:23). É também lembrado que Silvano era um cidadão romano (At. 16:37), exatamente como Paulo. Este fato, juntamente com a carta de Atos 15:27, indicaria a facilidade de Silvano quanto à língua grega. Se Pedro não podia ter usado bem o grego (e isto não está firmemente confirmado) e desejasse enviar uma carta a igrejas de fala grega, ele poderia ter ditado uma carta em aramaico para Silvano, que então a traduziria para o grego. Por outro lado, Pedro poderia ter escrito a carta em seu próprio estilo de grego, e Silvano então a ter "retocado", para um grego excelente. Seja qual for o caso, I Pedro 5:12 sugere que Silvano foi o **amanuense**, que desempenhou um papel muito maior que simplesmente o de portador da carta.

Deve ser observado também que uma pessoa, escrevendo a um grupo de pessoas que usava outra língua, provavelmente iria usar a Bíblia familiar àquele grupo. O Velho Testamento do mundo de fala grega era a Septuaginta (LXX), não o texto hebraico ou massorético, e o texto usado em I Pedro é da LXX. O autor, escrevendo a pessoas de fala grega, logicamente iria usar a LXX de seus leitores, e não fazer uma tradução rápida de um texto de uma língua diferente (Summers, **I Pedro**, p.142).

A PERSEGUIÇÃO

É afirmado, pelos opositores da genuinidade desta epístola, que as perseguições mencionadas refletem uma época do final do primeiro século ou começo do segundo. O próprio uso da misteriosa "Babilônia" (5:13), sugere-se, significa que uma perseguição governamental oficial estava a caminho. Alguma correspondência (escrita por volta de 112), entre Plínio, o Moço (governador romano da província de Bitínia-Ponto) e o imperador Trajano (98-117), acerca de como lidar com cristãos, parece estreitamente paralela a I Pedro 4:14-16. Mas deve-se observar que nada há, em

I Pedro, que indique tortura e morte, como nessa correspondência. A perseguição, conforme refletida em I Pedro, parece ser mais de natureza pessoal e geral, entre vizinhos ressentidos (tal como era comum em muitas comunidades do mundo daquele tempo), ao invés de ação governamental refletida na carta de Plínio e no Apocalipse. As tendências separatistas dos cristãos, em recusarem-se a continuar (após a conversão) participando em práticas pagãs, as suspeitas, pelos pagãos, acerca da natureza e motivos dos argumentos cristãos (Ver Atenágoras, **Legatio pro Christianis**, iii, e Tácito, **Annales**, xv, 44) e as alegações aparentemente autojustificadas de um melhor caminho (1:18; 2:12-16; 3:9-16; 4:1-4) inflamariam a comunidade pagã contra o movimento cristão. Se a perseguição fosse oficial, como nos últimos anos de Nero (64-68), de Domiciano (90-96) e de Trajano (110-117), seria difícil explicar-se a ligação positiva e não qualificada de "reverenciar a Deus" e "honrar o imperador", em I Pedro 2:17. Simplesmente não há evidência clara de perseguição aberta pelo Estado nas províncias às quais a carta fora endereçada. A única época em que isto poderia ter ocorrido foi durante, antes ou no início da perseguição nerônica (depois de 64 d.C). O estado de intensa perseguição que levaria à morte é muito mais de predição, em I Pedro, do que real (4:12-14).

PAULINISMO

Os opositores à genuinidade de I Pedro, colocam mais um argumento, dizendo que há "paulinismo" demasiado para a epístola ter sido proveniente da mão de Pedro. É alegado que a teologia de Pedro era basicamente cristianismo judaico, e a de Paulo era cristianismo gentio, e as duas eram irreconciliáveis. Porque há tão pouco 'cristianismo judaico' refletido em I Pedro e tanto 'cristianismo gentio', deve-se concluir, dizem os oponentes da autoria petrina, que esta carta teve que ser escrita numa época muito posterior à morte de Pedro. É assinalado que questões tais como interesses litúrgicos (I Ped. 1:3-12 e Ef. 1:3-14), submissão ao Estado (I Ped. 2:13-17 e Rom. 13:1-7), exortações para sofrer por Cristo (I Ped. 4:13; 5:1 e Rom. 8:17; II Cor. 1:5-7; Fil. 1:29), e deveres do lar (I Ped. 2:18-3:7 e Ef. 5:22-6:9; Col. 3:18-4:1), apontam para uma dependência literária de I Pedro das cartas paulinas. E.G. Selwyn (**The First Epistle of Peter** — A Primeira Epístola de Pedro — p. 265-369) provou conclusivamente que a dependência literária é improvável e os paralelos podem ser explicados pelo acesso, tanto de Paulo quanto de Pedro, à tradição comum dos materiais litúrgicos e catequéticos. Muito é considerado, pelos críticos, das palavras de Paulo, acerca da posição de Pedro em Antioquia, após a Conferência de Jerusalém (Gál. 2:11-14), como refletindo diferentes posições teológicas. Contudo, em nenhum lugar, em Atos nem nas cartas de Paulo (exceto pelo lapso desconcertante em Antioquia), se acha uma diferença fundamental (conforme alegado pela Escola de Tübingen e ainda perpetuado por vários estudiosos) entre Pedro e Paulo. É verdade que o desenvolvimento de Pedro em captar a significação da universalidade do evangelho foi gradual (conforme visto em Atos 1-11) e o de Paulo foi mais rápido (At. 9:1-29); mas a defesa, por parte de Pedro, do ministério de Paulo aos gentios (At. 15:7-11), claramente revela que não há diferença teológica entre os dois. Além disso, se Silvano teve uma participação na composição (mais que

simplesmente a forma final) de I Pedro, os anos que passou com Paulo poderiam explicar algumas das palavras e expressões (bem como idéias) paulinas típicas. E arriscado, todavia, colocar demasiada confiança nesta teoria. Não há informação bastante disponível para identificar Silvano como muito mais que um secretário; identificá-lo como redator final vai além da informação clara de que dispomos. Os estudiosos modernos estão reconhecendo mais e mais a contribuição de Pedro para a teologia do Novo Testamento, e a maior parte dessa informação provém desta carta.

CONCLUSÃO

Como o sobrepujante testemunho dos escritores patrísticos e a auto-identificação do autor como sendo Pedro, deve-se concluir que a carta é genuína. A evidência que vem da carta e dos tempos mais remotos apontam para esta conclusão. A carga de prova está **com** aqueles que negam a autoria petrina; o peso de evidência claramente aponta para o apóstolo Pedro como o autor. Todas as Objeções à autoria petrina são negativas, e a evidência positiva foi suficientemente forte para influenciar os estudiosos liberais em favor de Pedro como autor.

DATA E LOCAL DA ESCRITA

A autoria de I Pedro é uma parte integrante do problema da data e local de composição. Se a autoria petrina é negada, a carta poderia ter sido escrita em qualquer momento antes do claro testemunho de Papias acerca de sua existência (c. 125). Se, por outro lado, ela é uma carta genuína de Pedro, a data teria que ser alguma ocasião antes de sua morte em Roma (65-68 d.C.). Os vários períodos de perseguição foram discutidos acima, e, como resultado da falta de qualquer evidência de perseguição oficial do estado nas províncias, foi concluído que a perseguição durante a época de

Trajano (começo do segundo século) e Domiciano (final do primeiro século) deve ser abandonada. Concluímos que Pedro de fato escreveu esta carta; portanto, ela teve que ser escrita antes de sua morte. Se pode ser substanciado que Pedro também escreveu a Segunda Epístola de Pedro, a data é anterior para I Pedro.

A referência a "Babilônia", em I Pedro 5:13 é de importância tanto para o local quanto para a data de escrita. Duas interpretações são empregadas aqui; uma terceira identificação como sendo uma "Babilônia" próxima a Suez, no Egito, é rejeitada como insignificante demais para merecer consideração. Na primeira interpretação, alguns estudiosos identificam a referência (I Ped. 5:13) com a Babilônia literal, do rio Eufrates. Embora a cidade estivesse em ruínas, uma colônia de judeus ainda vivia na área, e Pedro era conhecido como o "apóstolo de Circuncisão" (Gál. 2:7). Esta identificação, contudo, é precária, porque a área estava quase abandonada pelos judeus do primeiro século. Também não há absolutamente qualquer tradição acerca de um ministério de Pedro naquela área.

A segunda interpretação de "Babilônia" vê isto como um símbolo oculto para Roma. Da literatura do primeiro e segundo séculos (tanto cristã como judaica), vê-se que Babilônia tornou-se o nome simbólico para poder mundial arrogante e idolatria ligada com uma religião estatal (Apoc. 16:19; 17:18; 18:2,10; Oráculos Sibílicos, V, 143, 152; Baruque ix, 1): Roma. Além disso, os pais da igreja primitiva e a tradição colocam Pedro em Roma em torno da época da morte de Paulo. A menção de Marcos como estando presente com Pedro (I Ped. 5:13) e o pedido de Paulo a Timóteo para trazer Marcos consigo para Roma (II Tim. 4:11), após tê-lo (Marcos) enviado, numa viagem à Ásia Menor (Col. 4:10), faria sentido se Roma é o local, a Babilônia de Pedro. A presença de Pedro, Marcos e Silvano juntos em Roma é muito mais fácil de se entender que na Babilônia que está localizada no Eufrates. É também visto que Pedro de fato teve um ministério no movimento evangelizador ocidental do cristianismo (I Cor. 1:12 e ss; 9:5). Além disso, um mensageiro que viajasse de Roma para as províncias mencionadas em I Pedro 1:1 naturalmente iria entrar nessa área através de um porto em Ponto, mover-se-ia para o oeste, através de cada província, na ordem mencionada, e finalmente para outro porto, em Bitínia, para retorno a Roma (cf. Cullmann, **Peter: Disciple, Apostle, Martyr**, p. 89-152, para uma defesa muito completa e lógica desta posição). Mas por que um nome simbólico? Se a perseguição nerônica já estivesse se processando, a natureza suspeita dos pagãos seria a razão para evitar-se inflamar o fogo dessa suspeita.

A identificação de "Babilônia" como Roma conduz à época da escrita. Quando Paulo escreveu a Epístola aos Romanos (55-56 d.C.), é bem evidente, dos capítulos 15 e 16, que Pedro ainda não havia estado em Roma. O mesmo é verdadeiro acerca da época da escrita das Epístolas da Prisão (durante o primeiro encarceramento romano). Como não existe menção de Pedro em II Timóteo, deve-se presumir que Pedro ou não estava em Roma naquela ocasião (64-65) ou então Paulo não quis identificar Pedro durante uma época de perseguição (o que poderia levar à morte de Pedro). Por outro lado, a não menção de Paulo em I Pedro indicaria que Paulo ainda não havia chegado para o segundo encarceramento romano ou já havia sido martirizado. Dificilmente é concebível que um não teria mencionado o outro, se ambos estivessem presentes na mesma ocasião, na mesma cidade. Por esta razão, alguns estudiosos insistem que I Pedro foi escrita depois do primeiro encarceramento romano de Paulo (e, assim, depois das Epístolas da Prisão) e antes de seu segundo encarceramento (e II Timóteo). Para se apoiar esta conclusão, assinala-se que o tipo de perseguição mencionada em I Pedro presta-se mais à época imediatamente antes da perseguição nerônica, do que durante ela. Se isto é verdadeiro, então uma data de 63-64 d.C. seria a ocasião da escrita desta epístola.

Outros estudiosos concluem, contudo, que a carta é um pouco posterior a isto. A perseguição

nerônica foi principalmente limitada a Roma e Itália, pois não há nenhuma evidência concreta de que as perseguições de cristãos estendeu-se a outras províncias. As perseguições que os cristãos provincianos estiveram sofrendo eram mais de pressões por parte da comunidade; uma perseguição mais grave estava sobreindo. Talvez Pedro, sabendo da fúria da perseguição em Roma, tenha escrito às províncias para adverti-los da "ardente prova" (I Ped. 4:12) que em breve viria sobre eles, uma extensão da perseguição nerônica nas províncias. Isto, naturalmente, é conjectura, mas é razoável. Se isto for verdadeiro, então I Pedro foi escrita após a morte de Paulo (64-65 d.C.) e antes da escrita de II Pedro e a morte de Pedro, que ocorreu em alguma ocasião entre 65 e 68 d.C.

Com a evidência disponível, é impossível fixar-se exatamente a data da escrita. É melhor concluir-se que a carta foi escrita em algum lugar por volta do início da perseguição nerônica. Para aqueles que acham que a admoestação para obedecer-se às autoridades civis (I Ped. 2:13-17) não seria apropriada após o início da perseguição estatal, uma data por volta de 63-64 serviria. Para aqueles que acham que a perseguição é a da época de Nero, 65-66 d.C. aplicar-se-ia. Portanto, podemos concluir que I Pedro foi escrita de Roma entre 63 e 66 d.C.

PROPÓSITO

O versículo introdutório declara que a carta é endereçada a cristãos em Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia (1:1); portanto, deve-se concluir que a carta foi escrita a um grupo específico de cristãos espalhados por uma área ampla. É uma carta circular, muito parecida com a Epístola de Paulo aos Gálatas. Esses cristãos estiveram sob pressões contínuas (1:6,7), o que era comum a todos os cristãos em todo lugar (5:9). Eles haviam sofrido e sofreriam ainda mais (4:12). Pedro escreveu para encorajá-los em meio a seus problemas, lembrando-lhes de sua "viva esperança" (1:3), que é uma fé em Deus, cujos propósitos são conhecidos em Cristo (1:21). "Esperança" é a palavra-chave desta carta (1:3, 13, 21; 3:5, 15), e Pedro exorta seus leitores a viverem de tal maneira a tornar esta esperança atraente a outros da sociedade pagã em que viviam (1:13,18; 2:11,16). Em face da hostilidade, o cristão deve ser paciente e cortês, sabendo que ele está sofrendo por amor à justiça e não por estar fazendo algo errado (3:8-17). Pedro declara seu propósito como "exortação" (5:12), e a carta está repleta de conselhos práticos para ajudar nas relações sociais do dia-a-dia (2:13-3:17).

Porque os sofrimentos e perseguições que seus leitores estavam experimentando eram mais um tipo local de opressão do que uma política oficial do Estado (que parece estar ao largo), as exortações à resistência paciente (2:20) durante o sofrimento (4:19; 5:8-11) devem ser vistas como sendo conhecidas por Deus e estando sob seu controle (4:19); ele molda o destino daqueles que elegeu (1:15), e os sustém através do sofrimento (5:6,7); ele o permite para prová-los, e os vindicará eternamente (1:3-9, 13; 4:8; 5:10). Eles devem tomar como padrão para suas vidas o sofrimento do Senhor Jesus Cristo, que sofreu e morreu por amor à justiça e foi vindicado pelo Pai (2:18-24; 3:13-22).

ESTRUTURA E CONTEÚDO

Estrutura — É óbvio que a I Pedro canônica é complexa em sua análise. Ela começa (1:1,2) e termina (5:12-14) como uma carta; mas os aspectos normais da forma epistolar (referências a lugares e pessoas) não aparecem na seção extensiva de 1:3-5:11. Também, a doxologia em 4:11 pareceria ser o final de um documento. Por esta razão, várias sugestões são feitas quanto à unidade da epístola inteira. Foi sugerido, por vários estudiosos, que 1:1,2 e 4:12-5:14 formam a carta original, com um documento de "liturgia batismal" (1:3-4:11), inserido em alguma época mais tarde. Embora o batismo seja mencionado uma vez somente (3:21) e possivelmente implicado uma vez (1:22,23),

existem, diz-se, sobretons batismais através da carta. Preisker (H. Windisch e H. Preisker, **Die Katholischen Briefe — As Cartas Católicas** — p. 156 e s.) sugere que 1:3-4:11 é um relato real de um culto batismal com sua liturgia. Há uma oração (1:3-12), instruções aos candidatos (1:13-21), exortações acompanhando o batismo real (1:22-25), um hino (2:1-10), outras exortações aos recém-batizados (2:11-3:12), uma mensagem apocalíptica (3:13-4:7) e uma oração de encerramento (4:7-11).

Esta sugestão parece convincente, mas não pode ser sustentada. E.G. Selwyn (**The Background of The New Testament and its Eschatology** —

Fundo Histórico do Novo Testamento e sua Escatologia — 1956, p. 394-5) assinalou, acertadamente, que o aspecto batismal da carta é mais periférico ao tema principal de sofrimento e esperança do que um tópico principal. Através de toda a carta, o fundo histórico é de sofrimento e perseguição. A doxologia em 4:11 não é mais estranha ou fora de lugar do que a encontrada em muitas das cartas de Paulo (cf. Rom. 11:36; 15:33; Gál. 1:5; Ef. 3:2; I Tim. 1:17). Não há evidência suficiente para se acreditar que I Pedro não é uma carta genuína. O fato de que ela contém material cultuai ou catequético não destrói sua unidade ou forma epistolar, pois as cartas de Paulo dão ampla evidência e precedência para inclusão de materiais preexistentes. Pode bem ser que o escritor pretendia terminar em 4:11 e depois decidiu dar um breve sumário do que já havia escrito. A ausência de referências a lugares e pessoas no corpo (1:3-5:12) é devida à natureza circular da carta. Esta epístola pode ser interpretada como uma unidade, e assim deve ela ser. Não há nenhuma razão real para se negar sua integridade como ela chegou a nós.

Conteúdos — Fora os versículos introdutórios (1:1,2) e conclusórios (5:12-14), o corpo da epístola pode ser dividido em três partes: 1) A Salvação: a chamada do crente (1:3-2:10); Submissão: a conduta do crente na sociedade (2:11-3:12); o Sofrimento: o disciplinamento do crente (3:13-5:11). Naturalmente, deve ser observado que os temas gêmeos do sofrimento e esperança estão presentes através destas divisões; mas, cada uma tem sua ênfase particular em sua relação a estas idéias gêmeas. Os versículos introdutórios identificam o autor, os leitores, e contêm as saudações usuais.

A primeira divisão (1:3-2:10) fala da chamada do crente, por Deus, à salvação, como uma esperança futura (1:3-5), um gozo presente (1:6-9) e o tema da profecia do Velho Testamento (1:10-12). Esta chamada para dentro da herança de Deus implica certos deveres de conduta em que um crente deve viver em relação a si mesmo (1:13-21) e para com a sociedade (1:22-25). Os aspectos práticos da salvação mostram sua presença no crescimento pessoal em santidade como um corpo (2:1-3) e o crescimento coletivo em santidade dentro da comunidade cristã como um edifício (2:4-10). Pode ser que estes dez versículos sejam parte de um hino cristão antigo.

A segunda divisão mostra a maneira pela qual um crente deve viver diariamente na sociedade. Isto é visto sob o aspecto da submissão. Embora o crente viva numa sociedade pagã, deve disciplinar-se perante Deus de tal maneira que o pagão veja que ele é diferente (2:11,12). O crente deve estar submisso à autoridade constituída (2:13,14), a fim de promover um clima que conduza à justiça (2:15-17). O crente simplesmente não pode ser um anarquista. Um espírito submisso deve ser observado nas relações industriais (2:18-25), familiares (3:1-7) e na igreja (3:8-12). Deve haver uma unidade de espírito, que só pode ser produzida através da humildade e submissão.

A terceira divisão explica a necessidade da disciplina cristã que, numa sociedade pagã, resultará no sofrimento pela justiça. Há três áreas desta disciplina: numa sociedade pagã (3:13-4:6), na comunidade cristã (4:7-5:7), e nos lugares celestiais (espirituais) (5:8-11). O crente que se disciplina dentro da vontade de Deus deve esperar sofrer num mundo pagão (3:13-17). Ele sofrerá por causa de sua vida reta, assim como Cristo também sofreu (3:18-22). O propósito da disciplina cristã é

tornar a pessoa capaz de discernir e executar a vontade de Deus e ter o poder e percepção para rejeitar os desejos carnis dos homens (4:1-6). Cada pessoa deverá dar conta a Deus por seus atos. Dentro da comunidade cristã o crente deve praticar a disciplina de vida santa, a fim de ter a verdadeira comunhão (4:7-11), firmeza em circunstâncias particularmente difíceis (4:12-19) e fidelidade para cumprir as tarefas que Deus lhe dá para executar (5:1-7). A disciplina também é necessária para se vencer as forças do Diabo e do mundo invisível (5:8-11). O sofrimento vem e virá ao crente; a disciplina dentro da vontade de Deus ajuda a discernir melhor essa vontade e a entender um pouco o propósito do sofrimento. Os versículos finais (5:12-14) contêm as saudações finais, mencionando Silvano e Marcos, e a bênção.

I EPÍSTOLA DE PEDRO — ESBOÇO

Palavra chave: Esperança

INTRODUÇÃO (1:1,2)

A VOCAÇÃO DO CRENTE: A SALVAÇÃO (1:3-2:10)

I — A Doutrina Exposta (1:3-12)

1. Salvação — A Esperança do Futuro (3-5)
2. Salvação — O Gozo do Presente (6-9)
3. Salvação — O Tema do Passado (10-12)

II — O Dever Imposto (1:13-25)

1. O Dever Pessoal (13-21)
2. O Dever Relativo (22-25)

III — O Desígnio Demonstrado (2:1-10)

1. O Desígnio Individual (Crescimento, Como de um Corpo) (1-3)
2. O Desígnio Coletivo (Estrutura, Como de um Edifício) (4-10)

A CONDUTA DO CRENTE: SUBMISSÃO (2:11-3:12)

(Prefácio Pessoal — 2:11,12)

I — Submissão nas Relações Cíveis (2:13-17)

1. O Dever (13,14)
2. O Motivo (15-17)

II — Submissão nas Relações Sociais (2:18-25)

1. Os Servos (18-20)
2. O Salvador (21-25)

III — Submissão nas Relações Domésticas (3:1-7)

1. As Esposas (1-6)
2. Os maridos (7)

(Palavra Final: Relativa 3:8-12)

A DISCIPLINA DO CRENTE: O SOFRIMENTO (3:13-5:11)

I — Disciplina no Mundo (3:13-4:6)

1. A Atitude (13-17)
2. O Exemplo (18-22)
3. O Objetivo (4:1-6)

II — Disciplina na Igreja (4:7-5:7)

1. Comunhão Cristã (7-11)
 2. Firmeza Cristã (12-19)
 3. Fidelidade Cristã (5:1-7)
- III — Disciplina nos Lugares Celestiais (5:8-11)
1. O Inimigo (8)
 2. O Conflito (9)
 3. A Vitória (10,11)
- Conclusão (5:12-14)

BIBLIOGRAFIA

- Beare, F. W., **The First Epistle of Peter**, 1970.
- Best, Ernest, **I Peter** in **The Century Bible**, 1971.
- Bigg, Charles, **A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude** in **The International Critical Commentary**, 1901.
- Cross, F. L., **I Peter: A Paschal Liturgy**, 1954.
- Cullmann, **Peter: Disciple, Apostle, Martyr**, 1953.
- Dana, H. E., **Jewish Christianity**, 1937.
- Gundry, Robert H., " 'Verba Christi' in I Peter", **New Testament Studies**, 13, July 1967.
- Hort, F. J. A., **The First Epistle of Peter**, 1898.
- Hunter, A. M. and H. G. Homrighausen, **The First Epistle of Peter** in **The Interpreter's Bible**, 1957.
- Kelly, J. N. D., **A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude** in **Harper's New Testament Commentary**, 1969.
- Leaney, A. R. C., **The Letters of Peter and Jude**, 1967.
- Perdelwitz, R., **Die Mysterienreligion und das Problem des I Petrusbriefes**, 1971.
- Reicke, Bo. **The Disobedient Spirits and Christian Baptism: A Study of I Peter 3:19 and its Context**, 1946.
- , **The Epistles of James, Peter, and Jude** in **The Anchor Bible**, 1963.
- Robinson, J. A. T., **Redating the New Testament**, 1976.
- Selwyn, E. G., **The First Epistle of Peter**, 1946.
- Stibbs, Alan M., **The First Epistle of Peter** in **Tyndale New Testament Commentaries**, 1959.
- Summers, Ray, **I Peter** in **The Broadman Commentary**, 1972.
- van Unnik, W. C., "Peter, First Letter of", in **The Interpreter's Bible Dictionary**, 1962.
- Wand, J. W. C., **The General Epistles of St. Peter and St. Jude**, 1934.
- Windisch, Hans, **Die Katholischen Briefe**. Third Edition Revised by H. Preisker, 1951.

II — SEGUNDA EPÍSTOLA DE PEDRO

De todos os livros do Novo Testamento, a Segunda Epístola de Pedro é aquela cuja autenticidade é mais debatida pelos estudiosos modernos. II Pedro é dita ser a carta com a mais fraca atestação entre os escritores antigos e a mais desacreditada, entre os estudiosos modernos, de qualquer livro do cânon. Apesar das suas alegações próprias quanto à genuinidade, a maioria dos estudiosos modernos considera esta carta como sendo pseudo-epigráfica no máximo. Diz-se que a epístola era praticamente desconhecida antes do terceiro século e foi rejeitada como ilegítima por vários escritores patrísticos. Além disso, por causa da aceitação geral de I Pedro, há grande dúvida se as duas cartas poderiam ter vindo do mesmo autor, devido a diferenças estilísticas. Além destas duas razões, está a inegável relação existente entre esta carta e a Epístola de Judas. Deve-se admitir que o problema é complexo e deve ser tratado cuidadosamente. Contudo, deve-se afirmar que a autenticidade de II Pedro encontra-se em seus próprios méritos e não depende dos méritos de outros escritos canônicos.

AUTORIA

EVIDÊNCIA EXTERNA

A primeira referência não-ambígua a II Pedro é encontrada num comentário sobre João 5:3 de Orígenes (185-254 d.C.). Embora Orígenes tenha declarado que Pedro deixou uma carta não reconhecida (I Pedro canônica), uma segunda levava seu nome (II Pedro), a qual era discutida. Eusébio citou Orígenes como tendo dito: "Pedro deixou uma epístola não contestada e talvez uma segunda, mas esta é contestada (H.E., VI, xxv, 8). Não há nenhuma explicação dada por Orígenes para as dúvidas, mas ele cita II Pedro seis vezes sendo escritura autorizada. Um manuscrito de papiro do terceiro século, encontrado no Egito, Papiro Bodmer VII e VIII (P⁷²), contém I e II Pedro e Judas, e a natureza mista do texto indica um considerável uso destas cartas no Egito antes de terem sido escritas neste manuscrito. Eusébio (H.E. VI, xiv, 1) e Fócio (Cod. 109) afirmam que as Versões Cópticas Sahídica (final do segundo século) Boháirica (quarto século) do Novo Testamento continham II Pedro e que Clemente, de Alexandria, tendo II Pedro em sua Bíblia, escreveu um comentário sobre esta carta. O "Apocalipse de Pedro" pseudo-epigráfico (c. 150) contém alguns paralelos a II Pedro 1:12-18), e há possíveis alusões (embora não provadas) encontradas em I Clemente (c. 95), Inácio (c.115), Valentino (130), Aristides (130), II Clemente (140), Hermas (140), Didaquê (c.150), Justino Mártir (150), Hipólito (180) e Irineu (c.180). Estas alusões, contudo, não são concretas o bastante para provar um conhecimento de II Pedro; mas isto não pode, tampouco, ser conclusivamente negado.

Negativamente, o Cânon Muratoriano (c. 170) não alista II Pedro, mas tampouco alista a I Pedro, universalmente aceita. Isto pode ser devido à condição do fragmento mutilado que resta. Contudo, há um parágrafo, neste fragmento, que menciona livros ilegítimos, e I e II Pedro não estão incluídos entre eles. Pode ser que estas duas cartas fossem desconhecidas ao compilador da lista. Naturalmente, o cânon de Marcião não conteria nenhuma destas cartas de Pedro, porque ele rejeitou tudo, a não ser uma cópia mutilada de Lucas e dez cartas de Paulo. Eusébio (c. 325) colocou II Pedro na segunda (a)ntilego/mena), **antilegómena**) de suas três categorias de literatura cristã: universalmente aceitas, contestadas e rejeitadas como ilegítimas (H.E., III, xxv, 3). Nesta segunda categoria, Eusébio indicou os livros que eram conhecidos pela maioria das igrejas, mas que ainda eram mantidos sob contestação por alguns escritores cristãos (Tiago, II Pedro, II e III João,

Apocalipse). Um pouco mais tarde, Jerônimo disse que a razão para contestar-se II Pedro (que ele aceitava como genuína) era devido à diferença de estilo entre as duas cartas petrinas (**Ep. ad Hedibia**, cxx), e ele sugere como explicação para esta diferença o uso, por Pedro, de um amanuense diferente para II Pedro.

Uma razão para a hesitação da igreja em aceitar II Pedro pode ser devido ao número dos livros pseudo-epigráficos antigos que foram atribuídos a Pedro. "O Evangelho de Pedro", "A Pregação de Pedro", "Os Atos de Pedro" e "O Apocalipse de Pedro", todos alegam terem sido escritos pelo apóstolo. Todos foram evidentes falsificações, e a igreja acertadamente rejeitou-os como espúrios. Ela se moveu com precaução em aceitar nossa II Pedro canônica, porque, embora ela claramente fosse apostólica em seu conteúdo, quanto ao estilo, diferia mui grandemente de I Pedro, um livro já aceito como sendo desse apóstolo. Além disso, II Pedro pode ter tido uma circulação limitada durante os dois primeiros séculos de sua existência, o que teria contribuído para a ignorância dela por parte dos escritores patrísticos mais antigos. A. Vansittart (**Journal of Philology** — Revista de Filologia — III, 1871, p. 357-9) acha que a carta deve ter existido por algum tempo como uma única cópia, o que explicaria a condição deteriorada do texto mais antigo e seu uso restrito pelos escritores do segundo século. Depois de Atanásio (367), II Pedro teve um lugar seguro no cânon até a Reforma. O Concílio de Hipona (393) e o Terceiro Concílio de Cartago (397) afirmaram sua autenticidade. Erasmo rejeitou esta epístola, Lutero considerou-a superficialmente, e Calvino hesitou em usá-la como canônica. Desde a Reforma, e especialmente depois de F.C. Baur, a validade foi contestada mui fortemente.

A evidência externa da igreja primitiva, embora escassa, é suficiente para concluir que os escritores patrísticos conheceram e aceitaram esta carta como genuína. Remonte até onde remontar o testemunho, o nome de Pedro está ligado à carta, mas sempre com alguma menção de incerteza ou dúvida quanto à autoria. Não há nenhuma evidência concreta, contudo, de que ela foi claramente rejeitada como sendo espúria antes do quarto século. Dionísio de Alexandria (395) não a considerou como autêntica, contudo, ele escreveu um comentário sobre ela e atestou sua larga aceitação pelos escritores patrísticos. A aceitação desta carta pela igreja primitiva é tanto antiga como considerável para uma carta de seu tamanho, embora ela fosse desconhecida em muitos lugares. Se tivéssemos somente a evidência externa para julgar a genuinidade de II Pedro, a teríamos aceito pelo que ela alega ser, uma carta do apóstolo Pedro.

EVIDÊNCIA INTERNA

A evidência interna, à primeira leitura, apóia a autenticidade da alegação de autoria petrina. O autor alega ser "Simão Pedro, servo e apóstolo de Jesus Cristo" (1:1). O anúncio de que "brevemente hei de deixar este meu tabernáculo, assim como nosso Senhor Jesus Cristo já mo revelou" (1:14) está de acordo com a predição de morte violenta apresentada em João 21:18. A afirmação do autor de ter estado presente na Transfiguração (1:16-18) concorda, no conteúdo, com as narrativas da experiência conforme registradas nos Evangelhos, mas não no vocabulário, exceto pelas palavras "êxodo" e "tabernáculo" (Mar. 9:2-8; Mat. 17:1-8; Luc. 9:28-36). Duas vezes ele se identifica como um apóstolo (1:1; 3:2), e refere-se a Paulo como "nosso amado irmão" (3:15), o que teria sido apropriado somente da parte de alguém que conhecia Paulo pessoalmente e como a um igual a si. A alegação do autor é de que ele é o apóstolo Pedro.

Mediante uma leitura mais cuidadosa, todavia, surgem problemas que a princípio não são aparentes. Estes problemas vêm à luz num estudo comparativo desta carta com I Pedro e com a Epístola de Judas. Estes problemas são tais que têm uma influência direta sobre a autenticidade de todas as três cartas.

COMPARAÇÃO COM I PEDRO

Muito foi escrito acerca das diferenças entre as duas cartas canônicas atribuídas ao apóstolo Pedro. Estas diferenças são tão grandes, foi dito, que é impossível que o mesmo autor pudesse ter escrito ambas, e nenhuma teoria de amanuense pode explicar estas diferenças **radicais**. Elas encontram-se em duas áreas: 1) Na linguagem; e 2) no conteúdo. O problema da linguagem tem a ver com o estilo e o vocabulário. O problema do conteúdo tem a ver com o pensamento e a doutrina.

1. Linguagem — Os comentários mais antigos fizeram muita coisa acerca das diferenças de vocabulário, gramática e estilo das duas epístolas. Contudo, está sendo reconhecido por mais e mais estudiosos, de ambos os lados da questão, que as diferenças não são tão grandes quanto uma vez pensadas serem. É verdade que o estilo de I Pedro está em excelente grego, enquanto o de II Pedro é mais afetado e inferior. Isto pode ser explicado, talvez, conforme Jerônimo sugeriu, pelo uso de **um** amanuense por I Pedro (I Ped. 5:12). Na ausência de um versículo semelhante em II Pedro, muitos crêem que o próprio apóstolo escreveu esta carta e não usou um secretário. Há várias expressões aramaicas, nesta carta, que indicam que o escritor estava mais à vontade nesse idioma do que no grego. E. F. Harrison (**Introduction to New Testament** — Introdução ao Novo Testamento — p. 416 e s.) escreve que isto poderia ser porque o escritor começou a aprender grego tardiamente. Além disso, E.M.B. Green (**The Second Epistle of Peter and the Epistle of Jude** — A Segunda Epístola de Pedro e a Epístola de Judas — p. 18) mostrou que a epístola apresenta um estilo asiático definido, com um tipo de dicção florido, verboso, inclinando-se para o bizarro, que era um grito distante dos cânons da simplicidade clássica". Desta forma, por causa do conteúdo, o estilo não deve ser considerado tão remarcante, tanto o estilo como a dicção pertencem ao tipo de gênero literário que pode ser visto na despedida de Moisés em Deuteronômio e o adeus de Paulo em II Timóteo.

Uma investigação das diferenças no vocabulário é interessante, mas falha em ser conclusiva em rejeitar seja I ou II Pedro como espúrias. Das 543 palavras contidas em I Pedro, 63 não são encontradas em nenhum lugar mais no Novo Testamento e 369 não são encontradas em II Pedro. II Pedro tem 399 palavras, das quais 57 não são encontradas alhures no Novo Testamento, nem 230 em I Pedro. Há somente 100 palavras comuns às duas epístolas, mas há 599 diferenças. Este número parece ser tão espantoso, de forma a obstar um mesmo autor. Mas, quando um estudo semelhante é feito, das duas cartas pastorais de Paulo,

I Timóteo e Tito, constata-se que há somente 161 palavras em comum e o assunto é semelhante nestas duas cartas de Paulo. A. Q. Morton (**The Authorship and Integrity of the New Testament** — A Autoria e Integridade do Novo Testamento — S.P.C.K. Collection, No. 4, 1965, cap. 3) demonstrou, por computador, que I e II Pedro, num estudo comparativo com outros escritores do Novo Testamento que escreveram mais que um livro canônico, são lingüisticamente indistinguíveis. De fato,

II Pedro é distinguível de todos os outros livros canônicos mais extensos, com a exceção de I Pedro. J.8. Mayor (**The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter** — A Epístola de S. Judas e a Segunda Epístola de S. Pedro — p. 1 xxiv), que rejeita a autenticidade de II Pedro em outras bases, declara que não se acha a brecha que ele esperava encontrar em sua pesquisa nas diferenças de vocabulário. Devido ao uso de um amanuense para I Pedro (Silvano) e de nenhum para II Pedro (ou talvez um não identificado, o que é impossível), não mais deveria haver o problema da linguagem para aceitar-se II Pedro como genuína.

2. Conteúdo — Outra objeção à autoria petrina tem a ver com as diferenças de conteúdo entre estas duas epístolas. Estas diferenças encontram-se tanto no pensamento quanto na doutrina. É

afirmado, por exemplo, que **II Pedro** contém menos referências que **I Pedro** a acontecimentos na vida de Jesus, e, ao passo em que **II Pedro** a Transfiguração é grandemente enfatizada e ao julgamento, sofrimento, morte e ressurreição não são em nenhuma parte mencionados, exatamente o oposto encontra-se em **I Pedro**. Contudo, há muitas alusões a eventos e ensinamentos de Jesus em **II Pedro** tratados como profecia acerca dos falsos doutores (2:1-3,20; 3:10) e a vinda (**parousía**) do Senhor (1:16;3:4,12). A ênfase sobre a Transfiguração em **II Pedro** exibe um conhecimento pessoal do Jesus histórico que é de suprema importância ao propósito desta carta. Este evento, dentro da vida de Jesus, é muito mais concreto no combate aos líderes heréticos do que da ressurreição, que realmente foge à esfera temporal. Também a Transfiguração mostra mui fortemente o Senhorio e autoridade de Jesus Cristo, conforme a experiência no Sinai mostrou a autoridade de Moisés. O uso da Transfiguração neste sentido encaixa-se muito melhor no contexto onde o Velho Testamento é tão referido (2:4-22).

As duas cartas se preocupam com dois problemas, largamente separados, e isto tem muito a ver com a explicação das diferenças. Em **I Pedro** o autor escreveu a um grupo de cristãos que estavam sofrendo perseguição; a necessidade era de consolo e um apontar para Jesus como o exemplo de sofrimento (julgamento, sofrimento, morte e ressurreição) por amor à justiça. O autor de **II Pedro** se preocupou com os mestres heréticos, que se gabavam de um conhecimento além daquele revelado em Jesus Cristo; a necessidade era de um conhecimento verdadeiro para se discernir a heresia. A palavra-chave em **I Pedro** é **esperança**; a palavra-chave em **II Pedro** é **conhecimento** verdadeiro. Os leitores de **I Pedro** precisavam de consolo; os de **II Pedro** precisavam de uma advertência contra a heresia. Para **I Pedro**, haverá um desvendamento (**revelação**) do já presente Senhor Ressurrecto (**I Ped.** 1:5,7,13; 4:13; 5:1); para **II Pedro**, haverá uma vinda (**parousía**) daquele que julgará a todos (**II Ped.** 1:16; 3:4,12). Jesus será revelado em breve (**I Ped.** 1:13) àqueles que são perseguidos; a vinda do Senhor será retardada somente para que os perdidos possam ter tempo de se arrepender (**II Ped.** 2:9; 3:9). **II Pedro** foi escrita especificamente para advertir seus leitores de que o conhecimento verdadeiro só pode ser obtido através do testemunho de testemunhas oculares: os apóstolos (**II Ped.** 1:12-21; 3:2; 3:15,16).

Incluída nos problemas doutrinários está a completa ausência, em **I Pedro**, da heresia descrita em **II Pedro**. Poderia o mesmo escritor escrever duas cartas tão diferentes quanto ao conteúdo? Os críticos indicam que a única resposta possível é não, colocando um extenso espaço de tempo entre as duas cartas. Muito foi feito pelos críticos acerca da natureza da heresia que os falsos mestres estavam pregando. Ela foi definida como um gnosticismo desenvolvido do segundo século. Alguns rejeitaram a autoria petrina, porque, afirma-se, o tipo de heresia é desenvolvido demais por ter sido de antes de 70 d.C. J. W.C. Wand (**The General Epistles of St. Peter and of St. Jude — As Epístolas Gerais de S. Pedro e de S. Judas — p. 144**) afirma categoricamente que o propósito de **II Pedro** foi combater o gnosticismo cristão do primeiro quarto do segundo século, que logo iria desenvolver-se para se tornar um sistema específico de Basílios. Contudo, a heresia contra a qual Pedro adverte não aponta para nenhum sistema específico, como seria o caso de um apologético do segundo século. A heresia combatida por Pedro é mais de uma natureza geral, que era encontrada através do mundo, começando com o primeiro século antes de Cristo (ver o parágrafo sobre **Gnosticismo**, no capítulo sobre "O Evangelho Segundo João", **supra**). Em **II Pedro** e **Judas** estão muitos termos e idéias características, que foram mais tarde desenvolvidos em sistemas gnósticos (ênfase sobre o conhecimento, desobediência à autoridade, angelologia, separação, antinomianismo, etc). Mas já foi observado, em capítulos anteriores, que Paulo escreveu em muitas de suas cartas para frustrar estas mesmas idéias. Com a descoberta dos Rolos do Mar Morto, lançando maior luz sobre o judaísmo sectário pré-cristão do primeiro século, é seguro dizer-se que a heresia de **II Pedro** era inteiramente possível antes da morte de Pedro e até mesmo antes dos meados do primeiro século. Quanto à possibilidade de um autor escrever duas cartas de conteúdos completamente diferentes, apenas

precisa-se lembrar as cartas de Paulo, Filipenses e Colossenses, por exemplo.

COMPARAÇÃO COM A EPÍSTOLA DE JUDAS

Muito de II Pedro (2:1-3:3) é impressionantemente semelhante a Judas 3-18. Muitas das mesmas palavras, expressões e idéias ocorrem em paralelo nas duas epístolas:

II Pedro	Judas
2:1-3	4
2:5	5
2:4,6	6,7
2:10,11	8,9
2:15,16	11,12
2:17	12,13
2:18	16
3:2	17
3:3	18

Há quatro teorias para explicar estes fenômenos: 1) II Pedro utilizou Judas; 2) Judas utilizou II Pedro; 3) ambas usaram uma fonte comum (oral ou escrita), que se perdeu; 4) as duas são inteiramente independentes. Esta última é inadmissível, à luz da extensão do material em comum.

1. II Pedro Utilizou Judas — Esta é a posição da maioria dos estudiosos. É dito ser mais provável um escritor posterior ter elaborado um documento mais antigo, e, uma vez que II Pedro é mais extensa que Judas, Pedro deve ter tomado emprestado do outro. Não existe nenhuma boa razão por que uma carta mais curta precise ser escrita se a mais extensa já existe, afirma-se. A aproximação ao problema é muito mais espontânea em Judas do que em II Pedro. O tom de Judas é mais áspero que de II Pedro, o que indica uma tendência para atenuar a mensagem. Judas faz referências aos Livros Apócrifos, que não são mencionados em II Pedro. Alega-se que II Pedro deixou de fora estas referências aos escritos não ortodoxos, purificando o material em relação à escritura sagrada.

2. Judas Utilizou II Pedro — Alguns poucos estudiosos ainda acreditam na prioridade de II Pedro, e o raciocínio deles é o seguinte: Judas faz referências aos profetas e apóstolos (Jud. 4,17), que pode ser uma referência encoberta a Pedro (mais especificamente a II Pedro; compare Jud. 17 com II Ped. 3:2). É também salientado que II Pedro faz uso dos tempos verbais futuro e presente, ao passo que Judas, em passagens paralelas, usa o tempo passado. O impacto total da heresia em II Pedro é mais profético; em Judas ele é mais real. Outro argumento (que não pode ser totalmente sustentado) é a improbabilidade de um apóstolo da estatura de Pedro usar os escritos de uma figura menos conhecida. Uma vez que Judas assevera que ele está citando a partir dos apóstolos (Jud. 5,17), é difícil evitar-se a conclusão de que Judas está citando II Pedro. Ainda outra razão dada para a prioridade de II Pedro é sua evidente unidade. O material em questão forma um todo tão consistente quanto ao estilo, vocabulário e pensamento da carta inteira, que não aparecem suturas. Judas declara especificamente que ele começou sua carta para escrever sobre um tema diferente, e depois mudou de idéia (Jud. 3). Uma outra razão tem a ver com o vocabulário. No material paralelo, II Pedro tem 297 palavras e Judas tem 256; elas têm apenas 78 palavras em comum. Judas utilizou II Pedro, a percentagem é maior com uma redução na quantidade. Desta forma o vocabulário do material paralelo favorece II Pedro.

3. Uma Fonte Comum — Esta tem sido a sugestão de muitos estudiosos que não podem ser persuadidos, por nenhum dos argumentos acima, a uma posição. Esta seria semelhante a um

documento "Q" dos Evangelhos Sinópticos. Esta idéia é convidativa para o estudioso indeciso, porém é somente hipotética. Diz-se que pode ser que um ou mais documentos que denunciaram os falsos mestres estejam por trás de II Pedro e Judas. Tanto as semelhanças **quanto** as diferenças, alega-se, nos dois livros canônicos, sugerem tais documentos e sua utilização. Até que outro manuscrito ou evidência patrística venha à luz, para apoiar tal (tais) documento (s), é melhor tratar isto como conjectura.

4. Conclusão — Não pode ser determinado conclusivamente, mediante a evidência interna, quem tomou emprestado de quem, se tal coisa ocorreu. O problema em questão, contudo, não é especificamente isto. É a autoria de II Pedro. Basicamente, o problema da prioridade é se uma ou ambas as epístolas (II Pedro e Judas) foram escritas antes da morte de Pedro. Uma vez que nenhuma conclusão definida pode ser substantiada absolutamente acerca da prioridade da escrita, e uma vez que o material paralelo em ambas as epístolas poderia ter sido escrito antes da metade do primeiro século, não há nenhuma boa razão para se negar a autoria petrina de II Pedro com base nas relações com outras cartas.

Com a evidência disponível, conclui-se que Pedro foi de fato o autor de II Pedro. Está claro, todavia, que não foi usado o mesmo autor para ambas as epístolas petrinhas. Foi visto que Silvano foi o escritor final de

I Pedro, e que possivelmente o próprio Pedro foi o escritor de sua segunda carta. A evidência externa é suficiente para apoiar a autoria petrina. A evidência interna, embora obscura e confusa, corrobora esta conclusão. Se for verdade que Judas tomou emprestado de II Pedro, nenhum problema existe. Se II Pedro tomou emprestado de Judas, então a data de Judas seria decisiva. Contudo, isto não é crítico, porque será demonstrado que Judas poderia ter escrito antes da morte de Pedro. Portanto, podemos concluir que Pedro de fato escreveu a Segunda Epístola de Pedro.

LOCAL E DATA DE ESCRITA

Há pouca evidência na epístola que indique a data ou o local de onde ela foi escrita. Se Pedro é o autor, conforme concluímos, a data teria que ser antes de sua morte. Esta é variavelmente colocada entre 64 e 68 d.C. Existe uma tradição de que tanto Pedro como Paulo foram mortos no ano do incêndio de Roma (19 de julho de 64); mas há também a tradição de que Pedro morreu no mesmo ano que Nero (9 de junho de 68). Num parágrafo acima considerou-se improvável que Paulo e Pedro estiveram em Roma na mesma época, pois nenhum deles mencionou a presença do outro em suas cartas de Roma e para Roma. Portanto, pensa-se mais provavelmente que Pedro estava em Roma durante o intervalo entre os dois encarceramentos romanos de Paulo, que Pedro deixou Roma por um certo tempo e depois retornou, após a morte de Paulo. É mais provável que Pedro tenha chegado a Roma pela primeira vez somente após o martírio de Paulo.

Um fator decisivo é a relação de II Pedro para com I Pedro. Em nenhum lugar, na Primeira Epístola de Pedro, é insinuado que ele tenha escrito uma carta anterior aos receptores dessa carta. II Pedro 3:1 definidamente afirma que esta é uma segunda carta escrita a eles pelo autor. Se nossa I Pedro canônica é a carta referida, então temos alguma informação acerca de sua data e destino. Os receptores seriam pelo menos parte daqueles a quem a primeira carta fora endereçada: Ponto, Galácia, Ásia e Bitínia. Com a ausência de referências pessoais, presume-se que II Pedro é também circular.

Se, de fato, I Pedro é a carta mencionada em II Pedro 3:1, então a data da escrita foi estreitada consideravelmente; ela foi escrita entre I Pedro e a morte de Pedro. Por causa da natureza confusa das várias tradições da época do martírio de Pedro, o melhor que pode ser dito é que ele morreu antes

de Nero (9 de junho de 68). Se I Pedro foi escrita em 64-65 d.C, então II Pedro teria sido escrita por volta de 65-68 d.C. Uma datação mais precisa é impossível.

Os estudiosos que colocam esta epístola para tarde apontam para dois locais na carta que, alegam eles, obsta uma data antes de 70 d.C. II Pedro 3:4 refere-se a "desde que os pais dormiram", e isto significa, segundo os críticos da autoria petrina, a morte da maior parte da primeira geração de cristãos e, mais particularmente, dos apóstolos. Contudo, em nenhuma parte do Novo Testamento a palavra "pais" refere-se aos líderes cristãos primitivos; este termo sempre é usado em referência aos líderes pré-cristãos. No presente contexto (II Ped. 3:4), o significado óbvio é o dos "pais" do Velho Testamento. Também alguns críticos da autoria petrina apontam para II Pedro 3:15,16 como prova de que esta carta foi escrita no final do primeiro século, tarde demais para ter sido do apóstolo Pedro. É dito que estes versículos indicam que uma coleção de epístolas paulinas estava circulando entre as igrejas e circulando como "escritura". "Todas as suas epístolas... também com as outras escrituras" de fato significa que o autor de II Pedro considerava as cartas paulinas em pé de igualdade com o Velho Testamento. É dito pelos críticos que esta designação como "escrituras" não ocorreu antes do final do primeiro século ou mesmo no segundo século. Contudo, deve ser lembrado que Pedro escreveu acerca da autoridade dos apóstolos como sendo igual à dos profetas da antiguidade (3:2). É importante, e especialmente com a emergência dos falsos mestres e da heresia, dar crédito ao testemunho e instruções dos apóstolos (2:12-21); e Pedro considerava Paulo um apóstolo (Gál. 2:9). É inconcebível que Pedro não tivesse conhecido algumas das cartas de Paulo durante os anos imediatamente anteriores à sua (de Pedro) morte. "Todas" não significa necessariamente **todas** aquelas que estão no Novo Testamento; esta palavra poderia significar as cartas de Paulo com que Pedro estava familiarizado ou acerca das quais ele ouvira. É evidente que os apóstolos reconheciam a autoridade dos outros apóstolos e muitas vezes acatavam os outros. Pedro simplesmente estava apoiando aquilo que Paulo já havia escrito. Citar estes versículos como prova de uma escrita tardia e proveniente de uma mão que não a de Pedro é desconsiderar a evidência mais clara acerca do autor e data.

Com a evidência disponível, tanto dentro da epístola quanto proveniente dos escritores patrísticos, pode-se aceitar que Pedro é o autor de ambas as cartas canônicas atribuídas a ele. Com esta segurança, pode-se afirmar que Pedro escreveu esta Segunda Epístola de Pedro em Roma. Devido à falta de informação mais precisa, a data pode ser colocada entre 65-68 d.C.

PROPÓSITO

Está claro dos capítulos dois e três, que o propósito de II Pedro foi o de advertir os leitores contra a heresia ocasionada pelos falsos mestres. Há um consenso entre os estudiosos do Novo Testamento que a heresia é a do gnosticismo. O tipo de gnosticismo e seu estágio de desenvolvimento foram discutidos acima, no parágrafo sobre a autoria. A característica essencial desta heresia foi uma tentativa de estabelecer-se uma aristocracia do conhecimento na religião e rejeitar-se o princípio cristão básico, que não reconhece nenhuma distinção entre classes de pessoas (Conybeare e Howson, **The Life and Epistles of Paul** — A Vida e as Epístolas de Paulo — p. 354). As palavras para **conhecer** e **conhecimento** ocorrem dezesseis vezes, nesta curta epístola, seis das quais referem-se ao conhecimento de Cristo (1:2, 3,8; 2:9,20; 3:18). Este conhecimento está espiritualmente baseado numa experiência crescente com Cristo (3:18) e não é meramente acadêmico. Este é o conhecimento verdadeiro, conhecimento salvífico (1:3). Os aspectos positivos da fonte e evidência deste conhecimento salvífico é o tema do primeiro capítulo. Com o aparecimento dos falsos mestres, é claro que Pedro temeu o perigo interno da apostasia mais que as crueldades da perseguição infligida de fora pelo paganismo ignorante. O gnosticismo, com sua negação de Cristo (2:1), desafio da autoridade apostólica (2:1, 10-12), corrupção moral (2:2, 10-16, 18,19; 3:3), avareza (2:3, 14,15) e escárnio com respeito à volta de Cristo (3:1-16), é o conhecimento

falso destes pretensos mestres. Porque a vinda destes mestres está igualmente nos tempos verbais presente e futuro, pode ser que Pedro conhecesse o trabalho deles nas igrejas onde ele estava e escreveu a outras igrejas, para adverti-las acerca do que deveriam se precaver. Pedro escreveu para enfatizar a natureza do conhecimento salvífico (1:1-11) e como os crentes devem viver em vista de sua esperança da volta de Cristo (3:13-18).

ESTRUTURA E CONTEÚDO

A epístola pode ser dividida em três partes principais. A primeira seção (capítulo 1), mostra a base e a natureza do conhecimento salvífico. Depois da introdução normal (1:1,2) Pedro indica que com o dom do conhecimento de Cristo é provido tudo o que é necessário para a obtenção da piedade, virtude e glória (1:3), e as promessas de Deus provêm o ímpeto para fugir-se das concupiscências carnis, que impedem a pessoa de participar da natureza divina (1:4). Este conhecimento salvífico aumenta através do crescimento na experiência, promovendo as graças espirituais (fé, virtude, conhecimento, domínio-próprio, perseverança, piedade, fraternidade e amor), que levam à maturidade e dão certeza de entrada no reino do Senhor Jesus Cristo (1:5-11). A fonte deste conhecimento é o aparecimento histórico do Salvador, do qual os apóstolos testemunharam e que o Espírito Santo, em Sua obra, conserva verdadeiro e puro (1:12-21).

A segunda parte da epístola contém uma advertência contra o falso conhecimento, conforme proclamado pelos mestres heréticos (2:1-22). O grande problema para a igreja é que estes mestres parecem vir de dentro da própria igreja. Parece ser a tentativa de alguns pretensos mestres combinarem os ensinamentos de Jesus com o judaísmo da Dispersão e as idéias das religiões de mistérios, para tornar o cristianismo convidativo aos "sofisticados" do primeiro século. Estes falsos mestres são descritos (2:1) quanto à sua conduta, seu pecado e seu fim. O resultado e propósito de seus ensinamentos são vistos em 2:2-3. Por causa da natureza e o falso conhecimento deles, Pedro mostra a certeza do julgamento e destruição dos mesmos (2:4-10). Uma outra descrição do caráter deles é dada como o de um homem pervertido (2:10-16). Esta seção se encerra com uma admoestação acerca dos perigos do falso conhecimento (2:17-22).

Como um crente deve viver e agir em face do ensino falso e do escárnio acerca da esperança cristã é o tema da terceira parte (3:1-18). Pedro mantém que o antídoto para a apostasia é a palavra segura da profecia e o testemunho dos apóstolos acerca das instruções provenientes do Senhor Jesus Cristo (3:1,2). A vinda do Senhor é vista como erroneamente compreendida por causa da demora (3:3,4), e é dada uma explicação para a aparente demora, conforme entendida por aqueles que têm verdadeiro conhecimento de Cristo (3:5-10). Uma exortação, que é vista como a dinâmica para a vida moral: Jesus está voltando! (3:11-18), conclui a epístola. A epístola encerra com uma doxologia (3:18).

II EPÍSTOLA DE PEDRO — ESBOÇO

Palavra-chave: Conhecimento

Lugar onde foi escrita: Roma

Data: 64-68 d.C.

SAUDAÇÃO (1:1-2)

CONHECIMENTO SALVADOR (1:3-21)

I — Base Segura do Conhecimento Salvador (1:3,4)

II — Crescimento Seguro do Conhecimento Salvador (1:5-11)

1. Fé: A Evidência da Salvação
2. Virtude: Excelência, Vigor Moral, Coragem
3. Conhecimento: Bom Senso
4. Domínio Próprio
5. Perseverança: Propósito Deliberado, Invariável
6. Piedade: A Palavra Melhor Para Religião, Relação Correta
Para com Deus e Para com os Homens
7. Fraternidade
8. Amor

III — As Fontes e a Infalibilidade do Conhecimento Salvador (1:12-21)

O CONHECIMENTO FALSO (2:1-22)

I — Mestres Falsos (2:1)

1. Seu Caráter
2. Seu Pecado
3. Seu Fim

II — Ensinos Falsos (2:2,3)

III — Julgamento Certo (**2:4-10**)

IV — Retrato do Homem Perverso (2:10-22)

1. Natureza Perversa (**2:10-14**)
2. Seguindo Caminhos Errados (**2:15-16**)
3. Perigos do Conhecimento Falso (2:17-22)

PROCLAMAR A VINDA DO SENHOR JESUS CRISTO (3:1-18)

I — Os Princípios Para Pregar(3:1,2)

1. O Valor da Repetição
2. O Valor do Elogio

II — A Vinda Incompreendida e Atacada (3:3,4)

III — A Vinda Compreendida e Atestada (3:5-10)

IV — O Dinamismo Para a Vida Moral: **Jesus Vem!** (3:11-18)

DOXOLOGIA (5:18)

BIBLIOGRAFIA

Juntamente com os livros citados em relação a I Pedro, os seguintes são de valor:

Beker, J. C, "The Second Letter of Peter" in **The Interpreter's of the Bible**, 1962.

Green, E. Michael B., **2 Peter Reconsidered**, 1961.

-----, **The Second Epistle of Peter and the Epistle of Jude** in **Tyndale New Testament Commentaries**, 1973.

Mayor, Joseph B., **The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter**, 1907.

Plummer, Alfred, **The Epistles of St. James and of St. Jude** in **The Expositor's Bible**, 1891.

Sidebottom, E. M., **James, Jude, and 2 Peter** in **The Century Bible**, 1967.

Summers, Ray, **2 Peter** in **The Broadman Commentary**, 1972.

EPÍSTOLA DE JUDAS

A Epístola Geral de Judas é um dos menores livros da Bíblia, contendo apenas vinte e cinco versículos. Este livro é quase desconhecido pelos cristãos modernos, e isto é lamentável. Talvez a mais bela bênção a ser encontrada em toda a literatura se acha nesta pequena epístola: "Ora, àquele que é poderoso para vos guardar de tropeçar, e apresentar-vos ante a sua glória imaculados e jubilosos, ao único Deus, nosso Salvador, por Jesus Cristo, nosso Senhor, glória, majestade, domínio e poder, antes de todos os séculos, e agora, e para todo o sempre. Amém" (Jud. 24,25). Esta epístola está tão relacionada com II Pedro que muito de sua natureza foi discutida na seção respectiva do capítulo sobre a Segunda Epístola de Pedro. Contudo, há algumas coisas que devem ser discutidas separadamente.

AUTORIA

O autor se identifica como "Judas, servo de Jesus Cristo, e irmão de Tiago" (v. 1). Judas era um nome comum no primeiro século, e dentro do Novo Testamento há seis homens mencionados por este nome: Judas Iscariotes, um dos doze (Mar. 3:19 e par.); Judas, filho de Tiago (Luc. 6:16; em João 14:22 — Judas, não o Iscariotes), que é um dos doze e é chamado Tadeu (Mar. 3:18), e Labeu (uma pronúncia tardia alternativa em Mat. 10:3); Judas, um irmão de Jesus ("Tiago, José, Judas e Simeão" em Mat. 6:3); Judas da Galiléia (At. 5:37); Judas de Damasco (At. 9:11); Judas Barsabás (At. 15:22). Destes seis homens, Judas Iscariotes, Judas da Galiléia e Judas de Damasco são excluídos de consideração, por razões óbvias. Judas Barsabás provavelmente teria usado seu nome completo se tivesse sido o autor, e em nenhum lugar existe uma referência a ele ter tido um irmão com o nome de Tiago. O apóstolo Judas, filho de Tiago, está excluído de consideração, porque este Tiago é, aliás, desconhecido. Foram feitas tentativas de fazer-se Lucas 6:16 ser lido "**irmão** de Tiago", tornando-o, desta forma, um dos irmãos de Jesus, conforme apresentado em Marcos 6:3. Todavia, esta não é a maneira normal de se traduzir a construção do genitivo em grego, e João 7:5 abertamente declara que os irmãos de Jesus não criam nele, excluindo-se, desta forma, qualquer um daqueles de Marcos 6:3 de ser contado entre os doze, assim como o próprio autor fez (Jud. 17,18). Isto exclui Judas, o irmão de Tiago e meio-irmão de Jesus. Através da acrescentação de "irmão de Tiago" (v.l.), na introdução, Judas se identifica como irmão de um Tiago que não precisa de mais nenhuma apresentação. Na igreja primitiva, e especialmente após a morte de Tiago, filho de Zebedeu (44 d.C), somente um Tiago poderia ser referido dessa maneira absoluta: "Tiago, o irmão de nosso Senhor", como Paulo o chama (Gál. 1:19). Como seu irmão Tiago (autor da Epístola de Tiago), Judas não prerrogou autoridade, em virtude de sua relação natural com Jesus; ele nada mais é que "um servo de Jesus Cristo", assim como Tiago (cf. Tiago 1:1).

O testemunho externo a esta epístola é igualmente antigo e forte. Há traços de Judas 22,23 a serem encontrados já na data do Didaquê, e outras alusões estão em Hermas e Policarpo. Mais tarde, Atenágoras, muito provavelmente, cita material proveniente desta carta. Ela está incluída no Cânon Muratoriano, e Clemente de Alexandria a incluiu em seu esboço de livros aceitos. Tertuliano e Orígenes a citam pelo nome. Ela está incluída, juntamente com I e II Pedro, no manuscrito do terceiro século, Papiro Bodmer VII e VIII, p⁷². Atanásio colocou-a em sua lista de livros recebidos, e o Terceiro Concílio de Cartago reconheceu-a como genuína. Com a forte atestação da igreja primitiva e a auto-identificação do autor, afirma-se, neste livro, que o autor desta pequena epístola é Judas, irmão de Tiago e meio-irmão de nosso Senhor.

LEITORES

Pouco se pode falar, da epístola, acerca de seus primeiros leitores. Ela não parece ser endereçada a alguma igreja particular; é endereçada, sem maior qualificação, "... aos chamados, amados em Deus Pai, e guardados em Jesus Cristo" (v.I). Fora disto não há nenhuma identificação. Por esta razão, alguns concluem que a epístola tinha por fim, circulação geral. Judas 3, contudo, pareceria estreitar a circulação àqueles cristãos, ou igrejas, com que o autor estava familiarizado e de quem ele era bem conhecido. Há pouco acordo entre os estudiosos quanto à constituição básica do grupo ou dos grupos; foram apresentados fortes argumentos em favor de uma base gentia, uma base judaica e uma base mista. Simplesmente não há suficiente informação, nestes vinte e cinco versículos, para se determinar decisivamente para quem esta carta foi escrita.

DATA E LOCAL DA ESCRITA

Um fator determinante na datação desta carta é sua relação com II Pedro. Se, como nós concluímos, Pedro escreveu II Pedro, e se Pedro utilizou esta epístola (o que não foi determinado), então esta Epístola de Judas teria sido escrita antes ou por volta da época de II Pedro (65-68 d.C). Contudo, se Judas fez uso de II Pedro (o que é mais provável), a data poderia ser qualquer ocasião após II Pedro e antes da morte de Judas. Como não há nenhuma tradição acerca da morte de Judas, a data é indeterminada. Mas Eusébio (H.E., III, xix) preserva uma interessante história de Hegésipo (c.175), um historiador do segundo século dos judeus) acerca de dois netos de Judas terem sido chamados perante o Imperador Domiciano, porque eram da linha da família real de Davi. A importância desta história é que, se Judas estivesse vivo nessa época (Domiciano foi imperador de 81-96), teria sido convocado a Roma. Como ele não foi, conclui-se que não estava vivo nessa ocasião. Portanto, a epístola deve ter sido escrita pelo menos durante o primeiro século.

Alguns estudiosos, contudo, encontraram evidências dentro da epístola que apontam para uma data tardia. E dito que o tipo de heresia exposta é gnosticismo do segundo século. Isto foi discutido na seção sobre II Pedro, e determinado que este argumento não pode ser sustentado. A heresia descrita era uma "visão do mundo" comum do primeiro século, contra a qual Paulo também teve que escrever (cf. o capítulo sobre Colossenses). É dito também que Judas 3 ("...a fé que de uma vez para sempre foi entregue aos santos") indica uma época em que a palavra "fé" tornou-se objetiva em sua natureza e significava o corpo da verdade cristã. Isto, dizem os críticos, aconteceu muito tarde. Contudo, pode-se assinalar que "fé" é usada neste sentido objetivo, já por Paulo, em Gálatas 1:23.

É dito, por outros estudiosos, que Judas deve ter escrito antes de 70 d.C, porque não há nenhuma menção acerca da destruição de Jerusalém. Isto teria sido um excelente exemplo dos resultados catastróficos dos falsos ensinos. Outros estudiosos vêem em Judas 5 uma referência encoberta a essa destruição. A catástrofe da destruição do Templo não é mencionada mais claramente, ou não o é absolutamente (como outros diriam), porque os exemplos do juízo divino vinham do Velho Testamento (literatura sagrada para os judeus) ou porque seria um combate doloroso demais para os judeus cristãos, fiéis à sua herança nacional.

Não existe evidência conclusiva de que esta carta **teve** que ser escrita antes de 70 d.C. Porque Judas realmente fez uso do tempo verbal passado, nos versos paralelos a II Pedro (onde os tempos presentes e futuros são encontrados), é, provavelmente, melhor concluir-se que foi ele que utilizou II

Pedro (veja a discussão sobre II Pedro da "Comparação com a Epístola de Judas"). Contudo, nada há em Judas que exija uma datação para após a morte de Pedro (Robinson, **Redating the New Testament** — Redatação do Novo Testamento — p. 175-184). O ponto decisivo aqui é o tempo necessário para II Pedro chegar às mãos de Judas. Charles Bigg (**A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude** — Um Comentário Crítico e Exegético Sobre as Epístolas de S. Pedro e S. Judas — p. 316) sugeriu que Pedro enviou sua segunda carta (ou pelo menos uma cópia) a Judas e pediu-lhe para copiar a parte dos falsos mestres e enviar a nova carta em seu próprio nome ao seu povo. Seja lá como II Pedro tenha chegado às mãos de Judas, o intervalo de tempo é decisivo na datação de Judas. Talvez o melhor que se pode dizer acerca da data é que ela foi escrita **por volta de 70 d.C.**

Assim como não há informação direta acerca dos leitores desta epístola, não há qualquer evidência acerca do local onde ela foi escrita. Qualquer lugar sugerido seria conjectura, sem nenhum meio para se apoiar a suposição. Este permanece sendo um dos mistério entre os estudiosos do Novo Testamento.

A UTILIZAÇÃO DE LIVROS APÓCRIFOS

De todos os livros do Novo Testamento, Judas é o único que cita livros dos apócrifos. Há uma citação direta (v. 14 e 15) do livro de Enoque (1:9) da Assunção de Moisés. Através da história destas epístolas, houve diferentes reações ao uso dos livros apócrifos. Tertuliano aceitou Enoque como "escritura", porque Judas citou Enoque. Jerônimo disse que muitos duvidavam da inspiração de Judas, porque ele cita livros apócrifos. Alguns leitores modernos têm problemas em aceitar as citações dos livros apócrifos, e preferem pensar que Judas estava citando a tradição oral.

Contudo, Judas utilizou Enoque como se seus leitores estivessem familiarizados com ele. A Assunção de Moisés, conforme ela foi preservada, é um documento mutilado, e o versículo citado em Judas 9 não pode ser encontrado. Mas Clemente de Alexandria e Orígenes afirmam que Judas fez uso da Assunção de Moisés para esta informação acerca da disputa sobre o corpo de Moisés. Deve-se ter em mente que o cânon do Velho Testamento não foi fixado até que os rabis se reuniram em Jâmnia, em 90 d.C. Até essa época, muitos judeus não faziam muita distinção em sua literatura. Em Jâmnia determinou-se que somente as escrituras escritas em hebraico, em couro, e escritas antes do período grego de dominação (por volta de 330 a.C.) deveriam ser consideradas como Escrituras. Se Judas citou estes livros como "escritura" ou somente como peças bem conhecidas da literatura judaica, não está claro. Mas a Epístola de Judas não deve ser rejeitada por causa do uso desses dois livros. Paulo fez referências às obras de escritores pagãos (At. 17:28; I Cor. 15:33; Tito 1:12), faz uso da tradição rabínica (II Tim. 3:8) e cita um **midrash** judaico (I Cor. 10:4). Judas fez uso da literatura que era conhecida de seus leitores para adverti-los dos perigos dos falsos mestres. Não há nenhuma implicação de que Judas atribuiu autoridade a estes livros. Tampouco ele os chama de Escritura, Profetas ou Pais.

PROPÓSITO

De Judas 3 está claro que o autor iniciou a escrever sobre um tema diferente, mas uma situação perigosa despertou sua atenção e fez com que ele se voltasse para uma questão mais urgente, na defesa da fé. O propósito foi inteiramente prático: advertir contra a heresia, que surgira de repente. Há muito pouca teologia, e Judas considerou sua carta uma exortação (v.3). Seu propósito não foi tanto condenar, mas advertir. A natureza da heresia e as características dos falsos mestres já foram apresentadas acima, na seção sobre II Pedro.

ESTRUTURA E CONTEÚDO

A Epístola de Judas pode ser dividida em cinco partes: 1) a saudação introdutória (v. 1,2); uma introdução e explicação do propósito pelo qual escreveu (v. 3,4); 3) denúncia dos falsos mestres (v. 5-16); 4) uma exortação à fidelidade e vigilância cristã (v. 17-23); e 5) uma doxologia (v. 24,25).

Depois que Judas se identifica e esclarece quem são seus leitores (v. 1,2), afirma que originalmente pretendia escrever acerca da salvação comum, da qual todos os crentes desfrutam. Mas um alarmante movimento chamou sua atenção, exigindo que ele mudasse o tema para advertência, exortação e vigilância (v. 3,4). A lembrar-lhes da apostasia e heresia (v. 5-7), ele mostra que estes novos mestres são da mesma natureza ímpia daqueles da história passada de Israel (v. 8-11). A descrição dos falsos mestres é então retratada (v. 12-16). A exortação aos fiéis começa com um lembrete de uma advertência apostólica (v. 17-19), seguida do dever pessoal (v. 20,21) e de uns para com os outros (v.22,23). Então segue-se a bela doxologia (v. 24,25), para encerrar esta pequena, mas importante carta.

EPÍSTOLA DE JUDAS — ESBOÇO

SAUDAÇÃO (v. 1,2)

INTRODUÇÃO (v. 3,4)

I — O Dever (v. 3)

II — O Perigo (v.4)

A DENÚNCIA DOS FALSOS MESTRES (v.5-16)

I — A Destruição dos Falsos Mestres (V: 5-7)

II — A Denúncia dos Falsos Mestres (v. 8-11)

III — A Descrição dos Falsos Mestres (v. 12-16)

A EXORTAÇÃO (v. 17-23)

I — Advertência Apostólica (v. 17-19)

II — O Dever Pessoal (v. 20,21)

III — O Dever de Uns Para com os Outros (v. 22,23)

DOXOLOGIA (v. 24,25)

BIBLIOGRAFIA

Além dos livros citados para I Pedro e II Pedro, os dois livros abaixo são de especial ajuda:

Plummer, Alfred, **The Epístles of St. James and of St. Jude in The Cambridge Greek New Testament**, 1891.

19

AS EPÍSTOLAS JOANINAS

INTRODUÇÃO

Cinco livros do Novo Testamento são atribuídos ao apóstolo João: O Evangelho de João, o Apocalipse e as três chamadas Epístolas de João. Estes cinco livros, conhecidos como a literatura joanina, contêm os três tipos de literatura encontrada no Novo Testamento: histórica, epistolar e apocalíptica. As três Epístolas estão incluídas no grupo de escritos neotestamentários denominados Epístolas Gerais. Esta classificação pode ter sido útil para separar e identificar os vários livros do cânon, mas as três Epístolas, na realidade, não incidem na categoria de gerais ou universais (católicas). A primeira não tem a característica costumeira de uma carta (identificação introdutória do autor e receptores, encerramento com despedida) e a segunda e a terceira são breves, pessoais e dirigidas a leitores específicos. As três Epístolas são fortemente remissivas do Evangelho de João e, como este, nunca cessaram de fazer arder os corações dos cristãos com o tema central do amor. Como o quarto Evangelho, elas são de estrutura simples, mas de pensamento profundo. A teologia e o pensamento destas Epístolas tornam-nas importantes no estudo do Novo Testamento e mostram as ameaças de heresia e do abuso de autoridade, como o fazem poucos outros livros do Novo Testamento.

AS RELAÇÕES DOS ESCRITOS JOANINOS

Relação Entre as Três Epístolas — Que as três Epístolas provêm do mesmo autor é evidente, mediante uma leitura cuidadosa. As "irmãs gêmeas", II e III João, com certeza têm o mesmo autor, que se denomina "o ancião" (II João 1; III João 1). As comparações destas duas Epístolas mostram, tão conclusivamente quanto possível, com material tão sucinto, o mesmo autor (cf. II João 1 com III João 1; II João 4 com III João 3; II João 10,11 com III João 5,6; II João 12 com III João 13,14). A Terceira Epístola foi endereçada a um indivíduo, e isto pode explicar suas diferenças com a Segunda Epístola, que foi escrita a uma audiência mais ampla, uma igreja. As semelhanças entre as duas só podem ser explicadas como ambas sendo provenientes da mesma mão, precisamente porque o assunto e o número de leitores são tão diferentes. Quando estas duas cartas (e mais particularmente II João) são colocadas num estudo comparativo com a Primeira Carta, que é mais extensa, dificilmente se pode duvidar de que todas provieram do mesmo autor (comp. I João 1:4 com II João 12; I João 1:6,7; 2:6,11 com II João 4; I João 2:7 com II João 5,6; I João 2:14, 24 com II João 2; I João 2:18; 4:1-5 com II João 7; I João 2:23 com II João 9; I João 3:6,9 com II João 11). Dos treze versículos de II João, pelo menos oito podem ser combinados com versículos de I João. É inescapável o fato de que todas as três Epístolas vieram da mesma mão.

RELAÇÕES COM O QUARTO EVANGELHO

Que existe uma grande semelhança de pensamento entre as Epístolas e o quarto Evangelho é logo evidente a cada leitor. O quadro a seguir dá alguma idéia das ligações mais evidentes entre estas Epístolas e o Evangelho:

Evangelho	I João	II João	III João
2:24	4:1-3	7	
8:31	3:18	1	1
10:18	4:21	4	3
13:34	2:7	5	
14:21	5:3	6	
15:11;16:24	1:4	12,13	13,14
21:24			12

A importância da informação contida neste quadro está na brevidade da segunda e terceira epístolas. Além destas semelhanças no vocabulário, fraseologia e sintaxe, está a atmosfera que permeia todos os quatro escritos. Quando se lê estes quatro, sente-se que o mesmo autor está por trás de cada um.

Será notado, de acordo com o quadro acima, que essas semelhanças entre o quarto Evangelho e I João foram limitadas àquelas em comum com uma das outras ou ambas as outras Epístolas. Isto foi feito porque uma alistagem das ligações estreitas entre a Primeira Epístola e o Evangelho seria muito grande e além do alcance deste capítulo. Uma lista completa das semelhanças (e diferenças) pode ser encontrada no antigo, mas ainda valioso e excelente comentário, sobre o texto grego, de Allan E. Brooke (**A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles** — Um Comentário Crítico e Exegético Sobre as Epístolas Joaninas — p. i-xix). Estas semelhanças são encontradas em palavras, grupos de palavras, conceitos e estilo. Dionísio de Alexandria (c. 265) concluiu, da concordância no uso vocabular o teor de pensamento, que estes dois escritos (I João e o Evangelho) tiveram que vir do mesmo autor (preservado em Eusébio, H.E., VII, xxv, 18-21).

Todavia, estas próprias semelhanças talvez apontem para a obra de outro escritor, um imitador. A crítica moderna faz muito uso das ligações à luz das diferenças. É dito que as diferenças no vocabulário (tanto I João quanto o Evangelho contêm palavras que não aparecem nos outros) e a posição teológica diferente de semelhantes formas de pensamento (uso de termos comuns, com conteúdo diferente) apontam para escritores diferentes (ver Dodd, "A Primeira Epístola de João e o Quarto Evangelho", **Bulletin of the John Rylands Library** — Boletim da Biblioteca de John Rylands — No. 21, 1937, p. 129-156). Combinada a estes argumentos, está a tendência, na crítica moderna, de atribuir a composição do quarto Evangelho a diferentes escritores ou editores. O problema da unidade do quarto Evangelho foi tratado acima (Capítulo VII: "O Evangelho Segundo João"), e concluído que o apóstolo João foi o autor, com um comentário editorial somente em 21:24.

Existem algumas diferenças lingüísticas gritantes entre I João e o Evangelho. Não obstante, das cinquenta palavras em I João que não aparecem no Evangelho, apenas cinco são de alguma significação (mensagem, comunhão, propiciação, unção, iniquidade). Existem 813 palavras no Evangelho que não aparecem em I João, mas somente oito são imprevisíveis, por sua ausência (cruz e crucificar, discípulo, glória e glorificar, céu, lei, Senhor, buscar, sinal). Juntamente com o uso destas palavras (e outras de menor importância) está o uso de preposições, partículas adverbiais e conjuntivas, e verbos compostos. W.F. Howard (**The Fourth Gospel in Recent Criticism and**

Interpretation — O Quarto Evangelho na Crítica e Interpretação Recentes — p. 281-296), após um completo estudo dos escritos de Lucas (Evangelho e Atos) e das cartas paulinas, conclui que estas diferenças entre I João e o Evangelho podem ser explicadas pelas diferentes ênfases e um intervalo entre a composição dos dois escritos. O tamanho da carta em termos de vocabulário deve ser levado em consideração em qualquer estudo comparativo com um livro mais extenso como o quarto Evangelho.

Os críticos, todavia, colocam maior importância nas diferenças supostamente teológicas. Com as semelhanças reconhecidas como válidas, diz-se que as diferenças de conteúdo de pensamento demandam um escritor diferente, talvez um que, tendo o outro escrito diante de si, tenta imitar o outro autor. Os críticos parecem concordar que existem basicamente quatro diferenças que, mantêm eles, não podem ser explicadas; 1) a escatologia; 2) a morte de Cristo; 3) o Espírito Santo; 4) a centralidade de Cristo.

1. **Escatologia** — É mantido que a escatologia é "primitiva", em I João, e "avançada" (**realizada**) no Evangelho (ver C.H. Dodd, **The Apostolic Preaching and Its Development** — A Pregação Apostólica e Seu Desenvolvimento — 1935). O Evangelho de João apresenta a vida eterna e o juízo como sendo atividades de Cristo quando ele vem a cada crente (João 3:14-19; 5:19-27) espiritualmente, através do Espírito Santo (14:15-24; 16:7-15, etc). O conceito mais "primitivo" está em I João. Aqui há a promessa da "vinda" (**parousía**) de Cristo (I João 2:8), o "aparecimento" visível (2:28; 3:2) e o "dia do juízo" (4:17). A ênfase dos estudiosos modernos sobre a "escatologia realizada" fez com que muitos negligenciassem a força da "escatologia primitiva", contida no quarto Evangelho e a "escatologia realizada", em I João. O Evangelho pode referir-se bem naturalmente a uma vinda de Cristo, para arrebatá-lo seu povo no "último dia", o dia da ressurreição e do juízo (João 5:25-29; 6:39-54; 11:24-26; 12:48; 14:3; etc.) e é o bastante ler-se I João 5:11-13 para verificar que a vida eterna é considerada como uma possessão presente. A diferença teológica na escatologia dos dois escritos não pode ser sustentada, nem pode ela ser usada como um argumento conclusivo que demanda dois autores diferentes.

2. A **Morte** de Cristo — Sem dúvida, a morte de Cristo é apresentada no Evangelho como sua hora de "levantamento" e sua "glorificação". Nenhum destes termos é encontrado em I João, onde o propósito para a morte de Cristo é apresentado como "propiciatório" (I João 2:2; 4:10) e traz purificação e vida (1:7,9; 4:9). A palavra "propiciação" não ocorre no Evangelho. Mas significa isto uma diferença teológica fundamental na interpretação do propósito da morte de Cristo? Apesar da convicção de irreconciliabilidade, da parte dos críticos, a idéia de expiação pela propiciação é subjacente em muita parte do Evangelho (1:29; 3:14-16; 6:51; 10:11-15; 11:49-53; 12:24; 18:39; etc). Além disso, deve ser lembrado que as passagens em I João são para relatar os benefícios para os homens na salvação, em vez de enfatizar o que significa para Cristo e a sua glorificação. O Evangelho foi escrito para despertar a fé (João 20:30,31), e a Epístola foi escrita para aprofundar a convicção do crente (I João 5:13). Além disso, não há nenhuma razão nesta doutrina para negar-se uma autoria comum.

3. **O Espírito Santo** — Outra diferença evidente está no uso da palavra **parákletos**: Consolador, advogado. No Evangelho, o Espírito Santo é "outro consolador" (João 14:16), mas Jesus é o "Advogado para com o Pai" em I João (2:1). O Espírito Santo, que, no Evangelho, é retratado como uma presença pessoal no crente, é menos pessoal, dizem os críticos, na Epístola, e é pouco mais que uma testemunha da ortodoxia, ao invés de uma presença habitando no interior. Todavia, I João **representa** o Espírito Santo como presente no crente (2:20, 27; 3:9,24; 4:13), e o Evangelho **diz** que o Espírito Santo "vos guiará a toda a verdade" (16:13). Embora seja assinalado pelos críticos que o Espírito Santo, em I João, não está ligado com a regeneração, como no Evangelho, é o propósito do Espírito Santo manifestar a realidade da salvação (I João 2:27; 3:24; 4:13). As

diferenças teológicas não podem ser mantidas, porque o Espírito Santo é o Espírito da verdade em ambos os escritos: no Evangelho, para ocasionar a convicção que leva à salvação (regeneração); na Epístola, para autenticar essa experiência de salvação.

4. **A Centralidade de Cristo** — É dito por muitos estudiosos que o Evangelho é **cristocêntrico** e a Epístola **teocêntrica** (cf. R. Law, **The Tests of Life: A Study of the First Epistle of St. John** — Os Testes da Vida: Um Estudo da Primeira Epístola de S. João — 1909). É ressaltado que no Evangelho o **Lógos** é pessoal e refere-se ao Filho, ao passo que na Epístola "**lógos** da vida" refere-se ao corpo de verdade que traz vida eterna. Parece que, ao passo que no Evangelho Jesus é identificado com o **Lógos** João 1:1-18), em I João ele é identificado com vida (I João 1:1-4). No Evangelho, Jesus é a "luz verdadeira", a "luz dos homens" e a "luz do mundo" (João 1:9;1:4; 8:12).

Na Epístola, "Deus é luz" (I João 1:5). Na Epístola (4:8,16) "Deus é amor"; mas no Evangelho (4:24) "Deus é Espírito". Tudo isto é verdadeiro; mas não é irreconciliável na mente de um autor que tinha uma alta visão da relação entre o Pai e o Filho. O autor da Epístola faz uso de pronomes masculinos muitas vezes, e nem sempre distingue entre Deus e Cristo, no uso dos pronomes, porque ele não sente a necessidade de assim fazer. Em Jesus Cristo, Deus veio ao mundo, e nele, o verdadeiro Deus, está a vida eterna (I João 5:20).

Não há nenhuma razão adequada para fazer-se distinção entre os autores do Evangelho e de I João. Os argumentos críticos em favor de autores diferentes, baseados em diferenças lingüísticas e teológicas, não são tão concretos como o crítico nos faria crer. As sombras de diferenças que são encontradas podem ser suficientemente explicadas pela diferença de propósito. As semelhanças são grandes demais para proporem autores diferentes mediante a evidência inadequada. E, por causa das semelhanças entre I João, II João e III João, pode ser afirmado que o homem que escreveu o quarto Evangelho também escreveu as epístolas Joaninas: o apóstolo João.

AUTORIA

Ficou estabelecido, no parágrafo acima, que o escritor do Evangelho de João também escreveu as epístolas Joaninas. Foi dedicada uma seção extensa à identidade do autor desse Evangelho, e o estudante é referido àquele capítulo (Capítulo VII). Lá foi determinado que o apóstolo João, o "discípulo a quem Jesus amava", filho de Zebedeu e irmão de Tiago, escreveu o Evangelho atribuído ao seu nome. O testemunho dos escritores patrísticos e a evidência proveniente do próprio livro, todos contribuem para esta identificação. Portanto, é afirmado, neste capítulo, que o apóstolo João, autor do quarto Evangelho, é igualmente o autor das epístolas Joaninas.

O TESTEMUNHO EXTERNO ÀS EPÍSTOLAS

A Primeira Epístola de João tem atestação mais antiga e mais forte por parte dos escritores patrísticos do que II e III João, e a brevidade destas pode ser a razão (Dodd, **The Johannine Epistles** — As Epístolas Joaninas — p.cvi). O primeiro testemunho claro às três epístolas é encontrado em Orígenes (c. 185-254), que incluiu I João entre os escritos aceitos e indicou que João possivelmente escreveu duas outras cartas. Não há, todavia, nenhuma citação, seja de II ou de III João, em nenhum dos escritos de Orígenes que sobreviveram. Clemente de Alexandria (c. 150-220) escreveu acerca da "maior Epístola de João" (**Stromateis**, ii, 15,66) e assim implica pelo menos uma outra carta. Irineu (c. 140-202) cita II João 7,8,10 e 11 e diz que "João, o discípulo do Senhor", escreveu esta carta e I João (**Ad. Haereses** III, xvi, 3,8). O Cânon Muratoriano (c.170) cita I João 1:1 na parte sobre os

Evangelhos e posteriormente identifica o autor do Evangelho de João como o autor de duas "epístolas católicas". Provavelmente isto se refere a I e II João, mas esta conclusão está aberta à contestação. Devido à condição deteriorada do manuscrito, alguns críticos concluem que as três epístolas foram incluídas (i.e., James Moffatt, **An Introduction to the Literature of the New Testament** — Uma Introdução à Literatura do Novo Testamento — p. 478-479; Peter Katz, "The Johannine Epistles in the Muratorian Canon" — "As Epístolas Joaninas no Cânon Muratoriano" — em **Journal of Theological Studies** — VIII, 1957, p. 273-274), mas isto não pode ser totalmente determinado. Há claro uso feito de I João (2:24; 4:2,3) por Policarpo (c. 115), embora ele não indique que estava citando uma carta de João. Papias é citado por Eusébio (H.E., III, xxxix, 17) como referindo-se à "anterior Epístola de João". Isto pode indicar mais que uma carta de João, mas de novo a leitura não está clara. Depois da época de Orígenes, Dionísio de Alexandria (c.265) escreveu que havia duas outras epístolas circulando no nome de João, além da mais extensa. Eusébio (c.310) colocou I João entre os livros "reconhecidos" (**homologóúmena**), mas II e III João entre os "contestados" (**antilegoúmena**), dizendo que estes dois últimos não foram recebidos universalmente (H.E., III, xxv, 3), embora ele mesmo estivesse desejando aceitá-los como sendo da mão do apóstolo João (H.E., VI, xxv,10).

Este, então, é o testemunho da igreja primitiva. Do início do segundo século, há evidência de ligação de I João com o quarto Evangelho, e a evidência da existência de pelo menos uma outra carta não está completamente ausente. Pode ser devido ao tamanho e à natureza pessoal de II e III João que estas duas eram desconhecidas ou ignoradas pelos escritores patrísticos da primeira metade do segundo século. Pelo final daquele século, contudo, encontra-se menção às três cartas, e sempre em conexão com o nome de João. Seria improvável e muito surpreendente se alguém quisesse escrever duas cartas curtas como estas e publicá-las no nome do apóstolo João. É mais razoável acreditar-se que elas vieram à atenção da igreja numa data tardia, porque elas são o que realmente parecem ser: cartas do apóstolo João, o autor de I João e do quarto Evangelho.

DATA

É geralmente presumido, e razoavelmente, que as epístolas Joaninas foram escritas depois do Evangelho. As relações entre as epístolas não são claras e definidas o bastante para se determinar conclusivamente a ordem de sua composição. II e III João são curtas demais e pessoais demais para serem de muita ajuda na determinação da ordem de escrita. Foi sugerido que a carta aludida em III João 9 refere-se a II João (M. Dibelius, **A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature** — Uma Aproximação Recente ao Novo Testamento e à Literatura Cristã Primitiva — 1937, p. 212). O uso do termo "anticristo", em II João 7, pareceria depender de seu uso anterior em I João; mas ele poderia ser proveniente do uso comum de um termo bem conhecido da época. Desta forma, a ordem de composição das epístolas é indeterminável. O melhor que pode ser dito delas é que elas foram escritas por volta da mesma época.

A datação das epístolas joaninas é determinada pela datação do quarto Evangelho. Se, como é normalmente presumido, as epístolas foram escritas depois do Evangelho, a data de sua publicação determinaria a data mais antiga possível. Se, contudo, o Evangelho foi escrito por último, a data para as epístolas seria antes dele. As tentativas de se provar que I João é mais antiga que o Evangelho não são realmente convincentes. Os argumentos em favor de tal idéia têm a ver primariamente com os termos e conceitos mais "primitivos", ditos serem encontrados em I João (cf. Otto Piper, "I John and the Didache of the Primitive Church" — I João e o Didaquê da Igreja Primitiva", **Journal of Biblical Literature** — LXVI, 1947, p. 437-451), mas estes termos e

conceitos são igualmente usados pelo Evangelho e subjacentes ao pensamento do Evangelho. Estas são, por outro lado, algumas passagens contidas em I João que pressupõem a base do Evangelho para a compreensão delas (I João 1:1-4; 2:7,8; 3:8-15; 5:9,10). Portanto, conclui-se que as epístolas realmente seguem a época da publicação do Evangelho.

No Capítulo VII ("O Evangelho Segundo João") foi concluído que o quarto Evangelho foi escrito antes de 70 d.C. (não existe evidência da destruição de Jerusalém) e mais tarde publicado em Éfeso, quando João residiu lá. Não há indicação de perseguição nem no Evangelho nem nas epístolas, embora haja uma atmosfera de tensão em todos os quatro. Alguns escritores propõem uma data após a morte de Domiciano (96 d.C.), quando a perseguição da igreja cessou, e antes de a perseguição sob Trajano se iniciar (c. 110-117 d.C.). Se a heresia combatida em I João é o tipo de gnosticismo associado com Cerinto, isto poderia apontar para uma época tardia no primeiro século. Estes dois pontos são bem considerados, e muitos estudiosos aceitam uma data entre 96-110 d.C. Contudo, não há nenhuma evidência firme da época do trabalho de Cerinto, e não é certo se a heresia surgiu de Cerinto ou o precedeu. A falta de perseguição poderia ser qualquer época após Nero (68 d.C.), até o final do reinado de Domiciano (após 90 d.C.), quando Domiciano começou a exigir a adoração de sua pessoa. J.A.T. Robinson mostrou que não há absoluta necessidade de se datar os escritos joaninos para depois de 70 d.C., ao demonstrar a debilidade dos argumentos em favor de uma datação tardia (**The Redating of the New Testament** — A Redatação do Novo Testamento). A heresia, contudo, não parece ser mais desenvolvida que a refletida em II Pedro e Judas. Isto colocaria as cartas para mais tarde que 70 d.C.

A data mais tardia possível seria o uso, tanto do Evangelho como de I João, por Policarpo e possivelmente por Inácio (c.115). Este uso "empurraria" a data para trás e provavelmente para o primeiro século. A falta de reflexo de perseguição nas epístolas provavelmente se encaixaria melhor no período anterior à perseguição sob Domiciano. Embora haja uma atmosfera de tensão, não parece que João e seus leitores haviam acabado de sair de uma ocasião de intenso perigo e perseguição. Portanto, conclui-se que estas epístolas de João foram escritas entre 70-90 d.C., e talvez a década de 80-90 seria provável.

LOCAL DA COMPOSIÇÃO

Como o quarto Evangelho, a outra literatura joanina saiu da área da Ásia Menor, que tinha Éfeso como um centro. As tradições mais antigas associam a literatura com Éfeso. Policarpo, um seguidor do apóstolo João, disse que João viveu e morreu em Éfeso (preservado por Irineu, **Ad. Haereses**, III, 3,4). Polícrates, Bispo de Éfeso, na última parte do segundo século, disse que João foi sepultado em Éfeso (Eusébio, H.E., V, 24). Irineu escreveu que o apóstolo João viveu em Éfeso até o tempo de Trajano (Eusébio, H.E., III, 1,3,4). Está também claro, de outros escritores do Novo Testamento (Paulo nas Epístolas aos Colossenses e Timóteo; Pedro em II Pedro; Judas), que a heresia gnóstica estava infiltrando-se na área da Ásia Menor cedo. Portanto, não há razão adequada para pôr-se de lado a tradição antiga de que Éfeso foi o centro do qual a correspondência joanina saiu.

I — PRIMEIRA EPÍSTOLA DE JOÃO

FORMA E DESTINAÇÃO

Embora I João seja chamada uma epístola, ela nem começa nem termina como uma epístola. Tampouco tem ela a identificação usual do escritor e o nome do grupo ao qual foi enviada. Não há nenhuma saudação de despedida. Contudo, ela tem o sentido de uma carta pessoal, endereçada a pessoas conhecidas do e pelo autor. Foi sugerido, por alguns, que I João é realmente um sermão ou homilia. Contudo, o uso do verbo "escrever" (1:4; 2:1,7,8,12-14,21,26), onde se esperaria encontrar o verbo "falar", num sermão, indica a natureza epistolar da composição original. Porque não há nenhuma evidência de manuscrito dos versículos introdutórios e finais perdidos, geralmente concordam os estudiosos que I João é um tipo de "panfleto", escrito para tratar de um problema específico.

A natureza pessoal de I João explica o intenso interesse do autor no bem-estar de seus leitores. Esta nota pessoal indicaria que I João foi escrita a uma audiência restrita, talvez uma igreja ou grupo de igrejas sob o cuidado do autor, o apóstolo João. Seria impossível identificar-se uma igreja particular, à qual João escreveu. Se esta é uma carta "circular", às igrejas com as quais João trabalhou na Ásia Menor, possivelmente alguma declaração poderia ser sustentada acerca de uma ou mais das sete igrejas mencionadas no Apocalipse (1:11; 2:1-3:22). É possível que os baalamitas, nicolaítas e seguidores de Jezabel (todos encontrados no Apocalipse) fossem representantes da heresia combatida em I João. Deve ser lembrado que II Pedro foi endereçada a uma área que incluía a província romana da Ásia (Éfeso). Pedro advertiu contra as forças gnósticas em operação naquela área. A cidade de Colossos estava localizada nesta mesma área, e a carta de Paulo àquela cidade foi escrita para advertir contra os ensinamentos gnósticos. É, portanto, entendido que I João foi escrita a uma igreja, ou grupo de igrejas, naquela área em torno de Éfeso, da qual o apóstolo João era supervisor.

PROPÓSITO E OCASIÃO

O propósito de I João é, claramente, advertir os leitores acerca do perigo, para a fé cristã, das atividades e ensinamentos de homens heréticos (4:1-5), cujo aparecimento é um sinal certo de que a "última hora" é chegada (2:18). Estes mestres herejes haviam sido membros do grupo cristão, mas não haviam sido crentes reais (2:19). Sua negação de que Jesus é o Cristo coloca-os fora da comunidade da fé e os agrupa juntamente com os "anticristos" (2:18,22; 4:3). Eles tinham o espírito do anticristo, e não o Espírito de Deus (4:1-3), e a natureza real de seus ensinamentos manifesta-se na negação da encarnação (4:3), na iniquidade (1:6-10) e na falta de amor (4:7-13, 20,21). Contra estes três aspectos da heresia, João enfatiza muito fortemente as três marcas do cristianismo autêntico: Jesus é verdadeiramente o Cristo vindo na carne, obediência aos mandamentos de Deus através de Jesus Cristo e uma atitude de amor a Deus e pelo próximo.

Mas, qual o tipo de heresia contra a qual João escreve? Geralmente os estudiosos do Novo Testamento concordam que é o gnosticismo. Mas que tipo de gnosticismo? Os sistemas gnósticos desenvolvidos podem ser divididos em dois grupos básicos: **docético** e **cerintiano**. Estes emergiram como tipos definidos no segundo século e desenvolveram seu próprio corpo de doutrinas. Um elemento básico a todos os sistemas de gnosticismo, entretanto, é a idéia de que Deus, sendo o bem perfeito, não poderia ter criado o mundo físico (que é mau); portanto, o Cristo, sendo divino, não poderia ter-se encarnado. O **docetismo** tirou seu nome do verbo grego *doke/w* (*dokeo*: parecer) e

ensinava que Jesus não foi uma pessoa real, de carne e sangue; ele era um **fantasma**, que apenas **parecia** ter substância **física**. **Quem morreu na cruz foi Simão Cireneu. O Cristo não** poderia sofrer, **e não** sofreu. Muitos estudiosos do Novo Testamento interpretam I João 4:2 ("...Jesus Cristo veio em carne") como uma indicação de que o gnosticismo é do tipo **docético**. Inácio (que morreu em c.115 d.C.) escreveu mui fortemente contra este tipo de gnosticismo (Epístola aos **Esmirnenses**, c.110 d.C.).

O **cerintianismo** tira seu nome de um certo Cerinto de Alexandria, que, tendo-se mudado para Éfeso, foi um contemporâneo de João e Policarpo. Irineu apresenta as doutrinas básicas deste tipo de gnosticismo (**Ad. Haereses, I**, xxvi, 1): Jesus foi o filho natural de José e Maria; o Cristo, em forma de uma pomba, desceu sobre Jesus **depois** de seu batismo e dominou completamente seu ser; o Cristo deixou Jesus antes do sofrimento e Crucificação e voltou para Deus; Jesus morreu, ressuscitou e simplesmente desapareceu. Cerinto também insistia sobre a adoração no sábado e a circuncisão. Muitos estudiosos interpretam I João 5:5-9 como uma indicação de que o gnosticismo é do tipo **cerintiano**.

É mais provável que I João foi escrita antes que o gnosticismo tivesse desenvolvido seus sistemas de doutrina. Aquilo contra o que João escreve é a negação de que o Cristo era de fato Jesus em carne (4:1-3; 5:5-9). Há possíveis elementos de ambos os sistemas gnósticos refletidos em I João; contudo, nenhum sistema é dominante. A alegação de conhecimento avançado de Deus (2:4; 4:8), o amor de Deus (4:20) e a comunhão com Deus (1:6; 2:6,9) é comum a todos os tipos. As experiências estéticas (4:1-3) e estar-se fora da contaminação do pecado (1:8-10) são básicos aos ensinos gnósticos.

O autor escreve para mostrar como alguém pode saber que está na verdade: a verdadeira teologia é que Jesus é o Filho de Deus (3:23; 5:5,10,13) e que Cristo verdadeiramente veio em carne (4:2); a ética prática para o crente é guardar os mandamentos de Deus (1:5,6; 2:23;3:5,9); e a verdadeira comunhão é demonstrada pelo amor prático (4:7-21). Foi sugerido que o autor escreveu não somente para advertir contra a heresia, mas também para apresentar alguns critérios positivos, pelos quais o leitor tivesse convicção de sua relação com Deus (McDowell, "1-2-3 João", p.193): 1) obediência, ou andar na luz (1:7; 2:3-6); 2) andar no amor de Deus para com todos os irmãos (2:9-11; 3:10,15-16; 4:7, 20; 5:1,2); 3) aceitação de Jesus Cristo e fé nele como o Filho de Deus (2:23; 4:15; 5:1-13); 4) vitória sobre o pecado (3:4-10; 5:18); 5) a presença do Espírito Santo no crente (3:24; 4:13).

João resume a epístola inteira dizendo: "Estas coisas vos escrevo, a vós que credes no nome do Filho de Deus, para que saibais que tendes a vida eterna" (5:13). Ele escreve a cristãos, para certificá-los de que sua comunhão uns com os outros e com Deus é segura por causa de sua aceitação de Jesus Cristo, o Filho de Deus.

ESTRUTURA E CONTEÚDOS

Os estudiosos do Novo Testamento estão de acordo que I João é difícil de estruturar-se analiticamente. A estrutura, naturalmente, é determinada pelo propósito do escritor, que parece ser para ajudar o cristão a permanecer firme em face de uma heresia insidiosa. O autor escreve uma carta pensando nestas coisas, e a forma não é estruturada como se desejaria; o propósito é corrente, através da carta. Muitas tentativas de se discernir uma estrutura razoável foram propostas (ver Marshall, **The Epistles of John** — As Epístolas de João — p. 22-27), mas a seguinte é convidativa. Através da carta, o autor enfatiza que Jesus é o Cristo, e o crente tem comunhão com ele em seus irmãos. Faltando as observações introdutórias usuais de uma carta, João imediatamente declara que a

base de sua mensagem é a realidade histórica de Jesus Cristo (1:1-4). Aqui a mensagem é que Deus foi historicamente revelado na vida de Jesus Cristo, o Filho. Uma pessoa pode ter comunhão com o Pai e o Filho e verdadeira comunhão com outros crentes.

A natureza da comunhão com o Filho é explicada a seguir (1:5-2:28). O requisito básico é uma vida consagrada a Deus (1:5-2:11). É necessário que uma declaração de crença em Jesus Cristo seja acompanhada por uma obediência prática de seus mandamentos (1:5-2:6). Se um crente comete atos de pecado, Jesus Cristo intercede em seu favor junto ao Pai; mas, deve haver uma tentativa de se fazer sua vontade sempre. Esta atitude de obediência é uma prova de que se conhece e se pertence a Deus (2:4-6). Em Jesus Cristo, o velho mandamento do amor assume novo significado e conteúdo (2:7-11). A comunhão em Jesus Cristo significa que o crente não será atraído por prazeres e desejos mundanos (2:12-17), porque ele sabe que as coisas mundanas são transitórias (2:16,17). Existiam aqueles, todavia, que quiseram romper esta comunhão (2:18-28), aqueles que se dissociaram da igreja cristã, porque nunca foram uma parte verdadeira da comunhão (2:18,19). Eles são "anticristos", uma vez que negam que Jesus é o Cristo (2:22). Portanto, o verdadeiro crente não pode ter nenhuma comunhão com eles.

A passagem extensiva (2:29-5:12) mostra as provas da filiação. João afirma que o filho tem as características do pai (2:29). O privilégio do crente é a convicção de que ele apresentará a semelhança de Cristo (3:1-3). Por causa desta convicção, o crente, não viverá em pecado (não continuará numa vida de pecado), porque ele é um filho de Deus, e não do Diabo (3:4-10). A prova desta filiação é um dever prático ativo de uns para com os outros (3:11-24). Uma falsa relação para com Deus é vista com a negação de que Jesus Cristo "veio em carne" (4:1-3). A verdadeira filiação manifesta seu caráter pelo amor (4:7-21) e a confissão de Jesus Cristo e crença nele como o Filho de Deus (4:7-12). João escreve acerca dos segredos de uma vida vitoriosa de fé como sendo-se obediente aos mandamentos de Deus o que conduz a uma fé mais forte, que é a vitória (5:1-5). A aceitação da mensagem cristã do amor de Deus através de Jesus Cristo é verificada por um testemunho tríplice: o Espírito, a água e o sangue (5:6-12). Este testemunho é maior do que qualquer negação humana, e todos os que negam este testemunho fazem Deus mentiroso (5:10).

A epístola se encerra com algumas outras certezas que o crente tem:

1) a realidade da vida eterna; 2) que Deus ouve suas orações (5:13-17); 3) que a proteção de Deus previne a continuação no pecado (5:18); 4) a de ser possessão de Deus; 5) que Jesus Cristo veio para dar a vida eterna (5:20). Um versículo final adverte contra a idolatria (5:21).

I EPÍSTOLA DE JOÃO — ESBOÇO

TEMA: O CRISTO é JESUS, e temos comunhão com ele em nosso irmão.

A BASE DA SUA MENSAGEM É A REALIDADE HISTÓRICA DE JESUS CRISTO (1:1-4)

A NATUREZA DA COMUNHÃO COM O FILHO (1:5-2:28)

I — O Requerimento: Uma Vida Consagrada (1:5-2:11)

1. A Mensagem Numa Cápsula: A Prática Segue a Profissão (1:5-7)
2. Alguém Que Professe Não Ter Pecado, Mente (1:8-10)
3. Se Pecarmos, Temos um Advogado (2:1,2)
4. A Prova do Conhecimento de Cristo (2:3-6)
5. O Novo Mandamento: O Velho com um Sentido Novo (2:7-11)

II — Esta Comunhão Significa Desapego às Coisas Mundanas (2:12-17)

1. Um Apelo Para Lealdade (2:12-14)
2. Um Mandamento Para Desapego às Coisas Mundanas (2:15)
3. A Razão Pela Qual o Mundo É Transitório (2:16,17)

III — A Advertência Contra os Ensinos do Anticristo (2:18-28)

1. Há Anticristos (2:18)
2. Não Deve Haver Comunhão com os Anticristos (2:19-28)

A PROVA DE FILIAÇÃO (2:29-5:12)

I — Os Filhos Têm as Características do Pai (2:29) II — O Ideal e o Destino do Filho Ê Ser Como Jesus Cristo (3:1-3)

III — O Filho de Deus Não Continua em Pecado (3:4-10)

IV — A Prova da Filiação: Amar Uns aos Outros, Amar os irmãos

Morrer Uns Pelos Outros (3:11-24) V — A Falsa Filiação (Contra os Gnósticos Docéticos) (4:1-6)

VI — O Distintivo dos Filhos Ê o Amor (4:7-21)

1. O Efeito Poderoso do Amor Divino (4:7-12)
2. Aperfeiçoando o Divino Amor em Nós (4:13-21)

VII — Os Filhos Crêem Que Jesus Ê o Cristo, o Filho de Deus (5:1-12)

A CONCLUSÃO FINAL (5:13-21)

I — O Mundo Fica com o Maligno II — Guardai-vos dos ídolos

II— SEGUNDA EPÍSTOLA DE JOÃO

FORMA E DESTINAÇÃO

O tamanho e formato de II João dá ampla razão para se acreditar que este pequeno livro é uma carta real. A extensão é quase o tamanho de uma única folha de papiro. O desejo e a necessidade de dizer mais (v.12) indica que o autor limitou-se a uma folha propositalmente. O livro canônico tem uma introdução e o encerramento final costumeiro de uma carta do primeiro século.

A destinação, contudo, contém alguns problemas. O autor endereça sua carta à $\epsilon\kappa\lambda\epsilon\theta=\kappa\upsilon\pi\iota/\alpha\ \kappa\alpha\iota/\ \tau\omicron\iota/\jmath\ \tau\epsilon\kappa\nu\omicron\iota=\jmath\ \alpha\upsilon\theta\eta=\jmath$ ("senhora eleita, e a seus filhos")- O problema gira em torno das duas primeiras palavras e é uma questão de tradução, que depois se torna uma questão de interpretação. O problema da interpretação é que estas duas palavras podem referir-se tanto a uma pessoa quanto a uma igreja. Se a carta é endereçada a uma pessoa, seria uma mulher, e a tradução poderia ser: 1) "senhora eleita"; 2) "senhora Electa"; 3) "Kyria eleita"; 4) "Electa Kyria". Todas são possíveis traduções, e alguns estudiosos crêem que esta carta foi escrita a uma senhora cristã e a seus filhos. Contudo, o uso de $\epsilon\kappa\lambda\epsilon\theta=\jmath$, em referência a uma "irmã" (v. 13), simplesmente quase que impede o nome "Electa". Também Kyria era extremamente raro como um nome próprio no primeiro século, embora ocorresse. O uso normal do adjetivo com um nome próprio requereria um artigo definido (cf. "o amado Gaio" de III João 1).

A destinação mais provável, para a carta, é uma igreja, com a expressão $\epsilon\kappa\lambda\epsilon\theta=\kappa\upsilon\pi\iota/\alpha$ sendo sua personificação. I Pedro 5:13 usa o primeiro termo em referência à igreja em Babilônia. A linguagem de II João não é apropriada para uma pessoa real, é apropriada para uma comunidade de fé. A expressão "de teus filhos" (v.4) significa que alguns estão andando na verdade e, por implicação, alguns não estão. Não há nenhuma referência pessoal óbvia (a não ser que seja a do v.l), como existe em II João, a Gaio, Diótrefes e Demétrio. Além disso, o uso do pronome da segunda pessoa do plural (v.6,8,10,12) é mais natural que o singular (v. 4,5,13). Por toda parte, em II João, o pronome singular é usado em todas as referências a Gaio.

É melhor concluir-se que João estava escrevendo a uma igreja (ou mesmo a um grupo de igrejas) em sua área. Não há nenhuma indicação da localização da igreja, ou igrejas. Foi sugerido que as sete igrejas mencionadas em Apocalipse 1:11 poderiam dar alguma idéia. Contudo, seria conjectura identificar-se explicitamente uma congregação específica.

OCASIÃO E PROPÓSITO

A ocasião para a escrita de II João é advertir a igreja acerca da vinda dos falsos mestres e sua heresia de gnosticismo e seu programa de "conhecimento avançado" (v. 7-9). Não se pode estender nenhuma boa-vinda a tais enganadores (v. 10,11). O escritor planeja ir até eles tão rapidamente quanto possível, para esclarecer a verdade, a fim de que sua alegria seja completa no conhecimento que eles têm de Jesus Cristo (v.12). O propósito é precaver a igreja da presença desses "anticristos" (v.7).

ESTRUTURA E CONTEÚDO

A carta é sucinta o bastante, de maneira que sua estrutura necessariamente deve ser simples.

O autor apresenta-se como "o ancião" e usa o termo simbólico "senhora eleita" em referência à igreja (ou igrejas) em que esta será lida. Ele dá ênfase, na introdução (v.1-4), à verdade e ao amor que une todos os crentes verdadeiros e expressa sua alegria ao vê-los vivendo na verdade.

Segue-se uma exortação para continuarem andando no mandamento da verdade e do amor (v.5,6). É dada uma descrição dos crentes heréticos como aqueles que negam a realidade da encarnação (v.7). João urge a igreja a conservar a doutrina do Filho de Deus encarnado em Jesus Cristo e examinar cada ensino, para se certificar da verdade (v.8). Aqueles que estão ensinando doutrinas "progressistas" do cristianismo não devem receber atenção, tampouco deve a hospitalidade ser estendida para auxiliá-los a propagarem suas doutrinas falsas (v. 9-11). A carta se encerra com uma esperança de que a proposta visita ocorreria brevemente (v.12). Uma saudação final da parte da igreja de onde o autor escreve é dada (v. 13).

II EPÍSTOLA DE JOÃO — ESBOÇO

SAUDAÇÃO (1-4)

CUMPRIR O MANDAMENTO JÁ DADO (5-6)

CONSERVAR A FÉ JÁ POSSUÍDA (7-8)

NÃO RECEBER MESTRES FALSOS (9-11) SAUDAÇÃO FINAL (12,13)

III — TERCEIRA EPÍSTOLA DE JOÃO

OCASIÃO E DATA

Esta carta é endereçada a Gaio (v.1), acerca de quem nada mais é conhecido além da informação aqui dada. É bem certo que este Gaio não é um dos três mencionados alhures no Novo Testamento: um Gaio da Macedônia (At. 19:29), um de Derbe (At. 20:4) e um de Corinto (I Cor. 1:14). Gaio era um nome muito comum nos países de fala grega do primeiro século. Embora nada mais seja conhecido acerca de Gaio, a carta é de importância. O ancião escreve acerca de uma carta anterior escrita à igreja, mas Diótrefes havia suprimido a carta e recusara hospitalidade para os mensageiros do ancião (v.9). Estes mensageiros eram, provavelmente, missionários itinerantes enviados da parte de João como mestres para ajudar nas igrejas ao redor de Éfeso, aquelas que João supervisionava. Eles dependiam da hospitalidade das igrejas, para seu sustento e acomodação (v. 5-8). Diótrefes recusou-se a permitir aos membros da igreja se entreterem com esses obreiros, e até mesmo excluía da igreja aqueles que quisessem ajudar (v. 9,10). Os mensageiros retornaram a João com as notícias da situação, e ele agora está escrevendo a Gaio, pedindo-lhe para ajudar aqueles mesmos missionários (v. 5,6). A posição de Demétrio (v.12) não é clara. Não é provável que ele seja um do grupo nos versos 5 e 6. Ele é colocado em contraste com Diótrefes, e possivelmente um dos excluídos da igreja por Diótrefes. Seja qual for sua ligação com Diótrefes, Demétrio era um fiel seguidor da verdade.

A importância desta breve carta está no fato de que um líder da igreja, seja qual fosse sua função, quis desafiar a autoridade do apóstolo João. Isto é um tanto remanescente dos problemas que Paulo teve com a igreja em Corinto (II Cor. 10-13). A razão óbvia para a usurpação de autoridade

são a vaidade e o orgulho (v.9). O problema está na atitude de um líder de igreja para com a autoridade apostólica. Por esta razão, João escreve que logo irá ao local e exporá o erro de Diótrefes (v. 10). Outra vez isto é remanescente de Paulo e sua recusa de ter que exhibir publicamente o poder apostólico (II Cor. 12:19-21; 13:1-10); mas, ele (tanto Paulo a Corinto quanto João à igreja de Diótrefes) irá, se necessário, corrigir a situação.

Embora nada na carta indique heresia da parte de Diótrefes, alguns estudiosos tentaram ver o gnosticismo como parte do problema (cf. W. Bauer, **Christianity and Heresy in Earliest Christianity** — Cristianismo e Heresia no Cristianismo Primitivo — 1972, p. 97). É sugerido que a estreita ligação desta carta com II João é suficiente para demonstrar isto. Este é um argumento precário, feito com base no silêncio. Certamente o autor teria mencionado algo desta natureza se isto fosse um problema. Ele escreveu tão fortemente, em I e II João, contra a heresia, que, se este problema também existisse em relação a Diótrefes, é inconcebível que não fosse aludir a ele nesta carta também. De fato, há tão pouca evidência da heresia, nesta carta, que alguns críticos (Ernst Kasemann, Rudolf Bultmann, P. Veilhauer) foram até o extremo oposto e propuseram Diótrefes como o campeão da ortodoxia, e o ancião, como um hereje excluído da igreja por Diótrefes! Esta teoria obteve pouca simpatia, porque o ancião, em nenhuma parte na literatura joanina, exhibe tendências gnósticas. Esta teoria nada fez para contribuir para uma melhor compreensão dos escritos de João. O todo da literatura atribuída a João é contra a heresia em geral e o gnosticismo em particular. Contudo, o problema, em III João, não é o de heresia; é o abuso de autoridade no lugar de liderança.

FORMA E CONTEÚDO

III João é uma carta no sentido básico da palavra. Ela foi escrita a uma pessoa específica, numa situação específica. Sua extensão é a de uma carta normal da época e requereria apenas uma folha de papiro.

A estrutura é simples e facilmente discernível. O autor se identifica como "o ancião" e o receptor como Gaio (v.1). O escritor afirma seu amor por Gaio, e ora para que o bem-estar material e físico de Gaio combine com sua prosperidade espiritual. João se regozija porque recebeu notícia de Gaio como andando na verdade (v.2-4). Gaio é então solicitado a ser hospitaleiro para com aqueles que foram enviados da parte do autor e a ajudá-los em seu trabalho e em seu caminho (v.5-8).

Segue-se a crítica a Diótrefes (v. 9-11). O autor declara a raiz do problema de Diótrefes como sendo que ele "gosta de ter entre eles a primazia". Esta característica de personalidade se manifesta na arrogância e ambição. Esta atitude não condiz com o espírito total do cristianismo e particularmente o espírito de hospitalidade. João escreve que logo irá para expor a insensatez de Diótrefes (v.10) como não sendo proveniente de Deus (v.11). Em contraste com Diótrefes, está o testemunho consistente da verdade, e pela verdade, de Demétrio (v. 12).

A epístola encerra expressando uma necessidade de escrever mais, mas como o autor planeja chegar em breve, poder-se-ia conversar face a face (v. 13,14). Há uma saudação normal de encerramento e saudações de amigos não identificados.

III — EPÍSTOLA DE JOÃO — ESBOÇO

SAUDAÇÃO (1)

ORAÇÃO PARA SAÚDE E A ALEGRIA DA FIDELIDADE (2-4)

LOUVOR PELA AJUDA AOS MISSIONÁRIOS (5-8)
A CONDENÇÃO DA INOSPITALIDADE E PREEMINÊNCIA
PRESUNÇOSA DE DIÓTREFES (9,10)
LOUVOR PELO EXEMPLO DE DEMÉTRIO (11,12)
SAUDAÇÃO FINAL (13,14)

BIBLIOGRAFIA

- Brooke, Alan E., **A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles** in **The International Critical Commentary**, 1912.
- Bruce, F. F., **The Epistles of John**, 1970.
- Bultmann, Rudolf, **The Johannine Epistles**, 1973.
- Dana, H. E., **The Epistles and Apocalypse of John**, 1937.
- Dodd, C. H., **The Johannine Epistles** in **The Moffatt New Testament Commentary**, 1946.
- Heise, J., **Bleiben: Menein in der Johanneischen**, 1967.
- Käsemann, Ernst, **The Testament of Jesus**, 1968.
- McDowell, Edward A., "1-2-3 John" in **The Broadman Commentary**, 1972.
- Marshall, I. Howard, **The Epistles of John** in **The New International Commentary on New Testament**, 1978.
- Morris, Leon, "1 John, 2 John, 3 John" in **The New Bible Commentary: Revised**, 1970.
- Plummer, Alfred, **The Epistles of St. John** in **The Cambridge Greek Testament**, 1894.
- Ross, Alexander, **The Epistles of James and John** in **The New International Commentary on the New Testament**, 1954.
- Stott, John R. W., **The Epistles of John** in **The Tyndale New Testament Commentary**, 1964.
- Schnackenburg, R., **Die Johannesbriefe**, 1975.
- Westcott, Brook Foss, **The Epistles of St. John**, 1886.

20

APOCALIPSE

INTRODUÇÃO

O Apocalipse é o mais inspirador, não obstante ser o mais confundido de todos os escritos do Novo Testamento. Para muitos leitores, sua compreensão é tão difícil que eles o negligenciam completamente. Esta negligência é lamentável, porque, fora os Evangelhos e Atos, nenhum outro livro constitui tamanha fonte de fé e força para os crentes na luta contra o mal. O Apocalipse torna o céu tão real ao leitor que, na força de uma convicção bendita, ele recebe a coragem para continuar a batalha contra o mundo e todos os seus males.

Nenhum outro livro, no Novo Testamento, apresenta tantos problemas como faz este último livro de nossa Bíblia. Para muitos, ele não é um "desvendamento", mas permanece sendo algo "oculto". É bem evidente que este livro pertence a uma categoria literária diferente da dos "históricos" (os Evangelhos e Atos) ou "epistolares" (as Epístolas). A complexidade de seu tipo literário é evidente. Ele começa (1:4-6) e termina (22:21) como uma carta; contudo, contém cartas dentro do corpo (2:1-3:22). Ele é profético; contudo, é altamente simbólico. Os estudiosos do Novo Testamento colocam este livro numa classe de literatura cujo nome é derivado da primeira palavra do texto grego deste livro: apocalíptica. Talvez nenhum outro livro do Novo Testamento, por sua interpretação, seja tão dependente de seu fundo histórico. As áreas problemáticas são a natureza da literatura apocalíptica, a autoria, a data e o método de interpretação. Volumes foram escritos sobre cada um destes problemas, e o melhor que pode ser feito, neste capítulo, é apenas tocar no assunto, para tornar o estudante do Novo Testamento cômico dos referidos problemas.

A NATUREZA DA LITERATURA APOCALÍPTICA

DEFINIÇÃO

Uma classe inteira de literatura deve seu nome à primeira palavra do texto grego do último livro de nossa Bíblia. A palavra é *apokalypsis* (**apokálupsis**). Este substantivo provém do verbo *apokalyptein* (**apo-kalúptein**), que significa "desvendar", daí "revelar". O adjetivo "apocalíptico" é usado para qualificar escritos que têm certas afinidades com o Apocalipse do Novo Testamento. Foram feitas associações entre o Apocalipse e outras porções e livros da Bíblia, tais como Daniel e Ezequiel e estes são ditos conterem material apocalíptico em sua natureza. Depois foram feitas associações com escritos não-canônicos, tais como os Segredos de Enoque, e estes são também chamados "escritos apocalípticos". Desta forma, como o termo foi considerado como descritivo de muitos escritos que não poderiam ser classificados de outra maneira, o gênero literário recebeu seu nome. Basicamente, "apocalíptica" é a literatura não diferente do Apocalipse.

Mas, o que caracteriza esta literatura? Muitos estudiosos a incluem nos "tratados para tempos

diffíceis" (G.E. Ladd, *A Commentary on the Revelation of John* — Um Comentário Sobre o Apocalipse de João — p.8). Esta literatura surgiu no período da história de Israel depois que a voz profética fora silenciada. Durante tempos de severa perseguição, livros apocalípticos surgiram na ausência de um profeta para responder à pergunta: "Porque o justo sofre?" Os livros apocalípticos pretendem ser uma revelação divina, geralmente através de um intermediário celestial, a alguma pessoa proeminente na história passada da nação, na qual Deus promete vingar seu povo sofredor, destruir toda a impiedade e trazer paz duradoura. A diferença básica entre a profecia e o texto apocalíptico é que a profecia lidava com as obrigações éticas do período em que o profeta escreveu, ao passo que o texto apocalíptico centralizava-se num tempo no futuro, quando Deus iria intervir catastroficamente, para julgar o mundo e estabelecer a justiça (Rist, *Introduction and Exegesis of the Revelation of St. John the Divine* — Introdução e Exegese do Apocalipse de S. João, o Divino — p. 347).

Há cerca de tantas definições da natureza desta literatura quanto há escritores sobre os livros deste gênero. Um método é definir o texto apocalíptico por três aspectos óbvios: forma, função e conteúdo. A virtude deste método é que estes aspectos são bem evidentes. Cada um destes tem certas características, que precisam ser observadas. Estas são: 1) A **forma**, como tendo pseudonímia (ou anonímia), simbolismo, mitologia, orientação cosmológica, numerologia (gematria), experiências extáticas, alegações de inspiração, visões (esotéricas), drama, empréstimos de outros apocalipses, alegoria e prosa. 2) A **função** (ou propósito), como respondendo às necessidades que surgem das perseguições, resolvendo o problema colocado pela justiça de Deus e o sofrimento do homem (**teodicéia**), e expondo os objetivos do nacionalismo. 3) O **conteúdo** inclui determinismo, escatologia, transcendentalismo, uma filosofia pessimista da história, dualismo, divisão **ênica** do tempo e um mínimo de ensinamentos éticos e morais.

Naturalmente, é observável imediatamente que cada escrito apocalíptico não teria todas estas características; alguns têm mais, outros menos. Mas os três aspectos são de importância na definição deste gênero. É também evidente, ao ler-se o texto apocalíptico, que um aspecto pode ser dominante sobre os outros dois. Geralmente, contudo, é o aspecto da **forma** que chama a atenção para este tipo de literatura. As características destes aspectos foram desenvolvidas durante um período de séculos, resultantes de crenças religiosas básicas (cf. P. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* — A Alvorada do Apocalíptico). Foi sugerido, por Stanley B. Frost (*Old Testament Apocalyptic* — O Apocalíptico do Velho Testamento — 1952, p. 6), que o apocalíptico surgiu quando a escatologia judaica (**conteúdo**), mesclou-se com o mito semítico (**forma**), durante a perseguição da nação judaica (**função**). Isto é verdadeiro quanto ao apocalíptico judaico. Muito do chamado "apocalíptico neotestamentário" parece ser uma fusão do mito judaico e gentio, para propósitos gnósticos: **forma** (mito judaico e gentio), **conteúdo** (escatologia), **função** (gnóstica ou do conhecimento). Esta, em termos mínimos e elementares, é a definição do apocalíptico.

Algumas das literaturas não-canônicas que foram classificadas como "apocalípticas" são as seguintes: Entre os textos apocalípticos do Velho Testamento, deve ser observado que nenhum tem o título "Apocalipse", ao passo que os apocalípticos do Novo Testamento têm. Os judaicos são:

- 1) O Livro de Enoque, também conhecido como Primeiro Enoque ou Enoque Etiópico; escrito por volta de 164-64 a.C.
- 2) A Assunção de Moisés, escrita por volta de 50 a.C. — 25 d.C.
- 3) Os Segredos de Enoque, também chamado Segundo Enoque, escrito no início do primeiro século.
- 4) O Livro de Baruque, ou Segundo Baruque, escrito no primeiro século.
- 5) IV Esdras foi escrito depois de 90 d.C.

Os "Apocalipses do Novo Testamento" são:

- 1) O Pastor de Hermas (apenas uma das visões, a quinta, é considerada apocalíptica), escrito por volta do início do segundo século.

- 2) O Apócrifo de João, escrito por volta da metade do segundo século.
- 3) O Apocalipse de Pedro, escrito por volta da metade do segundo século.
- 4) O Apocalipse de Paulo, escrito no final do quarto século.
- 5) O Apocalipse de Tomé, do quinto século. O Apocalipse de Maria, depois que os acima foram escritos.
- 6) O Apocalipse de Estevão, que é muito tardio.

CARACTERÍSTICAS DA LITERATURA APOCALÍPTICA

A definição acima, de apocalíptico, precisa ser desmembrada em uma definição mais conveniente, para caracterizar este tipo de literatura. Embora nem todos os estudiosos concordem quanto às características elementares básicas, as seguintes são pelo menos mais evidentes:

1) **Escatológica** — Toda literatura apocalíptica é escatológica, mas as duas coisas não são idênticas. São feitas, acertadamente, distinções entre as duas. A escatologia pode existir e freqüentemente existe nos escritos básicos, separada das seções apocalípticas. A própria natureza contingente do pensamento escatológico faz com que a escatologia se preste à expressão apocalíptica (mitológica). Por outro lado, o apocalíptico é sempre escatológico, seja explícita ou implicitamente. A escatologia olha para um tempo futuro, quando Deus irromperá catastroficamente no mundo do tempo e do espaço, para julgar sua criação. Há uma distinção a ser feita entre profecia escatológica e o apocalíptico. Aquela predisse o futuro que deverá surgir do presente, ao passo que os apocaliptistas predisseram o futuro que deverá irromper no presente (H.H. Rowley, **The Relevance of Apocalyptic** — A Relevância do Apocalíptico — 1947, p. 38).

2) **Significação Histórica** — O apocalíptico mantém a tensão entre a história e o **éschaton**. O apocaliptista escreve dentro de uma estrutura histórica para assegurar o leitor acerca da intervenção divina. Isto é caracteristicamente feito retrazendo-se a história na forma de profecia, para falar às condições da época da escrita. Os elementos da situação histórica real são representados pelas imagens do livro. O conhecimento da situação histórica auxilia a interpretação da mensagem (Summers, **op. cit.** p. 30).

3) **Uma Defesa Radical dos Justos** — Uma das características mais óbvias do apocalíptico é vista na defesa radical do grupo perseguido, sempre identificado com os escolhidos de Deus, e com os quais sempre o escritor se identifica, como uma parte integrante. Surge a pergunta sobre por que o povo de Deus sofre, e a resposta é encontrada no dualismo, que é temporal e histórico. Há duas superpotências que se opõem, e ambas são sobrenaturais: Deus e Satanás. Com duas eras distintas, a presente está sob o controle das forças da impiedade, e, conseqüentemente, há um pessimismo acerca da presente situação histórica. É por esta razão que os justos sofrem. Existe pouco ou nenhum ensino moral e ético; estar no grupo escolhido é o bastante, pois o pior membro do grupo é muito melhor que a melhor pessoa que não é do grupo.

4) **Pseudônimo** — Com poucas exceções, os apocalipses são pseudônimos. Eles são escritos no nome de algum predecessor ilustre que profetiza acerca dos eventos da época do escritor real. A história passada torna-se reescrita, como profecia. Os eventos são bem facilmente determinados, até a época do escritor real, e então a profecia perde sua clareza, pois o escritor real considera-se como estando vivendo próximo ao fim do tempo. Várias razões são dadas para este uso de um nome de um ancião digno. É sugerido que o escritor, escrevendo em tempos difíceis, desejou esconder sua própria identidade e a do grupo perseguido (Kümmel, **Introduction to the New Testament** — Introdução ao Novo Testamento — p. 317). Outros propõem que um escritor tinha que escrever no nome de um homem preeminente do passado, a fim de obter audiência. Como a voz profética havia sido

silenciada em Israel, a mensagem tinha que vir dos lábios de uma pessoa conhecida por uma leitura do Velho Testamento, pois o povo não iria aceitar um profeta novo de seu próprio tempo (R. H. Charles, **Religious Development Between the Old and New Testament** — Desenvolvimento Religioso Entre o Velho e o Novo Testamentos — p. 38-46). Seja qual for a razão, o escritor realmente não pretendia enganar; seus leitores sabiam que a escrita era recente.

5) **Visões** — O uso de visões como um meio de revelação é outra característica clara dos apocalipses. A visão altamente elaborada (esotérica) é o método principal usado para se receber a mensagem (I.T. Beckwith, **The Apocalypse of John** — O Apocalipse de João, p. 169). Embora os profetas do Velho Testamento tivessem visões, estas não passaram muito além de simples sonhos quanto à forma. Os apocaliptistas se moveram além de simples visão para experiências esotéricas altamente estruturadas e detalhadas. Geralmente um guia celestial está presente, para auxiliar no discernimento da mensagem das figuras totalmente fantásticas, vistas nessas visões. Frequentemente a interpretação do livro inteiro depende da clarificação da visão por parte do guia (L. Morris, **The Revelation of St. John** — A Revelação de S. João — p. 24 e 25). A experiência esotérica é uma forma de simbolismo, figuras grotescas e imagens fantásticas (Summers, **op. cit.**, p. 32 e 33).

6) **Simbolismo** — Provavelmente, a característica principal da literatura apocalíptica é o uso de símbolos para apresentar a mensagem escatológica. Através de séculos de desenvolvimento, um estoque comum de símbolos e figuras de discurso remarcáveis emergiram. Como pode alguém colocar em termos inteligíveis uma experiência espiritual? A interpretação de idéias, princípios e realidades espirituais é tornada fácil para aquele que sabe usar os símbolos. Para os não-iniciados, a mensagem permanece sendo um mistério. Desta forma, o escritor faz uso de símbolos para "revelar" a mensagem àqueles que estão familiarizados com o processo, e a mensagem é ocultada àqueles que não estão (G.B. Caird, **The Revelation of St. John the Divine** — O Apocalipse de S. João, o Divino — p. 6 e 7). Na linguagem do apocaliptista, os símbolos são muito significativos, pretendidos a serem um instrumento de uma carreira definida e importante de pensamento. Estes livros não foram escritos para amedrontar ou confundir o leitor; eles foram escritos para ajudá-lo a entender a obra de Deus em levar esta era a um fim.

Entre as numerosas figuras simbólicas, aparece o uso de números. Desde os tempos mais remotos, os homens associaram idéias com números, e vagarosamente desenvolveu-se a ciência de numerologia, denominada **gematria**. Os números eram usados para expressar conceitos, idéias e princípios (CF. Wishart, **The Book of the Day** — O Livro do Dia — p. 19-30). Os seguintes são de importância para nós, porque ocorrem no Apocalipse ou são básicos para a compreensão daqueles que ocorrem.

O número "1" veio a ser associado com o princípio de unidade ou de existência independente. Ele forma a raiz para a palavra "unidade". Desta forma, Israel foi exortado a dizer: "O Senhor nosso Deus é o único Senhor" (Deut. 6:4).

O número "2" é a duplicação de "1" e representa força. No Velho Testamento, **duas** testemunhas eram necessárias para confirmar qualquer fato. Jesus enviava seus discípulos de "dois em dois", por razões óbvias. O número aparece no Apocalipse em referência às "duas testemunhas" (11:3-12) e às duas "bestas" (13:1-18).

Sugestivo do círculo familiar completo é o número "3". A família representava a unidade social ideal sobre a terra: amor de pai, amor de mãe e amor filial. Isto assumiu o conceito do amor divino e finalmente de Deus mesmo, e isto se transportou à idéia da Trindade. Portanto, em **gematria** o número "3" simboliza o divino.

O universo físico era simbolizado pelo número "4". Havia quatro ventos, quatro direções,

quatro cantos ou lados do mundo. "4" era o número cósmico. No Apocalipse, há as "quatro criaturas viventes, os "quatro cavalos e cavaleiros", e "quatro anjos junto ao rio Eufrates". Os homens viviam, trabalhavam e morriam num mundo simbolizado pelo número "4".

"5" é o número do próprio homem. Em cada mão estão cinco dedos, e em cada pé, cinco dedos. Quando o número é dobrado para "10", este simboliza a inteireza humana. Um homem perfeito tinha dez dedos nas mãos e dez dedos nos pés; daí, sendo um homem perfeito. Dez mandamentos foram dados como o dever total do homem para que ele fosse perfeito em sua sociedade. O Apocalipse fala de "dez chifres" (poder humano completo) e "dez dias" (tempo humano completo). Os múltiplos de dez também foram usados para mostrar inteireza: $10 \times 10 \times 10 * 1.000$ (inteireza última); $12 \times 12 \times 10 \times 10 \times 10 * 144.000$ (o número completo do povo de Deus sobre a terra).

Para os povos antigos, "6" era o número do mal, porque estava aquém de "7", o número sagrado da perfeição. Uma das palavras hebraicas básicas para "pecar" significa "errar o alvo". Isto é o que o número "6" significa. Ele simboliza o mal, porque, como o pecado, erra o alvo da perfeição. O próprio número, em sua pronúncia, tem o chiado da serpente.

Na **gematria** que se desenvolvia, o número divino "3" e o número cósmico "4" eram unidos para dar "7", o número sagrado da perfeição. Isto era a terra coroada com o céu; o universo físico e o espiritual unidos. O número "7" é muito usado no Apocalipse: sete espíritos, sete igrejas, sete candelabros, sete estrelas, sete selos, etc. "7" multiplicado pelo número completo "10" produz "70". Jesus enviou setenta homens preparados para uma obra especial. As Escrituras hebraicas foram traduzidas para o grego e denominadas a **Septuaginta** (70).

Outro número usado no apocalíptico é o "12". Isto é, 3×4 , e tornou-se o símbolo para o povo de Deus: a religião organizada. Será lembrado que havia doze tribos em Israel, e Jesus escolheu doze apóstolos. O número duplicado é "24" e no Apocalipse há "24" anciãos ao redor do trono, representando o povo de Deus dos dias do Velho Testamento e os do movimento cristão. $12 \times 12 \times 10 \times 10 * 144.000$, o número completo, simbolizando a segurança perfeita do povo de Deus sobre a terra.

Um outro número aparece no Apocalipse, um meio-número: "3 1/2". Isto é a metade de "7" e significa um período de tempo curto e indefinido. No Apocalipse, este aparece com "3 1/2 anos", "42 meses" e "1.260 dias". Representa instabilidade, confusão, insatisfação por um período de tempo indefinido.

7. Dramático — A literatura apocalíptica possui o sentido de um drama iminente, a atmosfera do dramático. Ela é dirigida à imaginação com sua vividez e, por vezes, figuras grotescas. Frequentemente, os símbolos são empregados para o efeito dramático, para enfatizar a seriedade da mensagem. Quando o leitor entende que o escritor está dirigindo sua mensagem à imitação, encontra o significado de uma figura na perspectiva do livro inteiro. Neste sentido, o detalhe diminuto não é importante; de fato, ele pode ser prejudicial à descoberta da mensagem real que o escritor deseja transmitir ao leitor.

O APOCALIPSE E A LITERATURA APOCALÍPTICA

Após discutir a natureza desta classe de literatura, deve ser determinado se o último livro do Novo Testamento deve ser considerado **apocalíptico**. Ao primeiro pensamento, isto pode parecer ilógico, porque o gênero inteiro da literatura deve seu nome à primeira palavra de nosso Apocalipse canônico. Também, na primeira definição dada acima, foi afirmado que esta classe não é "diferente de nosso Apocalipse". No mínimo, a definição é que a **forma** (mito judaico ou gentio), o **conteúdo** (escatologia) e a **função** (propósito) constituem a literatura apocalíptica. Assim sendo, o último livro

de nossa Bíblia é apocalíptico por definição.

Numa leitura do Apocalipse, pode-se encontrar várias características desta literatura mencionadas acima. Há um uso extensivo dos símbolos, e as visões e a **gematria** desempenham uma parte importante como veículos para a mensagem. A escatologia certamente é preponderante no que diz respeito ao conteúdo, e o propósito básico foi o de encorajar o leitor cristão à fidelidade durante um período difícil na história do cristianismo. João fez grande uso da **forma** (símbolos) e da **função** (propósito) para apresentar sua mensagem escatológica (conteúdo). O que não é tão evidente, todavia, são as **dessemelhanças** entre o Apocalipse e todos os outros livros deste gênero. João se libertou, de muitas maneiras, do esquema normal do apocalíptico, e estas diferenças são importantes o bastante para separar este livro de todos os outros desta classe, tanto que G.E. Ladd levantou uma pergunta como título para um importante artigo: "Por Que Não Profético-apocalíptico? (**Journal of Biblical Literature**, LXXVI, 1957, p. 192-200). As seguintes são algumas das principais diferenças entre o Apocalipse e outros escritos deste gênero:

1) **O Apocalipse Não É Pseudônimo** — Embora nem todos os estudiosos concordem quanto à identidade do autor, há quase que acordo universal de que "João", quem quer que ele fosse, foi uma pessoa real, que escreveu sob seu próprio nome (1:4,9; 22:8). Ele não escreve no nome de uma figura proeminente do passado. Ele escreve com a convicção de que Deus lhe deu uma mensagem pastoral às igrejas para as quais ele foi feito supervisor. A estrutura epistolar não é a forma apocalíptica tradicional, e é evidente que este livro foi feito para ser lido em voz alta nas igrejas às quais ele é endereçado (1:3,4; 22:16,18). R.H. Charles concluiu que as razões para a pseudonímia já não mais eram válidas quando o Apocalipse foi escrito (**A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John** — Um Comentário Crítico e Exegético Sobre o Apocalipse de S. João — I, pp. xxxviii-xxxix). João escreveu a cristãos que o conheciam, e ele usou seu próprio nome, ao escrever.

2) **O Apocalipse É Profético** — Uma das características do apocalíptico é uma defesa radical das pessoas com que o autor se identifica. Isto não é inteiramente verdadeiro no que diz respeito ao Apocalipse. O autor realmente se identifica com o grupo perseguido, mas não dá somenos importância aos pecados dessas pessoas. Há uma repetida chamada à confissão e ao arrependimento e ao viver moral e ético (2:5,16,21,22;3:3, 19; 18:4; 20:12,13; etc). Por esta razão, o escritor está mais em linha com os profetas do Velho Testamento do que com os apocaliptistas do judaísmo. Ao passo que os apocalipses judaicos tinham uma visão muito pessimista dessa era, os profetas do Velho Testamento e João interpretam a situação presente como estando sob o controle de Deus, que está continuamente revelando-se, para efetuar a salvação de sua criação. A vantagem que João desfrutou sobre os profetas do Velho Testamento é a Encarnação histórica (Kümmel, **op. cit.**, p. 321-324). A situação da qual João escreve não é, como os apocaliptistas proclamam, um prelúdio para uma intervenção escatológica, mas deve ser interpretada à luz dos **dois** adventos do Cordeiro, pelos quais e nos quais todas as forças da impiedade que se opõem à justiça serão destruídas (Mounce, **The Book of Revelation** — O Livro de Apocalipse — p. 24). O autor do Apocalipse chama sua obra uma profecia (1:3; 10:11; 19:10;22:7, 10, 18,19). A história **não** é retrçada na forma de profecia; antes, João fala de sua própria época, olhando para o futuro, quando a difícil perseguição que a Igreja enfrenta será destruída (cf. Caird, **op. cit.**, p. 9-12).

3) **A Interpretação das Visões** — Há uma notável diferença no uso de visões pelo escritor de nosso Apocalipse, em comparação com outros apocalípticos. O método usual é o escritor ter um guia celestial para interpretar cada visão e símbolo para o vidente. No Apocalipse isto é raramente feito (uma exceção observável é 17:7-18). Geralmente João apresenta apenas a visão ou símbolos e deixa o leitor fazer a interpretação. Há uma abertura acerca da verdade escatológica, no Apocalipse, que é reanimadora em sua novidade, a qual, no apocalíptico comum, é apenas conhecimento esotérico secretamente preservado desde os tempos antigos. Para o leitor do Apocalipse, a história atual é

escatologicamente interpretada para encorajar o cristão em sua difícil situação (Ladd, **A Commentary on the Revelation of John** — Um Comentário Sobre o Apocalipse de João — p. 13).

Estas são apenas três das diferenças aparentes entre o Apocalipse de nossa Bíblia e outros escritos apocalípticos. Há outras diferenças, que alguns estudiosos propoiam (cf. Morris, **op. cit.**, p. 22-25; McDowell, **O Apocalypse**, p. 22-26). Alguns diriam que essas diferenças são bastantes para classificar o Apocalipse como um livro de profecia e excluí-lo do gênero do apocalíptico. Sem dúvida, o Apocalipse, por definição, pertence a esta classe. Contudo, igualmente importante são as diferenças entre este livro e todos os outros desta classe. Talvez o termo proposto por Ladd, "profético-apocalíptico", seria mais apropriado para o último livro de nossa Bíblia. João usou muito do aparato tradicional do apocalíptico para apresentar uma mensagem profética. Ele foi criativo o bastante para usar algumas das formas de apocalíptico para transmitir uma mensagem dramática de teologia distintiva. Ele era um verdadeiro profeta cristão, usando termos apocalípticos para oferecer a mensagem da "revelação de Jesus Cristo" (1:1).

AUTORIA

O autor apresenta seu nome como sendo "João" (1:1,4,9;22:8), um irmão e companheiro sofredor daqueles a quem ele escreve e um servo de Jesus Cristo. Como este **era um** nome muito comum entre os judeus do primeiro século, um dos problemas contínuos entre os estudiosos bíblicos modernos é a identificação deste escritor, que simplesmente diz que seu nome é João.

EVIDÊNCIA EXTERNA

Embora Hermas e Inácio possam ter feito uso do Apocalipse, Justino Mártir, no que concerne à evidência preservada, foi o primeiro a declarar explicitamente que o apóstolo João escreveu o Apocalipse (**Dialogue With Trypho the Jew**, 81). Como Justino viveu em Éfeso em torno de 135 d.C., esta informação é importante. O Cânon Muratoriano (c.175) contém o Apocalipse e diz que o apóstolo João é o autor. Irineu (c.180), pupilo de Policarpo, escreveu que "João, o discípulo do Senhor, viveu na Ásia até os tempos de Trajano" e escreveu o Apocalipse pelo final do reinado de Domiciano (Ad. Haereses, V, xxx, 3). No final do segundo século, Polícrates, Clemente de Alexandria e Tertuliano, todos, testemunharam do apóstolo João como o autor do Apocalipse. Orígenes (c.225) escreveu que o João que "se reclinava sobre o peito do Senhor" escreveu tanto o Evangelho quanto o Apocalipse (citado em Eusébio, H.E., VI, xxv, 9). Depois de Orígenes, todos os escritores, com duas exceções, aceitam sem contestar a autoria joanina do Apocalipse.

As duas únicas vozes dissidentes da autoria apostólica foram Dionísio de Alexandria (c.265, um estudante de Orígenes) e Eusébio (c.325). Dionísio (conforme preservado em Eusébio, H.E., III, xxxix) achou as diferenças lingüísticas grandes demais entre o quarto Evangelho e o Apocalipse, para crer que os dois vieram do mesmo autor. Como ele acreditava que o apóstolo João escrevera o Evangelho, então alguma outra pessoa foi a autora do Apocalipse. Para amparar sua teoria acerca de outra mão para a escrita do Apocalipse, Dionísio recorda ter ouvido acerca de dois possíveis homens chamados João, que viveram em Éfeso. Suas palavras são (em Eusébio, H.E., VII, xxv): "Eu penso que havia um certo outro João, entre eles na Ásia, uma vez que se diz, igualmente, que havia dois túmulos em Éfeso, e que cada um dos dois é dito ser de João". É óbvio, desta declaração, que ele não estava certo desta tradição. Além do raciocínio de Dionísio, Eusébio ainda cita algumas palavras confundidoras de Papias (c.140) e conclui que havia dois homens com o nome João em Éfeso. Esta interpretação de Papias, por Eusébio, está perdendo peso entre os estudiosos modernos do Novo Testamento (cf. o Capítulo VII, sobre a autoria do quarto Evangelho). Em sua relação de escritos aceitos, Eusébio colocou o Apocalipse na primeira categoria, como sendo bem conhecido e aceito entre as igrejas; mas também indicou que ele deveria talvez ser colocado na terceira seção, como um escrito espúrio (H.E., xxv, 4). Deve ser lembrado que tanto Dionísio quanto Eusébio estavam tendo problemas, em suas igrejas, com o **quilianismo** e o **montanismo**, que estavam baseados no Apocalipse. Se eles

fossem capazes de negar a autoria apostólica deste livro, básico a ambas as seitas, eles estariam bem a caminho da destruição da oposição. Ambos, Dionísio e Eusébio, são os únicos escritores patrísticos primitivos que questionam a autoria joanina. Naturalmente, Marcião não iria incluir este livro em seu cânon, já que ele aceitava somente dez cartas de Paulo e uma cópia mutilada do Evangelho de Lucas, rejeitando todos os outros escritos cristãos.

EVIDÊNCIA INTERNA

A evidência interna simplesmente declara "João" como o autor. O uso simples do nome é muito instrutivo. Se o livro fosse pseudônimo, o escritor teria fornecido mais informações acerca do suposto autor. O documento gnóstico recentemente descoberto (1945) em Chenoboskion, no Alto Egito, **O Apócrifo de João** afirma ser da autoria de "João, irmão de Tiago, estes que são os filhos de Zebedeu". Um livro pseudônimo certifica a identidade do suposto autor. No Apocalipse, o autor, em nenhum lugar, se chama um apóstolo; contudo, o livro tem uma atmosfera óbvia de autoridade como sendo apostólico, especialmente nas cartas às sete igrejas. W.M. Ramsay (**The Letters to the Seven Churches of Ásia** — As Cartas às Sete Igrejas da Ásia — p. 80) diz que a postura destas cartas é tal que o escritor deve ter conhecido cada igreja intimamente e considerava-se, por designação divina, o supervisor de todas. Não existe nenhuma outra pessoa, além do apóstolo João, que definidamente conhecemos, no primeiro século, com o nome de João, que tivesse tal autoridade naquela área. A língua nativa do autor era o aramaico, não o grego, e parece, das expressões idiomáticas e conhecimento da Palestina, encontrados no livro, que o autor era um judeu da Palestina, possivelmente da Galiléia (Charles, **ibid.**,xliv).

A conclusão, para a qual tanto a evidência externa quanto a interna apontam, é que o apóstolo João é aquele que escreveu este livro. Se não houvesse nenhum outro livro no Novo Testamento, atribuído ao "discípulo amado", não haveria nenhum problema de autoria. Mas há quatro outros livros do Novo Testamento ditos terem sido escritos pelo apóstolo João.

RELAÇÃO DO APOCALIPSE PARA COM O QUARTO EVANGELHO

É um estudo comparativo desses cinco livros referidos que faz com que muitos críticos neguem a autoria apostólica a um ou a todos os cinco. Basicamente, o problema é visto numa comparação do quarto Evangelho com o Apocalipse. Já concluímos, em outros capítulos, que o apóstolo João escreveu o Evangelho e as três epístolas atribuídas a ele. Se se pode sustentar que a mesma pessoa escreveu tanto o Evangelho quanto o Apocalipse, podemos concluir que João foi o autor do último livro do Novo Testamento igualmente.

Conforme afirmado acima, Dionísio de Alexandria foi o primeiro escritor patrístico a questionar a comum autoria, e ele o fez em bases lingüísticas. Acreditava que o "discípulo amado" escreveu o Evangelho, e, portanto, ele não iria aceitar o apóstolo João como o autor do Apocalipse. Os estudiosos modernos que duvidam que João escreveu o Apocalipse ainda usam o argumento básico de Dionísio. Este tem a ver com o vocabulário, estilo, uso do nome "João" e uma tradição de uma morte prematura do apóstolo "a quem Jesus amava".

1) **Diferenças de Vocabulário** — Das 913 palavras contidas no Apocalipse, apenas 416 são encontradas no Evangelho, e 108 não são encontradas em mais nenhum lugar no Novo Testamento. Para muitos estudiosos, estas diferenças de vocabulário são grandes demais para se supor a mesma mão. O argumento perde parte de sua força quando se é lembrado que estas são duas categorias diferentes de literatura. Certamente, isto explicaria algumas das palavras encontradas somente neste livro. Deve ser observado que noventa e seis destas palavras são nomes de pessoas e lugares, e muitas das palavras, encontradas nos capítulos sobre o esplendor e a destruição da grande cidade de

Babilônia e sendo termos de mercado e comércio, pertencem à vida cotidiana na Éfeso do primeiro século (H.B. Swete, **The Apocalypse of St. John** — O Apocalipse de S. João — p. cxv-cxvii). Contudo, há muitas palavras e termos comuns a estes dois livros que nunca ou raramente são usados alhures no Novo Testamento. O uso de **lógos** num sentido pessoal é encontrado apenas em livros atribuídos a João (Evangelho, I João, Apocalipse). **Cordeiro**, como um título para Jesus, e **água da vida**, como um termo para Jesus, são encontrados somente no Evangelho e no Apocalipse. O adjetivo **verdadeiro** (nove vezes no Evangelho, quatro em I João, dez no Apocalipse, e apenas cinco vezes alhures), **conquistar** (uma vez no Evangelho, seis em I João, dezesseis no Apocalipse, e somente três vezes alhures), o verbo "**tabernacular**" ("habitar"), encontrado no Novo Testamento somente em João 1:14 e quatro vezes no Apocalipse, e **fonte de águas vivas** (somente em João 4:14; 7:38 e Apocalipse 7:17;21:6), são alguns destes termos comuns. Somente em João 19:34 há uma referência ao trespassar da lança no lado de Jesus, e certamente a menção disto em Apocalipse 1:7 não é coincidência. Finalmente, cerca de quarenta e cinco por cento do vocabulário do Apocalipse é encontrado no quarto Evangelho. Com o gênero literário e propósitos diferentes para cada livro, estas semelhanças são suficientes para permitir a possibilidade de serem provenientes da mesma mão.

2) **Diferenças de Estilo** — É evidente, para um estudante de grego, que há grandes diferenças de estilo entre estes dois livros atribuídos ao mesmo autor. Enquanto o Evangelho foi escrito em bom grego dificilmente contendo algum erro gramatical, o Apocalipse é de, conforme Dionísio o denominou, um estilo **bárbaro**, cheio de palavras e expressões idiomáticas estranhas, e muitos **solecismos**. Sua conclusão foi que seria impossível o mesmo homem ter escrito ambos os livros. Esta é a solução comum dada por aqueles que negam a autoria apostólica de um destes escritos ou de ambos.

Os estudiosos que mantiveram a autoria joanina recorreram a várias teorias para explicar estas diferenças estilísticas. Foi sugerido que um amanuense foi usado para o Evangelho e nenhum para o Apocalipse. O apóstolo João escreveu o Evangelho num lugar onde alguém poderia ter ajudado com o estilo, ou este alguém reescreveu-o sob a supervisão do apóstolo. O Apocalipse, todavia, foi escrito quando João estava só na ilha de Patmos, enviou-o às igrejas na Ásia Menor (1:11) e estas igrejas receberam-no, conforme estava escrito e não teriam a ousadia de corrigir a gramática, pois a reverência deles por um escrito de João seria grande demais (Summers, **op. cit.**, p.82). C.C. Torrey propôs um original em aramaico traduzido pobremente para o grego (**The Documents of the Primitive Church** — Os Documentos da Igreja Primitiva — 1941, p.161). Outra teoria é que o Apocalipse foi escrito no início, quando o apóstolo estava aprendendo grego, e o Evangelho foi escrito muito mais tarde, após ter-se tornado entendido na nova língua (B.F. Westcott, **The Gospel According to St. John** — O Evangelho Segundo São João — 1887, p.lxxxvi).

Uma solução mais plausível, feita por Theodor Zahn (**Introduction to the New Testament** — Introdução do Novo Testamento — 1909, p. 433), encontra-se na natureza do gênero literário deste último livro da Bíblia. O autor escreve como um profeta que está tendo uma experiência extática e usando imagem apocalíptica. Esta literatura é altamente dramática e dirigida à imaginação. Os solecismos foram feitos propositadamente, para capturar a imaginação (CF.D. Moule, **The Birth of the New Testament** — O Nascimento do Novo Testamento — 1962, p.162). É um livro poético, e os poetas sempre foram livres no uso de solecismos para expressar suas idéias; eles têm pouco interesse nas regras gramaticais, a não ser que seja para chamar a atenção para as idéias. Isto é especialmente verdadeiro com os grandes poetas gregos e muitos dos profetas do Velho Testamento (R.A. Edwards, **The Gospel According to St. John** — O Evangelho Segundo São João — 1954, p. 26 e 27). Deve ser observado que o autor seguiu as regras gramaticais sempre que isto correspondia ao seu propósito; ele não era um iniciante, "cru" no grego, e decidiu por si mesmo que regras seguir e quando (Morris, **op. cit.**, p. 29,30,39). A natureza do gênero literário, a falta de um amanuense, a escrita apressada durante uma experiência extática, poderiam explicar as diferenças estilísticas. O que é menos óbvio são as semelhanças de estilo. Harrison (**Introduction to the New Testament** —

Introdução ao Novo Testamento — p. 468 e 469) apresenta muitas destas semelhanças. H.B. Swete (op. cit., p. cxxx), após uma longa seção sobre as relações de vocabulário, estilo e gramática, conclui constatando uma forte afinidade entre os dois livros. Dificilmente pode ser duvidado quando, mesmo com todas as diferenças, se constata que o Evangelho e o Apocalipse (juntamente com as três epístolas de João) são ainda os mais fáceis de todos os livros no Novo Testamento para se ler (Summers, op. cit., p. 72 e 73).

3) **O Nome: João** — Dionísio, na sua rejeição do Apocalipse como proveniente da mão do mesmo autor do Quarto Evangelho, escreveu que nem no Evangelho nem na primeira epístola o autor apresenta seu nome, ao passo que o nome "João" é dado no Apocalipse. Acrescentada a isso está a afirmação de que em nenhum lugar ele se chama um apóstolo, mas somente um servo de Deus (1:1), um irmão (1:9), e um profeta (22:9). Também, não há nenhuma alusão a uma experiência pessoal com o Jesus histórico (Charles, *ibid.*, p. xliii). Primeiramente, a própria ausência de qualquer alegação de ser um apóstolo dá crédito à identidade deste escritor como sendo o apóstolo João. Um imitador teria fornecido mais informações. Não era necessário para alguém, na situação de João, escrevendo àqueles que ele conhecia tão bem, afirmar seu apostolado. Em segundo lugar, se o autor tivesse introduzido reminiscências do ministério de Jesus, isto teria sido citado como prova de escrita pseudo-epigráfica. A mensagem do autor é sobre a majestade do Senhor ressurrecto e reinante, não sobre seu ministério terreno. Não havia nenhuma necessidade de se escrever sobre seu ministério.

Embora João fosse um nome comum entre os judeus, não o era entre os gentios. Acreditar-se que havia pelo menos dois homens com este nome suficientemente bem conhecidos para figurar com o simples nome "João" ou o título "ancião" estimula bastante a imaginação. A existência de outro João em Éfeso é sustentável somente na suposição de que o apóstolo João "nunca viveu em Éfeso, e isso, desde o início do segundo século a igreja erroneamente presumiu" (D. Guthrie, **New Testament Introduction** — Introdução ao Novo Testamento — III, p. 267).

4) **A Morte de João** — Os estudiosos deram muita atenção a uma tradição de que João sofreu martírio prematuramente demais para ter alguma vez ministrado em Éfeso, cedo demais para ter sido o autor da literatura joanina, especialmente o Apocalipse. R.H. Charles (*ibid.*, p. xlv-1) reuniu o material sobre esta tradição e conclui que o apóstolo João morreu entre 64-70 d.C. A tradição de uma morte prematura para João não é muito antiga, conforme provinda de Filipe de Side (final do quinto século) e repetida por Georgius Hamartolus (George, o Pecador) do nono século. Filipe cita Papias como associando a morte de João com a de seu irmão Tiago (em concordância com a profecia feita por Jesus em Marcos 10:39). É óbvio, contudo, que duas linhas de tradição são misturadas por Filipe, uma de que João morreu em 44 d.C. com seu irmão e outra de que ele morreu no final do século. Beckwith (op. cit., p.366-393) conclui, acertadamente, que a evidência é escassa e não-confiável demais para se crer que João teve uma morte prematura. A fraqueza da tradição é reconhecida pela maioria dos estudiosos e não mais é usada para se chegar a uma conclusão acerca da autoria da literatura joanina.

CONCLUSÃO

A evidência interna do Apocalipse realmente mostra semelhanças com o quarto Evangelho. Há muitas diferenças, mas estas podem ser explicadas pelos propósitos e tipos de literatura, que são diferentes. A evidência externa é especialmente forte, tão forte quanto para qualquer livro do Novo Testamento. A suposição de que este livro é pseudônimo não pode ser sustentada. Acreditar-se que houve um homem de nome João além do apóstolo é logicamente insustentável. A existência de tal outro João em Éfeso é extremamente nebulosa. É difícil acreditar-se que tal outro João pôde viver lá

na última década do primeiro século, produzir o Apocalipse, e talvez um ou mais dos escritos joaninos, desaparecer completamente da memória dos homens do início, da metade e do final do segundo século, e depois ressurgir no final do terceiro século e início do quarto! É muito mais razoável aceitar-se a posição tradicional, que repousa sobre evidência tão clara. Esta posição tem menos problemas. Portanto, será afirmado que o apóstolo João escreveu o Apocalipse, assim como foi também o autor do quarto Evangelho e das três epístolas de João.

DATA

O tempo da escrita do Apocalipse foi dado por estudiosos em datas que vão desde uma época tão antecipada como a época de Cláudio (41-54 d.C.), até tão tardia como a de Trajano (98-117 d.C.). Estas duas datas extremas foram grandemente desacreditadas pelos estudiosos modernos, mas ainda não há nenhum consenso acerca de uma data exata. Foram feitas proposições sérias para uma época próxima ao final ou após o reinado de Nero (54-68 d.C.) e para o final do de Domiciano (81-96 d.C.).

EVIDÊNCIA EXTERNA

A evidência mais antiga existente definidamente fixa o período da escrita. Em uma de suas primeiras obras, Irineu diz que o Apocalipse foi composto por João "não desde muito, mas quase em nossos dias, para o final do reino de Domiciano" (**Ad. Haereses**, V, xxx, 3). Embora Clemente de Alexandria, Hipólito e Orígenes não mencionem Domiciano, está claro que eles o têm em mente quando escrevem acerca do governador romano retratado no Apocalipse. Vitorino (final do terceiro século) declara explicitamente que João escreveu de Patmos, "condenado às minas por César Domiciano" (**In Apoc.** 10:11; 17:10). Eusébio repete esta tradição do banimento de João para Patmos por Domiciano (H.E., III, xviii, 1). As únicas vozes dissidentes são as de Epifânio (c.402) e algumas versões siríacas. Epifânio (**Haereses**, LI, xii, 233) escreveu que João compôs o Apocalipse durante a época de Cláudio; mas isto poderia ser uma confusão com o nome do sucessor de Cláudio, Nero (cujo segundo nome era Cláudio). As versões siríacas dão a data como sendo durante a época de Nero.

EVIDÊNCIA INTERNA

A evidência interna no Apocalipse é confundidora para todos os leitores igualmente (Charles, *ibid.*, p. xcii). Devido ao gênero literário, as identificações históricas exatas são difíceis. O fato histórico proeminente é que os cristãos da Ásia Menor estavam sofrendo perseguição. Parece, do livro, que a perseguição estava baseada em tentativas do estado em forçar a adoração ao imperador. A natureza altamente simbólica do livro quase impede mais algumas identificações históricas precisas. Quando foi escrito o Apocalipse? A tradição primitiva é unânime em datar a composição na última década do primeiro século. Somente os escritores posteriores sugeriram outras datas. Há três períodos para os quais os estudiosos do Novo Testamento apontam: Nero, Vespasiano e Domiciano.

Argumento em Favor da Época **de Nero (54-68 d.C.)** — A evidência externa para a composição durante a época de Nero é muito fraca. Esta foi mencionada acima, e foi visto ser muito tardia. É da evidência interna que esta teoria provém. É bem sabido que Nero achou, na seita cristã, um bode expiatório conveniente para seu incêndio de Roma (julho de 64 d.C.). Ele foi o primeiro imperador romano a realmente fazer uma distinção entre o cristianismo e o judaísmo. De acordo com os historiadores romanos, muitos cristãos foram martirizados em Roma durante os últimos anos de Nero. Os sustentadores desta teoria também interpretam 11:1,2 como significando que o Templo de Jerusalém ainda não havia sido destruído (70 d.C.). Alguns também mantêm que a referência ao mito do Nero

redivivus (17:8,11) corrobora este período. Outra prova, diz-se, é que César Nero, transliterado para o hebraico, revela, pela **gematria**, o número da besta: "666" (13:18). Uma datação antecipada para o Apocalipse e uma datação mais tardia para o Evangelho também explicaria as diferenças gramaticais, assim dizem alguns (Westcott, **op.cit.**).

Esta teoria não é convidativa a muitos estudiosos, por causa de vários problemas. Não há nenhuma evidência de que a perseguição sob Nero foi mais que apenas local; não há nenhuma evidência de que a perseguição foi levada às províncias. O mito do Nero **redivivus** faria melhor sentido somente depois de sua morte, quando o mito teve tempo de tomar forma. A referência ao templo (11:1,2) não precisa, necessariamente, significar o de Jerusalém; ela poderia ter, e provavelmente tem, um significado simbólico, conforme a maioria dos intérpretes o considera (Mounce, **op.cit.**, p. 35). Quanto ao sentido de "666", os homens usaram métodos engenhosos para identificar a "besta" com o próprio inimigo pessoal deles; poderia referir-se a Nero, e também poderia referir-se a Domiciano ou qualquer número de pessoas ou instituições que se seguiram (Summers, **op.cit.**, p. 164-166).

A maior dificuldade com a datação seguindo Nero é a falta de evidência de que Nero tenha promovido ativamente o culto de sua pessoa, Calígula tentou-o e erigiu alguns templos à sua própria deidade. Cláudio, seu sucessor, recusou-se a aceitar a adoração. Nero não recusou a adoração, mas sabiamente não a promoveu. O único imperador após Calígula que tornou sua divindade um teste de patriotismo foi Domiciano (Charles, **ibid.**, p. xciv).

Argumentos em Favor da Época de Vespasiano (69-79 d.C.) — Não há nenhuma evidência externa que ligue a composição do Apocalipse com o período seguinte à morte de Nero, em 68 d.C. Alguns estudiosos, todavia encontraram evidência interna que, dizem eles, indica o período entre a morte de Nero e 70 d.C. (cf. J.A.T. Robinson, **Redating the New Testament** — Redação do Novo Testamento — p. 221-253). É dito que a referência a um templo (11:1,2) significa que o Templo em Jerusalém ainda não havia sido destruído. Seria impossível um evento calamitoso como a destruição de Jerusalém ter ocorrido e o autor não mencioná-lo. A interpretação mais natural de 17:9-11, que se refere aos cinco reis já caídos, significaria Augusto, Tibério, Calígula, Cláudio e Nero. O "aquele que é" seria Vespasiano, e "o que deve vir por um pouco de tempo" seria Tito, que reinou apenas dois anos. "A besta que era e já não é, é também o oitavo rei, e é dos sete", seria então Domiciano, como a reencarnação de Nero. O período desde a morte de Nero até a época de Vespasiano foi um período tumultuoso, quando a guerra civil estava violenta em Roma, com Galbo, Oto e Vitélio disputando o poder, até que as forças de Vespasiano finalmente tomaram o controle (Robinson, **loc. cit.**).

Está contra esta teoria: Por que começar com Augusto? Júlio foi o primeiro César, e ele iniciou a idéia de o imperador ser um deus encarnado. Por que omitir-se um ou dois (ou todos os três) Césares entre Nero e Vespasiano? É verdade que durante os terríveis dias de Vitélio o mito do Nero redivivo era muito popular, mas não adquiriu sua forma mais popular até depois de 69 d.C., e ainda foi popular através do primeiro século. Há muitas interpretações e explicações de 17:9-11, além da proposição acima, e muitas tão lógicas quanto essas. Outros elementos do contexto são simbólicos. Assim, as identificações destes são, provavelmente, simbólicas também. Foi sugerido que o autor, no período de Domiciano, escreveu como se tivesse composto esta seção num período anterior, com o propósito de despistar as autoridades romanas acerca da época real da escritura (Summers, **op. cit.**, p. 85-87). Robinson diz que João escreveu o Apocalipse durante este período e posteriormente este foi reavivado e publicado durante o reinado de Domiciano (**op. cit.**).

Esta posição é interessante e tem algum apoio, ao interpretar-se assim a passagem de 17:9-11. Contudo, a atmosfera do livro inteiro é de perseguição pelo Estado, ocasionada pelo culto ao imperador. A ausência de qualquer evidência desta natureza durante esta época, e não até Domiciano,

quase que impede esta datação de uma consideração séria. Também não há nenhuma evidência externa concreta da igreja primitiva para sustentar esta teoria.

Durante a Época de Domiciano (81-96 d.C.) — A tradição da igreja primitiva é unânime em datar a composição como sendo dos últimos anos de César Domiciano. É assinalado que Domiciano foi o primeiro imperador que fez uma tentativa séria de forçar a adoração do imperador por todo o Império. Houve muitos templos erigidos à sua divindade, por todo o mundo, e especialmente na Ásia Menor. A descrição das igrejas (2:1-3:22) sugere a necessidade de uma época de desenvolvimento além da que é encontrada nas cartas paulinas. É necessário tempo também para o escritor assumir sua autoridade pastoral na área da Ásia Menor, após a morte de Paulo. A evidência interna não **exige** uma data antecipada, a exegeticamente há menos problemas com esta data mais tardia.

A maioria dos estudiosos está, sem dúvida, correta em aceitar a época de Domiciano como a data da composição. A evidência externa apóia fortemente esta opinião, quase que até à exclusão de todos os outros períodos, e a evidência interna confirma, em vez de negar, esta posição. Será afirmado, neste livro, que o último livro do Novo Testamento, o Apocalipse, foi escrito pelo final do reinado de Domiciano, sendo a melhor data, com menos problemas, por volta de 95 d.C.

LOCAL DA ESCRITA

O autor diz que ele "estava na ilha chamada Patmos" (1:9). Patmos é uma pequena ilha que fica no mar Icário, entre Icária e Leros, cerca de quarenta e cinco quilômetros a sudoeste, pelo oeste de Mileto. Ela estava na rota marítima de Éfeso a Roma. A ilha forma um crescente com suas pontas em direção ao leste. O local tradicional para o Apocalipse é na ponta do sul. As montanhas e o mar, nessa área, são refletidos, até certo ponto, por todo o Apocalipse. A indústria principal da ilha era a mineração do sal. Era uma colônia penal para os prisioneiros políticos de Roma.

João diz que ele estava em Patmos "por causa da palavra de Deus e do testemunho de Jesus" (1:9). Isto foi interpretado, desde os tempos mais antigos, como significando que João fora exilado na ilha por César Domiciano, para trabalhar nas minas de sal (Irineu, **Ad. Haereses**, v, xxx, 3) Eusébio dá esta mesma informação e também registra que, depois da morte de Domiciano (96 d.C.), o novo César, Nerva, soltou João (H.E., III, xviii). A tradição primitiva dos escritores patrísticos e as palavras do autor são suficientes para afirmar que o Apocalipse foi de fato escrito da ilha de Patmos, antes da morte de Domiciano.

DESTINATÁRIOS

O autor endereçou sua obra às "sete igrejas que estão na Ásia" (1:4). Estas ainda são identificadas como sendo de Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodiceia (1:11; 2:1-3:22). No Novo Testamento, Ásia é a província romana na Ásia Menor que ocupava toda a parte ocidental, desde o mar até o platô anatoliano. Numa obra definidora sobre estas igrejas, W.M. Ramsay escreveu que elas estavam "localizadas na grande estrada circular que unia a parte mais populosa, rica e influente da Província (**The Letters to the Seven Churches of Ásia** — As Cartas às Sete Igrejas da Ásia — p. 183). Estas igrejas são igrejas históricas, cada uma formando o centro de um grupo de igrejas. Estas são identificadas na ordem em que um mensageiro passaria através delas, começando por Éfeso.

Mas por que apenas sete igrejas? O Cânon Muratoriano declara que o apóstolo João queria dizer todas as igrejas pelo uso do número simbólico sete (McDowell, op. cit., p. 51-59), e isto, sem dúvida, é verdadeiro. As descrições de cada igreja e as palavras apropriadas a cada uma delas são

para ser lidas a todas, e a mensagem do livro inteiro é para todas. Outras igrejas poderiam encontrar elementos nas descrições que poderiam aplicar a si próprias. E a mensagem era a todas as igrejas que sofriam sob a pesada mão da opressão política, uma mensagem de vitória aos fiéis a Jesus Cristo.

MÉTODOS DE INTREPETAR O APOCALIPSE

A maneira de se interpretar o Apocalipse depende grandemente do método. Através dos séculos, muitos métodos foram propostos, resultando em várias interpretações diferentes. Nenhum outro livro do Novo Testamento foi interpretado de tantas maneiras diferentes. Como resultado, o Apocalipse tem sido um livro que as pessoas confundem, fazendo com que alguns se separem do mundo, para aguardar a consumação, enquanto, outras vezes, pessoas se encorajam a tomar uma posição heróica contra as forças do mal (Kepler, **The Book of Revelation** — O Livro do Apocalipse — p.6). O problema, na interpretação, não está tanto no trato do material pelo autor como no fato de que, através dos anos, o fundo histórico e o caráter literário foram depreciados e completamente perdidos (S.J. Case, **The Revelation of John** — O Apocalipse de João — p. 386). Os primeiros leitores aparentemente entenderam o significado, em virtude do conhecimento que tinham, mas este conhecimento perdeu-se para as gerações subseqüentes, e o Apocalipse, desde então, tem sido um mistério (M. Kiddle, **The Revelation of St. John** — O Apocalipse de S. João — p. xvii-xx). A escola bíblica moderna tem desempenhado uma parte importante no redescobrimento deste fundo histórico e, assim, está tornando este livro mais inteligível à cultura contemporânea. Um excelente resumo da história da interpretação é encontrado na Introdução ao **The Apocalypse of John** — (O Apocalipse de João), de H.B. Swete..

Os títulos de métodos de interpretação que seguem são usados por vários estudiosos para descrever seu próprio método e o de outros. Frequentemente os estudiosos usarão o mesmo método, mas com um nome diferente. Tentamos reunir sob um nome uma teoria que talvez tenha um ou mais outros nomes. A lista não é exaustiva; ela representa a maioria das aproximações feitas ao estudo do Apocalipse.

TEORIAS PRETERISTAS

No sentido estrito do termo, isto significa que todo o Apocalipse se cumpriu no passado, nos dias do Império Romano. A premissa básica daqueles que mantêm esta aproximação é que o Apocalipse é um retrato das condições do Império na última parte do primeiro século. A profecia, se há mesmo alguma profecia no livro, foi cumprida há muito tempo atrás. Este método tenta entender e interpretar o apuro da igreja do primeiro século durante sua crise. A primeira apresentação sistemática desta posição foi uma polêmica, por um monge jesuíta do século dezessete, Alcazar, contra os reformadores, que haviam usado o Apocalipse para identificar o Papa com o anticristo. Alcazar escreveu para provar que o Apocalipse não tinha nenhuma aplicação àquela época nem no futuro, pois tudo havia sido completado. Alguns que se aтем a esta posição concebem um juízo final e um estado aperfeiçoado a ocorrerem no fim. O problema básico deste método é que foi a "Roma cristã" que caiu nas mãos dos godos em 476 d.C. (A.T. Robertson, **Syllabus for New Testament Studies** —1923, p.262).

TEORIAS FUTURISTAS

Este método interpreta o Apocalipse como sendo somente para o tempo imediatamente anterior e seguinte ao segundo advento (Tenney, **Interpreting Revelation** — p.139). Esta teoria iniciou-se com Ribeira (1585), como uma polêmica contra os ataques dos protestantes pela Roma papal (a Reforma Protestante era a 'besta!'). Este método é o completo oposto das teorias **preteristas**. Inteiramente escatológico, o Apocalipse pretende ser um livro de profecias não cumpridas (especialmente após 4:1), e tanto quanto possível deve ser interpretado literalmente. Summers (**op.cit.**, p.43 e 44) mostra **que** existem duas variações principais neste grupo. Uma é denominada "Dispensacionalismo", e a outra simplesmente nega esta. A teoria dispensacionalista originou-se com John N. Darby, o fundador dos "Plymouth Brethren", e foi sistematizada e popularizada pela **Schofield Bible**. Estes escritores mantêm que Jesus veio a primeira vez para estabelecer o Reino, mas, mediante sua rejeição por seu próprio povo (os judeus), a Igreja foi estabelecida como um parêntese na história, até o tempo em que ele finalmente estabeleça o Reino sobre a terra. O tempo presente é denominado a "era da Igreja" ou a "dispensação do Espírito Santo". A história do mundo pode ser dividida em seis dispensações, cada uma sendo denominada para a maneira pela qual uma pessoa poderá, nesse tempo, ser salva. A "era da Igreja" é a quarta dispensação, e o reino milenar será a quinta, seguida pela renovação da terra, como a sexta, que então abrirá o caminho para a sétima: a eternidade. A Igreja é um ajuste temporário no plano de Deus. Ela será "arrebataada" (tirada do mundo) no final da era da Igreja", e será revelada", sete anos mais tarde, no início do milênio. Os não-dispensacionalistas (e até mesmo alguns dispensacionalistas) negam qualquer distinção entre o "arrebatamento" e a "revelação", e mantêm que tudo passará através da "grande tribulação". Este grupo também considera o Israel apocalíptico como literal e, desta forma, insiste em uma restauração literal do reinado de Israel. Tenney (**op.cit.**, p.142) observa, acerdatamente, que, quanto mais literalmente se considera o Apocalipse, mais fortemente se será um **futurista**.

É verdade que o Apocalipse contém profecia acerca da vinda de Cristo. Isto é importante, porque o grande evento do futuro é a vinda de Cristo, e todos os outros eventos derivam sua importância dele. O leitor moderno, assim, fica na mesma atmosfera de expectativa que o escritor do Apocalipse. O autor escreveu que os eventos deviam, na maior parte, acontecer breve (1:1,3; ver Robertson, **op. cit.**, p. 264). Summers acertadamente assinala que, com este método, o leitor deve ou tornar o livro, bem no fundo, um livro judaico (especialmente no capítulo 12) ou negar suas idéias futuristas e tornar isto um evento passado (**op.cit.**, p.47). A alegação para a interpretação literal é um fundamento da mente para a classe de literatura a que este livro pertence. Este livro é altamente simbólico, por toda parte, e traduzi-lo literalmente é uma perversão das Escrituras.

TEORIAS HISTÓRICAS

Este método é geralmente aproximado de duas maneiras: ou pelo método "histórico contínuo" ou pelo "histórico sincrônico". A aproximação histórico-contínua mantém que o Apocalipse é uma epítome profética da história da igreja, desde a época de João até a consumação. O argumento em favor desta teoria é afirmado na base da menção de dois **términos**: o dia em que o autor viveu e o dia do fim. Esta é a visão protestante típica no fato de que ela fez o Apocalipse profetizar em detalhes a apostasia da Igreja Romana. Por este método, a série de sete igrejas, sete selos, sete trombetas e sete taças se faz representar nos eventos específicos na história do mundo. Estes consideram a cronologia do livro seriamente, e, achando profecias específicas acerca dos eventos nos seus próprios dias, cada geração declarou confiantemente que o fim do mundo está próximo, às portas (Case, **op.cit.**, p. 398 e 399).

A aproximação **histórico-sincrônica** é um resultado do que foi denominado a "teoria da recapitulação", de Vitorino, do quarto século. Esta teoria ensina ,que as séries de sete são realmente paralelas, cada série começando próximo à época de João e estendendo-se até o fim dos tempos. O problema que existe com este método (o **histórico**) é que a identificação exata com eventos da história passada em relação aos tempos modernos nunca foi totalmente explicada ou estabelecida. Se

um evento devesse ser de valor para o leitor como uma indicação sobre onde ele (o leitor) pertenceu ao processo histórico, este evento seria identificável com grande certeza (Tenney, op. cit., p. 138). Este método também exige a teoria da profecia de "ano-dia" (Robertson, op. cit., p. 267), que significa que um dia na profecia é sempre um ano. A "besta" que deve ter poder por "quarenta e dois meses", na realidade, tê-lo-á por 1.260 anos. Esta teoria nunca foi totalmente estabelecida.

TEORIAS DE "FILOSOFIA DA HISTÓRIA"

Este título abrange muitos outros títulos usados pelos estudiosos, entre os quais podem ser encontradas as teorias de "cumprimento variado ou esporádico" e a "visão idealista". A base para este método é que o Apocalipse é uma discussão acerca das forças subjacentes aos eventos, mas não uma discussão dos próprios eventos (Summers, op. cit., p.53). Em cada caso, os símbolos são entendidos como referindo-se a forças que podem ter sido cumpridas muitas vezes repetidamente. Pode ou não haver uma continuidade, pois a ênfase principal é sobre a apresentação do eterno conflito entre o bem e o mal (Tenney, op. cit., p.143). Os princípios são imutáveis e estão sempre em atividade no mundo. Há um reconhecimento de que Deus tem uma participação na história do conflito e há um alvo para o qual Deus está levando o mundo. Este método está arraigado nos eventos históricos do primeiro século, e a mensagem só pode ser entendida à luz da linguagem simbólica apocalíptica. Contudo, estas teorias tornam o lugar do cristão do primeiro século demasiadamente sem importância no esquema de coisas, pois os princípios são aplicáveis em qualquer época. Estas teorias também fixam a profecia, num sentido geral, somente do triunfo último do bem sobre o mal.

TEORIA HISTÓRICO-PROFÉTICA

Novamente coloquei sob um só título uma teoria que é chamada por vários nomes. A teoria "histórica-espiritual", a interpretação "histórica moderna", e a teoria do "fundo histórico" são apenas alguns dos títulos. Todos estes têm em comum a idéia básica de que o Apocalipse deve ser interpretado e estudado na situação de vida do estilo do autor e seu propósito pretendido de consolar os leitores do primeiro século. Ele escreveu primariamente para o encorajamento e edificação dos crentes de seus próprios dias, e, portanto, o livro deve ser estudado para se obter informação quanto à data, estilo, propósito e os receptores (Summers, op. cit., p.46). Quando isto é feito, o leitor contemporâneo é, então, capaz de aplicar a mensagem deste livro para sua própria situação de vida. A.T. Robertson (op. cit., p. 256 e 257) diz que é um livro de significados espirituais ancorados numa situação histórica. Parece que o autor é um profeta, falando numa situação histórica, para suprir as necessidades dessa situação. Contudo, conforme acontece com toda profecia, as verdades subjacentes são verdades nestes dias como naqueles. À medida que o leitor vê o ensino que encoraja os cristãos a permanecerem fiéis a Jesus Cristo, quando as forças do mal tentam dominar o mundo de Deus, o valor deste "livro, em qualquer era, é discernido (Kepler, op. cit., p.26).

CONCLUSÃO

Não tentamos abranger completamente todo método postulado por todos os estudiosos ou pretensos estudiosos. O que tentamos foi mostrar os métodos principais e seu lugar na interpretação do Apocalipse. Quando se perde a vista do fundo histórico de que o livro proveio e de seu propósito na época de escrita, pode-se oferecer qualquer teoria de interpretação. Não é verdade, conforme alguns asseveram, que o Apocalipse não é mais capaz de fazer um forte apelo religioso ao leitor de hoje (Case, op. cit., p. 407). Só se precisa ver o crescente número de seitas cujos ensinamentos são baseados no "tempo-do-fim", e o vasto número de livros populares baseados no Apocalipse, para se atribuir engano à declaração de Case. Ray Summers está mais perto da realidade, quando escreve

(op. cit., p.61):

O livro foi escrito para transmitir sua mensagem, criando impressões, e tais impressões se firmam e consolidam à medida que o leitor vai tomando parte no drama que se desenrola a seus olhos, no palco da Ásia Menor, nos anos de 90 a 96 de nossa era. Quando termina o drama e desce o pano de boca, após a reverente oração do escritor — "Amém! Ora vem, Senhor Jesus!" — Sentimo-nos possuídos dum sentimento de majestade, de reverência e de respeitoso temor. Sentimos a certeza da vitória, a respeito das disparidades aparentemente invencíveis. E ficamos com a segurança de que, indubitavelmente, aconteça o que acontecer, Cristo reina soberano, e de que poder algum jamais lhe arrebatará das mãos a vitória que por direito lhe pertence.

E, R.H. Charles (**Lectures on the Apocalypse** — Palestras Sobre o Apocalipse — 1923, p. 76) insistiu que "a luta contra o pecado e as trevas deve prosseguir, e prosseguir inexoravelmente, até que o reino do mundo tenha-se tornado o reino de Deus e do seu Cristo".

FONTES

Houve críticos que olharam o Apocalipse como uma obra composta e tentaram resolvê-lo dentro de suas fontes. Johannes Weiss, representante deste grupo (Swete, **op. cit.**, p. xlv-xxvii), concluiu que o livro **original** foi escrito antes de 70 d.C. (consistindo de 1:4-6, 9-19; capítulos 2-7,9; 12:7-12; 13:11-18; 14:14-20; 20:1-15; 21:1-4; 22:3-5) e sua forma presente foi editada perto do final do reinado de Domiciano, por um editor que não o autor original. Este editor, diz-se, conhecia grego melhor que hebraico, e sua atividade foi danificadora ao livro, causando interpelações, deslocamentos, lacunas e repetições (Charles, **Lectures on the Apocalypse** — Palestras Sobre o Apocalipse — 1923, p. 17-29, 43-50). Estas tentativas foram grandemente desconsideradas pelos estudiosos modernos, porque a unidade essencial do livro inteiro foi negligenciada (Morris, **op. cit.**, p. 40 e 41).

Os estudiosos mais recentes concordam que há uma unidade essencial no Apocalipse. Ela vem de uma pessoa. A unidade é expressada em termos de pensamento, forma e método. Ela é vista na unidade de estilo e linguagem. Há uma fonte comum para seu assunto. Através de todo o livro, aparecem símbolos e figuras em intervalos regulares, em contextos diferentes. A série de setes junta o livro num todo único. O Apocalipse então "é uma unidade única e viva de ponta a ponta, e contém um mundo inteiro de imagens espirituais a serem introduzidas e possuídas" (Austin Farrar, **A Rebirth of Images: The Making of St. John's Apocalypse** — Um Renascimento de Imagens: A Formação do Apocalipse de São João — 1949, p.6).

O livro é um apocalipse cristão, arraigado no Velho Testamento. Ele tem uma semelhança estreita com o apocalíptico judaico, e as características básicas deste tipo de literatura aparecem por toda parte. Contudo, todas são modificadas pelo conteúdo de teologia cristã, que fazem parte tão essencial do livro que a estrutura inteira ruiria se este conteúdo fosse removido. As fontes para o Apocalipse foram três: o Velho Testamento, a escatologia vigente (tanto cristã como judaica, baseada no Velho Testamento), e a própria mão criadora do escritor (Torrey, **op. cit.**, p.151). Swete (**op.cit.**, p. xlix) afirma que o autor nem uma vez citou o Velho Testamento diretamente e raramente usa suas **ipsissima verba**, embora dos 404 versículos somente 126 não contenham alguma alusão a elas. Há muitas alusões a Isaías, Jeremias, Joel e o Êxodo, mas os livros de Daniel, Ezequiel e Zacarias fornecem a maior parte das idéias e imagens mentais; não obstante, nem uma citação explícita. O simbolismo e o conjunto de imagens têm suas fontes no Velho Testamento, e João usou os termos do apocalíptico para apresentar uma mensagem de esperança cristã, a um grupo pequeno, num tempo de perturbação.

PROPÓSITO

É evidente, de uma leitura do Apocalipse, que as igrejas da Ásia estavam em grave perigo (2:1-3:22). O autor mesmo já tinha sentido a pesada mão da perseguição na crise iminente, que iria intensificar-se e vir sobre a Igreja (1:9). Júlio César havia introduzido o culto ao imperador no Império como um meio para unificar os elementos diversos que havia nele. Augusto recusou tal culto em Roma, mas permitiu-o nas províncias. Calígula (37-41 d.C.) tentou forçá-lo, colocando sua imagem nos templos ao redor do Império, mas morreu antes que isto pudesse ter sido feito efetivamente. Depois da morte da Calígula, nenhum dos imperadores promoveu ativamente este culto, até a época de Domiciano. Contudo, estavam sendo erigidos templos para este fim por todo o Império, durante o primeiro século. Este ato de adoração não foi proposto para tomar o lugar das religiões locais; apenas estava acrescentando mais uma deidade a um mundo já politeísta. Mas foi valorizado pelos líderes do governo como um meio para fortalecer uma lealdade comum ao Estado, à qual todos os povos do Império deviam aderir, enquanto ainda exerciam suas práticas de adoração particulares. Foi quando esta prática entrou em contato com as religiões monoteístas, tais como o cristianismo e o judaísmo, que a oposição foi aberta.

César Domiciano foi o primeiro imperador que realmente tentou forçar tais práticas e exigir que fosse chamado "senhor e deus". Ao declarar-se divino, a corporificação física da deusa do Império Romano, **Roma**, o teste de lealdade ao Império, bem como ao imperador, era a saudação "César é Senhor". Para os cristãos, o título pertencia somente ao Senhor Jesus Cristo. Domiciano foi o imperador a reconhecer que o Senhor a quem os cristãos adoravam constituía uma ameaça bem maior à glória do imperador do que qualquer outro deus do mundo politeísta. Stauffer diz que Domiciano "foi o primeiro a declarar guerra a esta figura, e o primeiro a perder a guerra, um antegosto das coisas por vir" (**Christ and the Caesars** — Cristo e os Césares — p.150).

Foi na província romana da Ásia Menor que o culto imperial foi o mais desenvolvido. Havia um grupo de oficiais romanos chamados **concilia**, cujo propósito era promover a adoração do imperador. Viajando de cidade em cidade, eles ouviam acusações feitas contra aqueles que se recusavam a dizer que "César é Senhor". Estes seriam levados perante os **concilia** e teriam oportunidade de fazer a declaração em público. Se não o quisessem, seriam condenados como ateus, traidores do imperador e do Império, e suas propriedades poderiam ser confiscadas e o castigo apropriado atribuído. As condições na última parte do reinado de Domiciano haviam alcançado um ponto onde João havia sido banido para uma colônia penal na ilha de Patmos. Talvez João tivesse recebido informação de que os **concilia** estavam planejando forçar mais rigorosamente o culto e perseguir até a morte aqueles que não quisessem dizer que "César é Senhor". Em meio à ameaçadora tempestade de severa perseguição, João escreveu a mensagem que recebeu; uma mensagem de perseverança e de vitória final. A mensagem foi dada para sustentar os crentes e dar-lhes coragem para permanecerem fiéis até a morte.

O Apocalipse foi escrito como um chamamento, dos cristãos perseguidos que viviam durante uma época em que a Igreja estava em perigo de ser exterminada pelas poderosas forças do poder romano, para suportarem a situação com paciência. Esta é uma mensagem de vitória "ao que vencer". Apesar das aparências, Deus ainda está no controle de seu universo, e ele levará sua criação ao alvo que teve para ela. O poder que está por trás da perseguição é derivado de Satanás, mas ele já foi derrotado por Jesus Cristo, o Cordeiro de Deus, que foi morto, mas vive para todo o sempre. Para aqueles que venceram, para os fiéis em Jesus, Domiciano não é nada; a vitória pertence ao Cordeiro de Deus e a seus fiéis escolhidos. Portanto, o título "Senhor" deve ser reservado somente para Jesus; o único que verdadeiramente é Senhor é "Jesus Cristo, o Senhor".

ESTRUTURA E CONTEÚDO

ESTRUTURA

Na história da interpretação do Apocalipse, cada comentarista tentou ou tenta entender a estrutura do Apocalipse como um auxílio a uma melhor compreensão. Uma leitura casual revela um plano propositado para o livro. Mas, como deve ele ser esboçado? Provavelmente, por esta razão, o Apocalipse foi o primeiro livro do Novo Testamento a ser dividido e estruturado. Registros de esboços remontam à época de Dionísio (c. 265), mas o esboço existente mais antigo pertence a Andreas, Arcebispo de Cesaréia, na Capadócia (sexto século), que tinha vinte e quatro seções, de três parágrafos em cada (Swete, **op. cit.**, p.xxix). Outros comentaristas primitivos estruturaram o texto em latim, como quiseram, em numerosos e vários capítulos. As divisões de capítulos do Apocalipse de nossa Bíblia são praticamente as de Stephen Langton (morto em 1228), mas estas seguem estritamente as **kephaláia** (cabeçalhos de seções ou capítulos) de Andreas (Swete, **loc. cit.**).

Não existe nenhum consenso, entre os comentaristas, acerca da estrutura do último livro da Bíblia. Os diferentes símbolos e figuras são mormente responsáveis pelos diferentes planos estruturados propostos, pois cada comentarista toma alguma figura particular e faz dela o centro em torno do qual o esboço gira. Ray Summers, por exemplo, encontra uma estrutura na figura do Cordeiro, e assim esboça o Apocalipse (**A Mensagem do Apocalipse: Digno É o Cordeiro**, pp. 9-11). Muitos encontram uma estrutura girando em torno dos números, tais como Kepler, que afirma que por causa do "uso artístico dos números 'sete' e 'dez', o livro encaixa-se naturalmente em 'sete atos' e 'dez cenas', exclusive do prólogo e do epílogo" (**op. cit.**, p. 35). É lógico, para aqueles que se atêm ao método **futurista** de interpretação, estruturar o livro simplesmente no passado (capítulo 1), no presente (capítulos 2 e 3) e no futuro (capítulos 4-22). Há uma divisão natural óbvia no final do capítulo 11, que divide o Apocalipse em duas partes. Alguns estudiosos dizem que a primeira parte é completa em si, e, se a segunda parte se perdesse, sua perda poderia nunca ser suspeitada (Swete, **op.cit.**, p. xxvi-xxxvii). McDowel encontra no **Apocalipse uma apresentação** dramática da soberania de Deus em dois atos (4:1-11:19 e 12:1-22:5), com um prólogo e um epílogo (**op. cit.**, p. 35-39).

Dos muitos esboços que foram desenvolvidos durante os anos, o seguinte é convidativo para mim. Este reconhece a brecha natural entre os capítulos 11 e 12, e também ajuda a manter a interpretação com a perspectiva histórica dos primeiros leitores. Será visto que este esboço é desenvolvido em torno dos princípios de pecado e retribuição, leis morais que Deus levou a efeito para levar os pecadores ao arrependimento e perdão. Este esboço também torna claro como estes princípios são efetivos na situação histórica onde as condições estão amadurecidas para tais ações da obra de Deus. Há também uma convicção de que Deus está no controle e trará todas as coisas a juízo, segundo seu próprio padrão de moralidade. Para o que é fiel a Jesus Cristo, em tempos de sofrimento, por sua fé, a promessa de vitória vale qualquer custo.

CONTEÚDO

O capítulo 1 cessa com os assuntos introdutórios. Deve-se observar que o prefácio (1:1-3) afirma que este é o "apocalipse de Jesus Cristo". Ele é deliberadamente ambíguo, no fato de que isto pode significar ou que Jesus é o sujeito da revelação ou que é o objeto dela. Estes primeiros versículos designam aquilo que se segue como sendo uma revelação divina a João. Os versículos seguintes formam a saudação própria de uma carta (1:4-8) às sete igrejas da Ásia. A visão inaugural de Cristo é então apresentada como aquele que está andando no meio de seu povo e conhece cada crente (1:9-20). Esta visão inaugural é também dada para que as igrejas vejam a majestade e o poder de seu Senhor nas vésperas da iminente onda de perseguição, um chamamento a vê-lo em comparação com o poder mais pretensioso de Domiciano. Estes versículos também formam a

comissão para João enviar esta mensagem de seu Senhor às igrejas, dando-lhe a autoridade para ser o porta-voz para o Senhor Jesus Cristo por todo este livro.

Os capítulos 2 e 3 são cartas abertas às sete igrejas e devem ser lidos por todas as igrejas. Como preparação para o grande conflito, cada igreja deve reconhecer sua própria fraqueza, confessar o pecado, e ser fiel àquele que a chamou. Cada igreja tem problemas especiais e necessidades especiais. Há uma simetria, a cada uma destas cartas, com a maior parte dos seguintes elementos ou com todos eles: 1) há um sobrescrito; 2) uma descrição do autor divino, tirada da visão inaugural de 1:12-16; 3) a condição espiritual da igreja é então dada; 4) uma mensagem apropriada de louvor, censura ou exortação segue; 5) é dada uma exortação para cada necessidade especial; 6) uma promessa "ao que vencer" é dada à luz da necessidade ou problema especial; 7) cada carta conclui com uma chamada a se dar atenção cuidadosa ao que o Espírito Santo está dizendo às igrejas.

Aquilo que denominamos **O Primeiro Livro das Visões** inicia-se com 4:1 e vai até 11:19. Esta seção é acerca da soberania de Deus no universo moral que ele criou, e do pecado e retribuição tanto nesta vida, no caráter da pessoa, assim como o ter-se que enfrentar um juízo final perante o Senhor dos senhores. Os capítulos 4 e 5 formam um quadro de Deus e o Cordeiro no céu. O retrato de Deus no capítulo 5 não vai além da revelação veterotestamentária do Deus Criador. A cena inteira é dominada pelo trono que está no céu, dAquele que se assenta sobre ele, e a adoração dos vinte e quatro anciãos e as quatro criaturas viventes. O capítulo 5 move-se para a revelação de Deus como Salvador, através do Cordeiro, que, somente ele, é capaz de abrir o livro selado. Este é o Cordeiro que foi morto, mas agora vive para todo o sempre; ele venceu! O livro selado, que o Cordeiro apanha dAquele que está assentado sobre o trono, estava selado com os sete selos, conforme era o costume nas cortes romanas, para confirmar um testamento. Os conteúdos do livro jamais seriam revelados; são os selos que iam ser abertos.

Com a abertura de selos, o capítulo 6 retrata quatro cavalos e seus cavaleiros. Estes são instrumentos que Deus usa em sua lei de pecado e retribuição. O quinto selo revela a razão para o juízo iminente contra as forças romanas: a perseguição dos justos (6:9-11). O sexto selo mostra claramente os resultados da vida pecaminosa, quando os homens reconhecem, em momentos de sanidade, a realidade do universo moral (6:12-17). Antes da abertura do sétimo selo, que certamente trará a vingança de Deus, o povo de Deus recebe a garantia de que há uma distinção a ser feita entre eles e os pecadores não arrependidos. O capítulo 7 mostra que Deus sabe quem lhe pertence, e aqueles que são fiéis serão preservados através da destruição que está por vir. Mesmo se ocorrer a morte, há a garantia de que aqueles que morrerem por causa de sua fé irão para sua presença (7:11-17).

A abertura do sétimo selo demonstra a certeza do juízo de Deus (capítulos 8 a 11). O capítulo 8 mostra a natureza cósmica do juízo pelas quatro trombetas. Esta destruição ocorre no domínio físico da natureza. A quinta e sexta trombetas mostram a destruição de personalidades individuais, à medida que o pecado continua sua obra demoníaca (9:1-19). Nestes dois capítulos são vistas as amargas e trágicas consequências da humanidade impenitente (9:20,21). Antes de a sétima trombeta soar, com tudo o que está vindo sobre os homens maus, Deus ainda está olhando pelos seus e não permitirá que sofram as coisas que os injustos sofrem; a causa não está presente no crente, para que o efeito ocorra (10:1-11). A última trombeta soa após João medir o templo e as "duas testemunhas" terminarem seu trabalho (11:1-14). Como sopro da sétima trombeta (**11:15**), são ouvidas vozes no céu, e as palavras dos "vinte e quatro anciãos" levam o leitor a crer que o fim é esperado ocorrer naquele momento.

Ao invés disto, há uma completa mudança de cena. Por esta razão, intitulamos esta seção (12:1-22:5) **O Segundo Livro das Visões**. Esta seção parece estar arraigada na situação histórica do apóstolo

João, quando ele escreveu. Este **livro** retrata como os princípios do **Primeiro Livro das Visões** são realizados numa situação histórica real. Os capítulos 12 e 13 parecem estar grandemente preocupados com identificações, e as figuras principais do restante do Apocalipse. A mulher deve ser identificada com o povo de Deus. Ela dá à luz o Filho-Varão, que é, naturalmente, Jesus Cristo. Os dois são perseguidos pelo Grande dragão Vermelho, que não é outra pessoa senão Satanás (12:9). Deus vem em auxílio do Filho varão, quando aparenta que este está quase sendo destruído, e a mulher foge, buscando proteção no deserto, um lugar preparado para ela por Deus. A mulher agora representa a Igreja (12:17). O capítulo 13 introduz as duas "bestas" como as manifestações históricas dos perseguidores da Igreja. Uma é o imperador e a outra os **concilia**. Novamente este capítulo se preocupa com identificações. Em contraposição às pessoas que adoram e ostentam o sinal da besta (13:16-18), estão selados pelo Cordeiro (14:1-5). Um anjo faz o espantoso anúncio de que o reino da besta já foi julgado e está maduro para a destruição (14:6-20).

A ira de Deus e a destruição de Roma são mostradas nos capítulos 15 a 18. Isto é feito em duas fases: primeiramente, é retratada a cena, e depois o julgamento é levado a efeito. Há, no capítulo 15, o cenário para o derramamento da ira de Deus no capítulo 16. O capítulo 17 provê o cenário para a destruição de Roma no capítulo 18.

Os capítulos finais mostram a vitória de Jesus Cristo sobre Satanás e todos os seus instrumentos do mal. Satanás é preso (20:1-3), e os fiéis reinam com Cristo (20:4-6). A vitória final sobre Satanás é realizada com o aparecimento do Senhor (20:7-10), e o "Julgamento do Grande Trono Branco" ocorre (20:11-15). A última seção do Apocalipse (21:1-22:5) apropriadamente retrata a glória dos remidos do Cordeiro, a noiva de Cristo, na Nova Jerusalém. Um epílogo é encontrado, no qual a autenticação do testemunho profético acerca da verdade divina é certificada, desta obra de João (22:6-20). Após uma nova promessa da volta do Senhor (22:20), o livro encerra-se com uma bênção (22:21).

APOCALIPSE — ESBOÇO

A PARTE EPISTOLAR (Capítulos 1-3)

INTRODUÇÃO (1:1-20)

I — Sobrescrita (1:1-3)

II — Saudação (1:4-8)

III — Comissão (1:9-20)

AS CARTAS ÀS SETE IGREJAS DA ÁSIA (2:1-3:22)

I — Éfeso (2:1-7)

II — Esmirna (2:8-22)

III — Pérgamo (2:12-17)

IV — Tiatira (2:18-29)

V — Sardis (3:1-6)

VI — Filadélfia (3:7-13)

VII — Laodiceia (3:14-22)

LIVROS DE VISÕES (Capítulos 4-22) LIVRO I (4-11)

A SOBERANIA DE DEUS (Cap. 4,5)

I — Deus Criador (Cap. 4)

II — Deus Salvador (Cap. 5)

O CONTROLE DE DEUS SOBRE A HISTÓRIA (Caps. 6,7)

I — Sobre os ímpios (Cap. 6)

II — Sobre os Justos (Cap. 7)

A CERTEZA DO JUÍZO (Caps. 8-11)

I — Quatro Trombetas: Julgamento dos Ímpios (Cósmico) (Cap. 8)

II — Duas Trombetas: Ais Contra os Ímpios (Pessoal) (Cap. 9)

III — Interlúdio de Segurança aos Justos (Cap. 10)

IV — A Última Trombeta: Ais Final Contra os Ímpios (Cap. 11)

LIVRO II (Capítulos 12-22)

A SITUAÇÃO DA IGREJA (Caps. 12-14)

I — A Igreja no Deserto (A Mulher e o Filho-Varão) (Cap. 12)

II — A Fonte da Perseguição (As Duas Bestas) (Cap. 13)

III — Segurança dos Crentes (Cap. 14)

A IRA DE DEUS (Caps. 15,16)

I — O Cenário (Cap. 15)

II — A Ira Derramada (Cap. 16)

A DESTRUIÇÃO DE ROMA (Caps. 17,18)

I — O Cenário (Cap. 17)

II — A Destruição Derramada (Cap. 18)

A VITÓRIA DE CRISTO (Caps. 19,20)

A CONSUMAÇÃO (21:1-22:5)

EPÍLOGO (22:6-20)

BÊNÇÃO (22:21)

BIBLIOGRAFIA

Allen, Cady., H. **The Message of the Book of Revelation**, 1939.

Ashcraft, Morris, "Revelation" in **The Broadman Commentary**, 1972.

Beasley-Murray, George R., "The Book of Revelation" in **The New Century Bible**, 1974.

Bowman, John Wick, **The Drama of the Book of Revelation**, 1955.

Bruce, F. F., "The Revelation to John" in **A New Testament Commentary**, 1969.

Caird, George B., **A Commentary on the Revelation of St. John the Divine** in **Harper's New Testament Commentaries**, 1966.

Case, Shirley Jackson, **The Revelation of John**, 1919.

Charles, R. H., **A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John** in **The International Critical Commentary**, 1920.

Dana, H. E., **The Epistles and Apocalypse of John**, 1937.

Farrar, Austin M., **A Rebirth of Images: The Making of St. John's Revelation**, 1949.

Ladd, George E., **A Commentary on the Revelation of John**, 1972.

Larkin, Clarence, **The Book of Revelation**, 1919.

McDowell, Edward A., **O Apocalipse: Sua Mensagem e Significação**, 1960.

Morris, Leon, **The Revelation of St. John** in **Tyndale Bible Commentaries**, 1969.

Rist, Martin, "The Revelation of St. John the Divine" in **The Interpreter's Bible**, 1957.

Robbins, Ray Frank, **The Revelation of Jesus Christ**, 1972.

Summers, Ray, **A Mensagem do Apocalipse: Digno E o Cordeiro**, 1972.

Swete, Henry B., **The Apocalypse of John**, 1906.

Tenney, Merrill C, **Interpreting Revelation**, 1957.

Walvoord, John F., **The Revelation of Jesus Christ**, 1966.

Mounce, Robert H., **The Book of Revelation** in **The New International Commentary on the New Testament**, 1977.