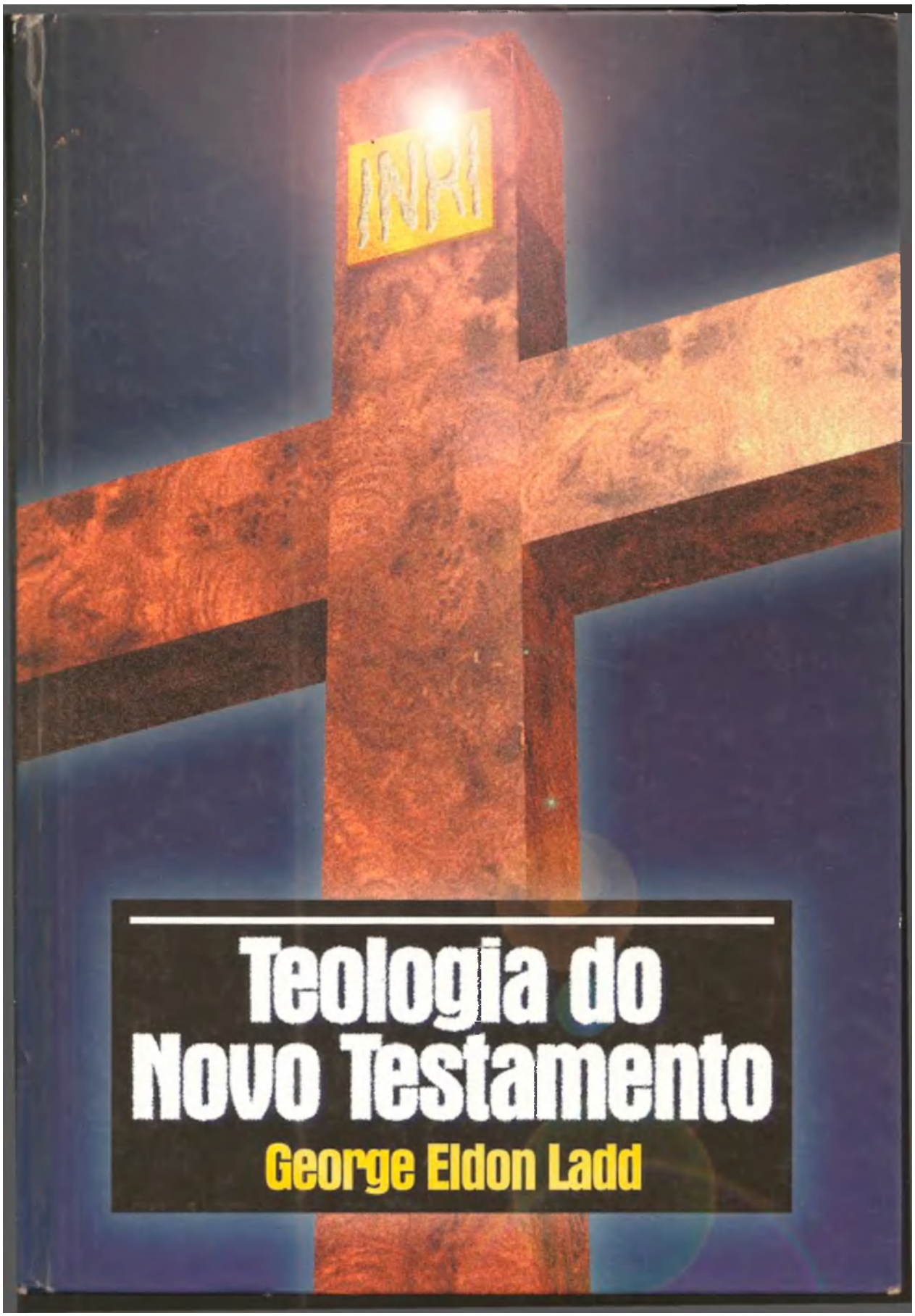


Teologia do Novo Testamento

George Eldon Ladd

Teologia do Novo Testamento

GEORGE ELDON LADD



HAGNOS

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

Ladd, George Eldon
Teologia do Novo Testamento / George Eldon Ladd; tradução Darci Dusilek, Jussara Marindir Pinto Simões Árias. São Paulo: Hagnos, 2001.

Título original: A Theology of the New Testament.
Bibliografia.

1. Bíblia. N.T. - Teologia I. Título

01-0204 CDD-225.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Novo Testamento: Teologia 255.6
2. Teologia do Novo Testamento 255.6

ISBN 85-88234-03-3

Copyright William B. Eerdmans Publishing Company

Coordenação de produção:
Mauro W. Terrengui

Capa:
Next Noveau

3º Edição - Exodus Editora
1º Edição: 2001 - Editora Hagnos

Impressão:
Associação Religiosa Imprensa da Fé

Editora Hagnos
Rua Belarmino Cardoso de Andrade, 108
São Paulo - SP - 04809-270
Tel/Fax: (xx11) 5666-1969

PREFÁCIO

O propósito deste livro é familiarizar os estudantes dos seminários com a disciplina conhecida como Teologia do Novo Testamento. Não pretende ser uma contribuição original ou solucionar problemas difíceis, mas oferecer uma visão geral da disciplina, especificar e tornar compreensíveis os seus problemas e oferecer, do ponto de vista do autor, soluções positivas para os mesmos. Desde que toda reflexão teológica pode ser considerada uma empreitada humana e, levando-se em conta que nenhuma posição assumida pelo homem pode ser considerada final, o autor continuamente tem procurado engajar-se de modo interativo nas obras mais recentes e importantes da literatura produzida nessa área de pesquisa, algumas vezes para obter apoio e confirmação, outras, para buscar soluções para os problemas. O leitor notará que em certas ocasiões a discussão constitui-se primariamente em um diálogo com outros teólogos exponenciais. Para levar a cabo essa empreitada, o autor impôs deliberadamente várias restrições à sua obra.

As referências bibliográficas foram limitadas, em sua maior parte, às obras disponíveis em língua inglesa, uma vez que o livro foi preparado visando atender às necessidades dos estudantes de seminários, e não à pesquisa. Outrossim, as referências bibliográficas foram limitadas, em sua maior parte, às obras modernas. Informações e referências valiosas podem ser encontradas nas três enciclopédias editadas por Hastings, mas este livro, com raras exceções, não dependeu basicamente dessas obras mais antigas. O autor espera que o estudante encontre orientação para a mais importante e recente literatura em todos os principais tópicos da Teologia do Novo Testamento.

O leitor poderá notar que algumas vezes, especialmente no caso de comentários, dá-se preferência ao uso de títulos abreviados. Quando aparecerem duas datas para uma mesma obra, elas representam duas diferentes edições, ou, como no caso das obras de autores alemães, a data respectiva das edições em alemão e da tradução inglesa, exceção feita nos casos em que as datas são muito próximas. Abreviações comuns são usadas para a literatura periódica e enciclopédias.

O autor dá conseqüências aos objetivos de sua obra sentindo que a Teologia do Novo Testamento deve ser primariamente uma disciplina descritiva. Entretanto, está convencido de que as pressuposições de qualquer indivíduo podem influenciar diretamente a perspectiva com que estuda e encara certos fatos. Por esta razão, se bem que o objetivo primário seja esboçar aquilo que os vários autores do Novo Testamento ensinam, as questões críticas não foram negligenciadas, muito embora elas não

tenham podido ser amplamente discutidas. O autor confessa que, com freqüência, tem aprendido mais daqueles com quem discorda, e tem certeza que representou os pontos de vista de outros eruditos com fidelidade e os tratou com respeito acadêmico. É sua esperança que o iniciado ao estudo da Teologia do Novo Testamento encontre não apenas uma exposição positiva, mas seja estimulado a lidar e pensar nos problemas por si mesmo.

Uma dívida de gratidão é prestada ao Professor David Wallace, por ter lido cuidadosamente todo o manuscrito e oferecido muitas sugestões valiosas.

O autor gostaria de expressar a sua apreciação aos membros da Junta e à Administração do Fuller Theological Seminary, cujo generoso programa sabático tornou possível a escrita deste livro.

Uma parte do material sobre o Reino de Deus apareceu precisamente em meu livro *Jesus and the Kindom*. Uma segunda edição revisada desse mesmo livro surgiu recentemente sob o título *The Presence of the Future*, publicado pela Eerdmans Publishing Company. Parte do capítulo 28 apareceu no livro *Apostolic History and the Gospel*, editado por G. Ward Gasque e Ralph P. Martin, publicado pela Paternoster Press. O capítulo 35 foi publicado em *Soli Deo Gloria*, editado por J. MacDowell Richards, da John Knox Press. Essas secções foram utilizadas por permissão dos respectivos editores.

George E. Ladd

SUMÁRIO

Prefácio 5
Abreviaturas 9

Primeira Parte: OS EVANGELHOS SINÓPTICOS

1. Introdução 13
2. João, o Batista 33
3. A Necessidade do Reino 43
4. O Reino de Deus 55
5. A Nova Era da Salvação 67
6. O Deus do Reino 77
7. O Mistério do Reino 87
8. O Reino e a Igreja 99
9. A Ética do Reino 113
10. O Messias 127
11. O Filho do Homem 137
12. O Filho de Deus 151
13. O Problema Messiânico 163
14. A Missão Messiânica 171
15. Escatologia 181

Segunda Parte: O EVANGELHO DE JOÃO

16. O Problema Crítico 199
17. O Dualismo Joanino 209
18. Cristologia 223
19. Vida Eterna 239
20. A Vida Cristã 255
21. O Espírito Santo 271
22. Escatologia 283

Terceira Parte: A IGREJA PRIMITIVA

23. A Teologia de Atos: O Problema Crítico 295
24. A Ressurreição 299
25. O Kerigma Escatológico 311
26. A Igreja 323

Quarta Parte: O APÓSTOLO PAULO

27. Paulo: Introdução 339
28. As Fontes do Pensamento Paulino 353
29. O Homem sem Cristo 371
30. A Pessoa de Cristo 383
31. A Obra de Cristo: Expiação 397
32. A Obra de Cristo: Justificação e Reconciliação 409
33. A Psicologia Paulina 427
34. A Nova Vida em Cristo 447
35. A Lei 461
36. A Vida Cristã 475
37. A Igreja 493
38. Escatologia 509

Quinta Parte: AS EPÍSTOLAS GERAIS

39. Hebreus 529
40. Tiago 543
41. I Pedro 549
42. II Pedro e Judas 557
43. As Epístolas Joaninas 563

Sexta Parte: O APOCALIPSE

44. O Apocalipse 573

ABREVIATURAS

A T R	*Anglican Theological Review*
B J R L	*Bulletin of the John Rylands Library*
C B Q	*Catholic Biblical Quarterly*
C J Th	*Canadian Journal of Theology*
D C G	*Dictionary of Christ and the Gospels* (*Hastings*)
E Q	*Evangelical Quartely*
E T	*Expository Times*
Ev Th	*Evangelische Theologie*
H D B	*Hasting's Dictionary of the Bible*
H E R E	*Encyclopedia of Religion and Ethics* (*Hastings*)
H T R	*Harvard Theological Review*
H U C A	*Hebrew Union College Annual*
I B	*Interpreter's Bible*
I C C	*International Critical Commentary*
I D B	*Interpreter's Dictionary of the Bible*
Int	*Interpretation*
I S B E	*International Standard Bible Enciclopedia*
J B L	*Journal of Biblical Literature*
J B R	*Journal of Bible and Religion*
J R	*Journal of Religion*
J T S	*Journal of Theological Studies*
N T	(*em títulos*) *New Testament*
N T	*Novum Testamentum*
N T S	*New Testament Studies*
O T	(*em títulos*) *Old Testament*
Rev and Exp	*Review and Expositor*
R G G	*Religion in Geschichte und Gegenwart*
S J Th	*Scottish Journal of Theology*
St Ev	*Studia Evangelica*
St Th	*Studia Theologica*
T D N T	*Theological Dictionary of the New Testament* (*Kittel*)
Th St	*Theological Studies*
T L Z	*Theologische Literaturzeitung*
T T	*Theology Today*
T Z	*Theologische Zeitschrift*
Vig Chr	*Vigiliae Christianae*
W Th J	*Westminster Theological Journal*
Z N T W	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
Z Sys Th	*Zeitschrift für Systematische Theologie*

Primeira Parte

OS EVANGELHOS SINÓPTICOS

1

INTRODUÇÃO

A. A HISTÓRIA DA TEOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO

Bibliografia:

R. Bultmann, "The History of NT Theology as a Science", *Theology of the NT* (1955), II, 241-51; A. Richardson, "Present Issues in NT Theology", ET 75 (1964), 109-12; K. Stendahl, "Biblical Theology", IDB A-D (1962), p.418-32- veja a bibliografia completa; O. Betz, "History of Biblical Theology", IDB A-D (1962), p.432-37; R.C. Dentan, *Preface to OT Theology* (1963^2) — valioso para o estudo de movimentos paralelos no Velho Testamento; D.H. Wallace, "Biblical Theology: Past and Future", TZ (1963), p.88-105; S. Neill, *The Interpretation of the NT* 1861-1961 (1964), contém muito material relevante para a teologia; A.M. Hunter, "Modern Trends in NT Theology" em *The NT in Historical and Contemporary Perspective*, ed. por H. Anderson e W. Barclay (1965), p.133-48; G.E. Ladd, "History and Theology in Biblical Exegesis", *Int* 20 (1966), 54-64; G.E. Ladd, "The Problem of History in Contemporary NT Interpretation", St Ev V (1068), 88-100; H. Conzelmann, "History of the Discipline", *An Outline of the Theology of the NT* (1969), p.3-8; M. Dibelius, "Biblical Theology and the History of Biblical Religion", *Twentieth Century Theology in the Making*, J. Pelikan, ed., I (1969), 23-31; G.E. Ladd, "The Search for Perspective" *Int* 25 (1971), 41-62 — a defense of *Heilsgeschichte*; B.S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (1970); W.J. Harrington, The *Path of Biblical Theology* (*1973*).

A IDADE MÉDIA. Durante a Idade Média, o estudo bíblico esteve completamente subordinado ao dogma eclesiástico. A teologia da Bíblia foi usada apenas para reforçar os ensinos dogmáticos da Igreja, os quais eram fundamentados na Bíblia e na tradição da Igreja. Nesse período, não apenas a Bíblia, entendida sob uma perspectiva histórica, mas a Bíblia como interpretada pela tradição da Igreja foi considerada como a fonte da teologia dogmática.

A REFORMA. Os reformadores reagiram contra o caráter não bíblico da teologia dogmática e insistiram em que a teologia deve estar fundamentada apenas na Bíblia. A Dogmática deve ser a formulação sistemática dos ensinos da Bíblia. Esta nova ênfase levou ao estudo das línguas originais da Escritura e a uma conscientização quanto à importância da história na teologia bíblica. Os reformadores insistiram que a Bíblia deveria ser interpretada literalmente, e não alegoricamente, e esta ênfase teve como conseqüência o início de uma verdadeira teologia bíblica. Entretanto, a perspectiva

histórica dos reformadores era imperfeita, e com freqüência o Velho Testamento foi interpretado não em termos do seu próprio ambiente histórico, mas em termos da verdade neotestamentária. Por exemplo, Calvino escreve como se os judeus conhecessem e compreendessem a doutrina da pessoa de Cristo encontrada em o Novo Testamento (*Institutes*, II, vi, 4).

ESCOLASTICISMO ORTODOXO. Os resultados obtidos pelos estudos históricos da Bíblia, realizados pelos reformadores, logo se perderam no período imediatamente após a Reforma, e a Bíblia foi mais uma vez utilizada sem uma perspectiva crítica e histórica, para servir de apoio à doutrina ortodoxa. A Bíblia foi considerada não somente como um livro isento de erros e contradições, mas também como sem desenvolvimento ou progresso. A Bíblia, no seu todo, foi estudada como possuindo um nível único de valor teológico. A História foi completamente absorvida pelo dogma e a filologia tornou-se um ramo da dogmática.

A REAÇÃO RACIONALISTA. A teologia bíblica como uma disciplina distinta é um produto do impacto do iluminismo sobre os estudos bíblicos. No século dezenove surgiu uma nova perspectiva do estudo da Bíblia, a qual gradativamente libertou-se de todo controle eclesiástico e teológico e procurou interpretá-la com "completa objetividade", vendo-a simplesmente como um produto da história. Este movimento foi produzido por várias influências inter-relacionadas. O surgimento do racionalismo, com sua reação contra o supra naturalismo, o desenvolvimento do método histórico, o surgimento da crítica literária, resultaram em que os registros bíblicos não mais fossem vistos como a Palavra de Deus, dada por inspiração do Espírito, mas como registros históricos humanos, como qualquer outra literatura antiga.

Essas influências, quando focalizadas sobre o estudo da teologia, levaram à conclusão de que a erudição não deveria procurar uma teologia na Bíblia, mas apenas a história da religião. Dessa maneira, a Bíblia foi considerada como uma compilação de escritos religiosos antigos, que preservam a história de um povo semítico antigo, e deve ser estudada com as mesmas pressuposições utilizadas nos estudos de outras religiões semíticas. Esta conclusão foi articulada de modo claro pela primeira vez por S.P. Gabler, que, proferindo uma aula inaugural em 1787, fez uma nítida separação entre a teologia bíblica e a dogmática. A primeira deve ser estritamente histórica e independente da dogmática, procurando traçar o surgimento das idéias religiosas em Israel e identificando o que os escritores bíblicos pensaram a respeito de assuntos de natureza religiosa. A teologia dogmática, por outro lado, faz uso da teologia bíblica, extraindo dela aquilo que tem relevância universal através da utilização de conceitos filosóficos. A teologia dogmática é aquilo que um teólogo particular decide concernente a assuntos divinos, considerados racional e filosoficamente de acordo com a perspectiva e exigências de sua própria época, mas a teologia bíblica preocupa-se somente com o que os homens creram há tempos atrás.

Gabler foi essencialmente um racionalista, e sua perspectiva metodológica para o estudo da teologia bíblica prevaleceu, aproximadamente, por cinqüenta anos. Várias obras sobre a teologia da Bíblia foram escritas por Kaiser (1813), De Wette (1813), Baumgarten-Crusius (1828), e von Cölln (1836). Alguns eruditos deste período foram extremamente racionalistas, descobrindo na Bíblia apenas aquelas idéias religiosas que estavam em consonância com as leis universais da razão. Outros procuraram reconciliar a teologia cristã com as formas de pensamento do período moderno. Se bem que um racionalismo deste tipo seja coisa do passado, é óbvio que esta perspectiva básica no estudo da Bíblia ainda se encontra em uso por parte da erudição

moderna; e até mesmo o erudito evangélico conservador emprega o método histórico, muito embora com limitações.

O SURGIMENTO DA FILOSOFIA DA RELIGIÃO. O racionalismo foi substituído pela influência da filosofia idealista de Hegel (f.1813), que viu a Idéia ou Espírito absoluto se manifestando eternamente no universo e nos afazeres humanos. Hegel ensinou que o movimento do pensamento humano seguiu o padrão dialético de uma posição (tese) à outra oposta (antítese); e da interação dessas duas emergiu um novo discernimento ou aspecto da realidade (síntese). Hegel viu na história da religião a evolução do Espírito em sua apreensão dialética do divino, partindo de religiões da natureza, através de religiões de individualidade espiritual, até a Religião Absoluta, que é o cristianismo.

Sob a influência de Hegel, F.C. Baur abandonou os esforços racionalistas, para encontrar uma verdade eterna em o Novo Testamento, mas em seu lugar encontrou, nos movimentos históricos na igreja primitiva, a revelação de sabedoria e espírito. O ensino de Jesus formou o ponto de partida. Os ensinos de Jesus, segundo a concepção dessa escola, não chegaram a se constituir em teologia, mas foram a expressão de sua consciência religiosa. A reflexão teológica principiou com os debates sobre a questão da lei. Paulo, o primeiro teólogo, assumiu a posição de que o cristão está livre da Lei (tese). O cristianismo judaico, representado particularmente por Tiago e Pedro, tomou a posição oposta, ou seja, que a Lei era de valor permanente e deveria permanecer como um elemento essencial na igreja cristã (antítese). Baur interpretou a história do cristianismo apostólico em termos deste conflito entre os cristianismos paulino e o judaico. O resultado do conflito foi o surgimento da antiga Igreja Católica, no segundo século, a qual realizou uma harmonização bem-sucedida entre essas duas posições (síntese).

Baur mostrou-se menos preocupado com a verdade evidenciada nas Escrituras do que com o esforço de estudar o seu desenvolvimento histórico. Deve-se a Baur uma permanente contribuição, pois o princípio de que a teologia bíblica está inseparavelmente relacionada à história é válido, muito embora não o seja a aplicação que Baur fez desse mesmo princípio. A interpretação de Baur deu surgimento à chamada "Escola de Tübingen", que teve grande influência nos estudos relacionados ao Novo Testamento na Alemanha.

A REAÇÃO CONSERVADORA. Esses novos métodos e perspectivas de estudos bíblicos naturalmente encontraram forte resistência nos círculos ortodoxos, não apenas daqueles que negaram qualquer validade de uma perspectiva histórica, mas também daqueles que procuraram combinar o método histórico com uma fé firmemente apoiada na revelação. De grande influência foram as obras de E.W. Hengstenberg, *Christology of the O T* (1829-35) e *History of the Kingdom of God under the OT* (1869-71). Hengstenberg observou pouco progresso na revelação e fez pouca distinção entre os dois testamentos, procurando interpretar os profetas espiritualmente, com pouca referência à história. Uma perspectiva mais histórica foi estruturada por J.C.K. Hofmann em uma série de escritos principiados em 1841 (*Prophecy and Fulfillment*). Ele procurou vindicar a autoridade e inspiração da Bíblia por meios históricos, desenvolvendo sua teologia da *Heilsgeschichte*. Hofmann encontrou na Bíblia um registro do processo da história santa ou salvífica, que tem como objetivo a redenção de toda a humanidade. Este processo não será plenamente completado senão quando da consumação escatológica. Ele procurou colocar cada livro da Bíblia em seu lugar lógico no esquema da história da redenção. Esses eruditos (veja também J.A. Bengel e

J.T. Beck), que compreendem a chamada "Escola de Erlangen", não consideram a Bíblia como sendo primariamente uma coleção de textos-prova ou um repositório de doutrina, mas como o testemunho ao que Deus tinha feito na história salvífica. Eles afirmaram que as afirmações proposicionais na Escritura não foram feitas para serem um fim em si mesmas nem um objeto de fé; porém foram designadas para serem as portadoras do testemunho dos atos redentores de Deus.

A Escola de Erlangen teve grande influência, nos círculos conservadores, sobre eruditos como Tholuck, T. Zahn e P. Feine, e encontra-se representada nas teologias de F. Büchsel (1937), A. Schlatter (1909), e Ethelbert Stauffer (1941)[1]. Stauffer rejeita a perspectiva dos "sistemas de doutrina" e não procura traçar o desenvolvimento da compreensão cristã da pessoa e obra de Jesus. Pelo contrário, ele apresenta uma "teologia cristocêntrica da história no Novo Testamento", ou seja, a teologia do plano de salvação representada na história do Novo Testamento. O livro tem os defeitos de não distinguir entre os escritos canônicos e não-canônicos e de ignorar a variedade das múltiplas interpretações do significado de Cristo em o Novo Testamento.

Uma nova forma da teologia da *Heilsgeschichte* está aparecendo nos anos recentes, pois há um amplo reconhecimento de que a revelação aconteceu na história redentora, e que a *Heilsgeschichte* é a melhor chave para compreender-se a unidade da Bíblia. Este aspecto será desenvolvido mais adiante.

A PERSPECTIVA HISTÓRICA LIBERAL NA TEOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO. Bultmann tem assinalado que a conseqüência lógica do método de Baur teria sido um relativismo completo,[2] pois a mente liberal não pode conceber a possibilidade da verdade absoluta presente nas relatividades da história. Isto foi evitado pela influência do romantismo, através do qual a personalidade é interpretada como um poder formativo da história. Sob a influência da teologia de Ritschl, a essência do cristianismo foi interpretada como uma religião puramente ético-espiritual, que foi proclamada e incorporada na vida e missão de Jesus. O Reino de Deus é o bem supremo, o ideal ético. O centro ou coração da religião é a comunhão pessoal com Deus como Pai.

Esta interpretação teológica foi reforçada pela solução do problema sinóptico com a descoberta da prioridade de Marcos e do hipotético documento Q. Os eruditos deste "liberalismo antigo" acreditaram que, nesses mais primitivos documentos, a ciência histórica tinha por fim descoberto o verdadeiro Jesus, liberto de toda interpretação teológica. Os teólogos bíblicos desta escola principiam com esta descrição "histórica" da religião ética de Jesus, e então traçam os diversos sistemas de doutrina (Lehrbegriffe) que emergiram como resultado de reflexão e especulações posteriores. O grande clássico desta escola é a obra de H.J. Holtzmann, *Lehrbuch der NT Theologie* (1896-97, 1911-2). A obra de Paul Wernle, *The Beginnings of Our Religion* (1903-4) é outra ilustração. O livro de Adolf von Harnack, *What is Christianity?* (1901), é um exemplo clássico deste ponto de vista liberal.

Esta perspectiva "liberal antiga" chegou a influenciar até mesmo escritores conservadores. Tanto B. Weiss (*Theology of the NT*, 1868, Ingl. 1903) como W. Beyschlag (*NT Theology*, 1891, Ingl. 1895) interpretaram Jesus primeiramente em termos espirituais, dando grande ênfase à centralidade da Paternidade de Deus. Esses homens podem ser considerados conservadores pelo fato de reconhecerem a realidade da

1 Somente Stauffer foi traduzido para o inglês (1955)
2 R. Bultmann, *Theology of the NT* (1951), I, 245.

revelação e a validade do cânon; mas o quadro que apresentam de Jesus partilha e reflete elementos característicos do liberalismo. Eles também empregam o método dos "sistemas de doutrina", sendo que Weiss foi tão longe, ao ponto de descobrir quatro diferentes períodos de desenvolvimento teológico em Paulo, os quais tratou separadamente. Este método é encontrado em inglês nos escritos de Orello Cone, *The Gospel and Its Earliest Interpreters* (1893); G.B. Stevens, *The Theology of the NT* (1899); E.P. Gould, *The Biblical Theology of the NT* (1900); e A.C. Zenos, *The Plastic Age of the Gospel* (1927). O mesmo método é usado por autores até mais conservadores na Alemanha, como T. Zahn, *Grundriss der NT Theologie* (1932) e P. Feine, *Theologie des NT* (1910, 1950).

A *VITÓRIA DA RELIGIÃO SOBRE A TEOLOGIA*. Juntamente com o liberalismo desenvolveu-se a *religionsgeschichtliche Schule,* ou *escola do estudo do desenvolvimento da religião*. O liberalismo encontrou nos ensinos éticos simples de Jesus o elemento distintivo na teologia bíblica. Se bem que os seus representantes tenham dado alguma atenção à influência do ambiente religioso do cristianismo primitivo (a teologia de Holtzmann dedicou 120 páginas para delinear o contexto judaico e helenístico do cristianismo), ainda assim a essência do cristianismo foi tratada como algo único. Holtzmann reconhece influências helenísticas moldando a teologia do apóstolo Paulo.

Otto Pfleiderer pressagiou um novo método de estudo. A primeira edição de sua obra *Das Urchristentum* (1887) assumiu a mesma posição adotada por Harnack e Holtzmann; mas, na segunda edição (1902, Ingl. 1906, *Primitive Christianity*), ele interpretou muitos elementos na Teologia do Novo Testamento em termos de seu próprio ambiente religioso. Os princípios que constituíram-se no programa para essa nova perspectiva foram expostos por W. Wrede em um pequeno livro editado em 1897, cujo título foi "Concerning the Task and Method of the So-called NT Theology"[3]. Nesse livro, ele atacou o método prevalecente de interpretar a teologia do Novo Testamento como uma série de sistemas doutrinários, pois a fé cristã é religião, não teologia ou um sistema de idéias. A teologia do Novo Testamento tem como tarefa não a formulação de verdades imperecíveis, quer sejam estas recebidas através de uma revelação sobrenatural ou descobertas pelo exercício do pensamento racional, mas a formulação de expressões das experiências religiosas vivas do cristianismo primitivo compreendido à luz do seu ambiente religioso. A conseqüência natural foi o deslocamento da Teologia do Novo Testamento em favor da história da religião no cristianismo primitivo.

Este novo método de estudo teve centros de interesse distintos: a interpretação das idéias contidas em o Novo Testamento em termos de expressões de experiência religiosa e a explicação do surgimento dessas experiências e idéias religiosas em termos do ambiente religioso. Um dos primeiros representantes que procurou dar conseqüência à primeira área de interesse foi H. Weinel em sua obra *Biblische Theologie das NT* (1913, 1928[4]). Weinel não demonstrou interesse no valor ou verdade do cristianismo, mas somente em sua natureza estudada comparativamente com outras religiões. Ele estabeleceu tipos de religiões contra as quais o cristianismo deveria ser compreendido como uma religião ética de caráter redentor. As obras em inglês que refletem esta influência são as de S.J. Case, *The Evolution of Early Christianity* (1914), E.W. Parsons, *The Religion of the NT* (1939), e E.F. Scott, *The Varieties of NT Religion* (1943).

3 Traduzido por R. Morgan no livro *The Nature of NT Theology* (1973), p. 68-116.
4 Na edição inglesa *Jesus Proclamation of the Kingdom of God* (1971).

As pressuposições básicas deste método de estudo teve como conseqüência enfoques completamente diferentes no que se relaciona a Jesus e a Paulo. Em 1892, J. Weiss publicou um pequeno livro de sessenta e sete páginas com o título *The Preaching of Jesus About the Kingdom of God*, no qual ele interpretou a mensagem de Jesus sobre o Reino em termos do *milieu* do apocalipticismo judaico. Essa perspectiva tornou-se famosa pela obra de Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (1906, Ingl. 1910), que oferece um quadro minucioso das posições sobre a interpretação da pessoa de Jesus e, depois, numa centena de páginas, interpreta a Jesus em termos de uma "Escatologia Consistente", ou seja, como um apocalíptico judaico que pertence ao judaísmo do primeiro século e tendo pouca relevância para o homem moderno. Este proclamador de escatologia é diametralmente oposto ao mestre de ética que procurava ensinar a religião pura da Paternidade de Deus defendido por Harnack e Holtzmann e tornou-se claro que o Jesus segundo os padrões do "liberalismo antigo" era uma modernização distinta. A escatologia, em lugar de ser considerada como elemento de periferia — *husk* (Harnack) — foi considerada como sendo o próprio centro de referência da mensagem de Jesus.

Se Jesus foi interpretado em termos do *milieu* do apocalipticismo judaico, Paulo o foi em termos do judaísmo helenístico ou do culto e religiões de mistério característicos do helenismo. Alguns eruditos, como Bousset, ainda continuaram a interpretar a pessoa de Jesus segundo as linhas do liberalismo, mas aplicaram o método da escola do estudo do desenvolvimento da religião —*religionsgeschichtliche Methode* — a Paulo. Brückner argumentou que Paulo encontrou uma doutrina pré-fabricada de um homem celestial no judaísmo, a qual ele aplicou à pessoa de Jesus. Günkel afirmou que havia se desenvolvido uma religião sincretista no Oriente, de caráter gnóstico, cuja doutrina central era a fé na ressurreição. Este gnosticismo pré-cristão havia penetrado no judaísmo, e, através deste, influenciou o cristianismo, mesmo numa época anterior ao apóstolo Paulo. W. Bousset deu uma base mais sólida a este ponto de vista no argumento de que o gnosticismo não foi uma heresia nova, cuja formação se dera no cristianismo, como Harnack havia suposto, mas um fenômeno pagão pré-cristão, mais oriental que grego, e de caráter mais místico e religioso do que filosófico. Em sua obra *Kyrios Christos*[5], Bousset delineou a história da fé em Jesus na igreja primitiva, e fez uma forte e nítida diferenciação entre a consciência religiosa de Jesus, a fé professada pelo cristianismo primitivo, que afirmava ser Jesus o Filho do homem transcendental do apocalipticismo judaico, e a concepção da igreja helenística e de Paulo, que afirmavam a divindade de Jesus, tal como nas formas encontradas nos cultos da religião grega.

A teologia mais importante que incorporou esta perspectiva de estudo é a de Rudolf Bultmann (1951). Bultmann difere de Bousset pelo fato de interpretar a pessoa de Jesus em termos do ambiente apocalíptico judaico; mas ele adota posição semelhante em sua compreensão da igreja helenística e de Paulo. Entretanto, Bultmann acrescentou um novo elemento através de sua compreensão existencial desses chamados mitos do Novo Testamento. A perspectiva de Bultmann será discutida um pouco mais adiante.

O RETORNO CONTEMPORÂNEO À TEOLOGIA BÍBLICA. Durante a década de 1920 um novo ponto de vista começou a fazer-se sentir. O resultado foi um renascimento da teologia bíblica. Dentan sugere três fatores que contribuíram para que isso acontecesse: 1) perda de confiança no naturalismo evolucionista; 2) uma reação contra

5 1913, 1921[2]; Ingl. ed. 1970.

o método puramente histórico que reivindicara uma objetividade completa e acreditara que os simples fatos eram adequados para revelar a verdade contida na história; 3) a redescoberta da idéia da revelação.[6] Esta posição levou à convicção de que a Bíblia continha tanto a história quanto uma palavra a respeito do significado último da história. Esta nova maneira de entender-se a teologia mudou a complexidade dos estudos do Novo Testamento. A segurança histórica do liberalismo tinha sido questionada por Martin Kähler num livro profundo, que foi avançado para os seus dias, mas cuja importância para o debate moderno tem sido essencial. Kähler estruturou o problema em termos do assunto. "The So-called Historical (historische) Jesus and the Historic (geschichtliche) Biblical Christ."[7] O *historische* Jesus constituía-se na figura de Jesus reconstruída pelo método crítico do liberalismo. Kähler argumentou que este Jesus realmente nunca existiu na história, mas somente na reconstrução crítica da erudição bíblica. O único Jesus que possui realidade é o Cristo descrito na Bíblia, cujo caráter é tal que não pode ser reconstruído pelos métodos da historiografia científica. Os Evangelhos não são documentos históricos (*historische*) no sentido científico do termo, mas testemunhos com relação a Cristo. Eles compõem o Kerygma, não "história"; e é impossível ir além do Kerygma. De fato, o "Jesus histórico" serve apenas para obscurecer a nossa visão com relação ao Cristo vivo encontrado na Bíblia. O Cristo real da história — *geschichtliche* — é o Cristo que se encontra nos Evangelhos e é pregado pela Igreja.

Outro destacado sinal de alerta, apontando na mesma direção, foi o livro de W. Wrede, *The Messianic Secret in the Gospels* (1901).[8] Wrede abalou a figura liberal do Jesus histórico, mostrando que o Jesus descrito em Marcos não foi um profeta inspirado, mas um ser messiânico (divino). Wrede diferiu de Kähler pelo fato de não aceitar a interpretação de Jesus encontrada em Marcos como verdadeira. Ele procurou explicar historicamente de que modo o Jesus histórico não-messiânico veio a tornar-se o Cristo messiânico dos Evangelhos.

Nos anos que se seguiram, a crítica dos Evangelhos voltou-se para o estudo do estágio oral da tradição do evangelho (*Formgeschichte*) numa tentativa de descobrir as leis controladoras da tradição que poderiam explicar a transformação do Jesus "histórico" no Cristo Kerygmático (divino). Um resultado positivo, de acentuada importância, alcançado por tais estudos, foi o reconhecimento de que a crítica da forma não pôde encontrar, em qualquer registro da tradição do evangelho, um Jesus puramente histórico (i. e., humano). Este fato manifestou-se em dois resultados diferentes. Por um lado, encontra-se o agnosticismo dos críticos da forma, como Rudolf Bultmann, que sentem que o Jesus histórico está tão profundamente oculto além do Cristo da fé que não podemos conhecer quase nada do que diz respeito à vida e personalidade de Jesus. Bultmann somente pode enxergar uma descontinuidade entre o Jesus da História e o Cristo do Kerygma, razão pela qual ele excluiu Jesus do tema da teologia do Novo Testamento. Na Inglaterra, R.H. Lightfoot assumiu posição semelhante.

Por outro lado, E.H. Hoskyns e Noel Davey, na obra *The Riddle of the NT* (1931),[9] mostram que toda a evidência do Novo Testamento converge para um único ponto: que, na pessoa de Jesus, Deus revelou-se a si mesmo, objetivando a salvação do

6 R. C. Dentan, *Preface to OT Theology* (1963^2), p. 59.
7 1896, 1956, Ed. Inglesa de 1964.
8 Tradução inglesa de 1971.
9 Tradução castelhana de 1972 — Nota do tratudor.

homem. O método crítico tem revelado, de modo bem claro, a unidade viva dos documentos do Novo Testamento. O historiador é compelido a afirmar que tanto a unidade como o caráter único dessa reivindicação são fatos históricos. Esta reivindicação, se bem que ocorra na história, transcende a história, pois exige do historiador o que ele não pode fornecer como historiador: um juízo teológico de significado último.

Esta interpretação "Kerygmática" da teologia do Novo Testamento recebeu seu impulso maior através dos escritos de C.H. Dodd. Em sua aula inaugural, na Universidade de Cambridge, Dodd evocou uma nova ênfase sobre a unidade do pensamento neotestamentário, em lugar do método analítico de estudo que prevaleceu por todo o século dezenove. No mesmo ano ele implementou a sua própria sugestão através do livro *The Apostolic Preaching and Its Developments*. Dodd encontra a unidade da mensagem do Novo Testamento no Kerygma, cujo centro encontra-se na proclamação de que a Nova Era é chegada na pessoa de Jesus. Nessa obra, pela vez primeira, um conceito bíblico isolado foi utilizado para relacionar todos os materiais encontrados em o Novo Testamento em um desenvolvimento unificado. Dodd ampliou sua tese nos livros *The Parables of the Kingdom* (1935) e *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953, Tradução brasileira de 1980), interpretando tanto a mensagem de Jesus como a do Evangelho de João em termos da irrupção da Era Vindoura. Se bem que em princípio esta perspectiva de estudo fosse sadia, a obra de Dodd tem o defeito de entender a Era Vindoura em termos do pensamento platônico, e não tanto dentro da perspectiva da escatologia bíblica. A Era Vindoura é o completamente outro, o eterno irrompendo no temporal, em lugar de ser considerada como a era futura invadindo a era presente.

Esta perspectiva kerygmática tem ocasionado o surgimento de uma vasta quantidade de literatura. O expoente mais destacado no cenário americano tem sido F.V. Filson. Sua obra *One Lord, One Faith* (1943) defende a unidade da mensagem neo-testamentária, e, no livro *Jesus Christ the Risen Lord* (1956) argumenta que a teologia do Novo Testamento deve compreender a história do Novo Testamento sob um ponto de vista teológico, ou seja, do Deus vivo que age na história, cujo evento mais notável encontra-se na ressurreição de Cristo. Filson interpreta a teologia do Novo Testamento como um todo à luz do evento da ressurreição.

A.M. Hunter expõe *a unidade do Novo Testamento* em termos de Um Senhor, Uma Igreja, Uma Salvação (*The Unity of the NT*, 1944, publicado na América sob o título *The Message of the NT*). Mais recentemente, em um pequeno volume, intitulado *Introducing NT Theology* (1957), ele procurou interpretar o "Fato de Cristo", incluindo, no significado deste termo, "a totalidade daquilo que a vinda de Jesus Cristo envolveu, sua pessoa, obra e palavras certamente, mas também a Ressurreição, o advento do Espírito Santo e a criação do novo Israel..." (p.9).

Oscar Cullmann também segue a interpretação da *Heilsgeschichte* — história da salvação — e fornece um excelente corretivo para a perspectiva platônica de C.H. Dodd. Em seu livro *Christ and Time* (1946, Ing. 1950), ele argumentou que o Novo Testamento encontra a sua unidade em uma concepção comum do tempo e da história, e não tanto em idéias de essência, natureza, verdade eterna ou existencial. A teologia é o significado do elemento histórico no tempo. Na obra de Cullmann, a teologia da *Heilsgeschichte* emergiu de uma forma diferente e nova. Como conseqüência, o princípio da *Heilsgeschichte* como o centro unificador da teologia do Novo Testamento tem sido amplamente reconhecido. Podemos aceitar a validade básica da perspectiva

de Cullmann, mesmo sem concordar com ele na afirmação de que o Novo Testamento não demonstra interesse em questão de natureza e estado da cristologia, senão apenas na "cristologia funcional".[10] Cullmann publicou um segundo volume, *Salvation in History* (1967), no qual ele contrasta a *Heilsgeschichte* com a teologia existencial.

Alan Richardson, em seu livro *Introdução à Teologia do Novo Testamento* (ASTE 1967) assume a concepção kerygmática por aceitar a hipótese de que a "brilhante reinterpretação do esquema de salvação do Velho Testamento encontrada nas páginas do Novo Testamento" é derivada do próprio Jesus, e não foi o produto da comunidade da fé. Em um ensaio sobre o assunto "Historical Theology and Biblical Theology", Richardson argumenta que a teologia bíblica não pode usar uma metodologia puramente objetiva, científica e neutra, mas deve interpretar a história bíblica tomando como ponto de referência uma fé bíblica.[11]

A obra de W.G. Kümmel *The Theology of the New Testament According to Its Major Witnesses* (1969, trad. inglesa de 1973) bem pode ser caracterizada dentro da perspectiva da escola da *Heilsgeschichte*. Neste primeiro volume, ele trata apenas dos assuntos Jesus, A Igreja Primitiva, Paulo e João, e demonstra particular interesse em descobrir a mensagem central dos principais testemunhos. Esta mensagem central, para ele, encontra-se no ato salvífico de Deus na pessoa de Jesus Cristo. Em Cristo, Deus iniciou a sua salvação prometida para o fim dos tempos, e, nesse evento-Cristo, Deus nos encontra para resgatar-nos do aprisionamento deste mundo e libertar-nos para o amor. Esta atividade divina é expressa de modo diferente pelas várias testemunhas, mas todos os quatro, de modo diferente, atestam em favor do evento central e redentor na história de Jesus Cristo.

A ESCOLA BULTMANNIANA. Os expoentes da perspectiva "Kerygmática" assumem que o Cristo proclamado no *Kerygma* manifesta continuidade com o Jesus Histórico. O fator kerygmático é o elemento interpretativo que necessariamente acompanha o evento. Esta posição tem sido radicalmente rejeitada pelo mais destacado e erudito alemão na área do Novo Testamento — Rudolf Bultmann. Bultmann também pode ser classificado como um teólogo kerygmático, mas ele usa o conceito de *kerygma* e *Geschichte* de um modo bem diferente dos teólogos já mencionados. O Jesus histórico, para Bultmann, tem sido bem obscurecido pela influência formativa da tradição da fé, a qual reinterpretou o significado do Jesus histórico em termos de mitologia. Historicamente, Jesus foi considerado como sendo apenas um profeta judaico que proclamou o fim apocalíptico iminente do mundo e advertiu o povo a preparar-se para a catástrofe presente no dia do juízo. Ele não se imaginava nem como Messias nem como Filho do homem. Entretanto, ele possuía um surpreendente sentido acerca da realidade de Deus, e compreendeu que era o portador da Palavra de Deus para os últimos dias, cuja palavra confrontava os homens com a exigência da decisão. Sua morte foi uma tragédia incomparável, a qual, no entanto, foi salva da ameaça de perder o seu significado pela fé cristã em sua ressurreição. A igreja primitiva reinterpreta a pessoa de Jesus primeiro em termos da concepção apocalíptica judaica do Filho do homem, e posteriormente em termos de uma junção da concepção apocalíptica do Filho do homem e do ser celestial gnóstico. Todos estes elementos, entretanto, constituem-se no *Kerygma* mitológico, através do qual a igreja primitiva reinterpretou o significado de Cristo para os seus adeptos. O *Kerygma*, ou seja, a proclamação de Cristo feita pela igreja primitiva é um fato histórico na vida do

10 *Cristologia del Nuevo Testamento* (1968), p. 326-27. Ver a defesa de Cullmann no SJTh 15 (1962), 36-43.
11 Ver CJTh 1 (1955), 157-67.

cristianismo primitivo, e, conseqüentemente, verifica-se uma continuidade entre o Jesus histórico e o kerygma. Foi Jesus quem deu origem ao kerygma. Se Jesus não tivesse existido, não haveria o *Kerygma*. No entanto, o Cristo proclamado no kerygma é uma elaboração puramente mitológica, e não teve existência na história, pois a mitologia, por definição, não é histórica. Conseqüentemente, não pode haver continuidade entre o Jesus histórico e o Cristo do *Kerygma*. O *Kerygma* é a expressão do significado que Cristo teve para os cristãos primitivos, formulado em termos mitológicos.

A interpretação de Bultmann com relação à teologia do Novo Testamento é controlada por três fatos. Em primeiro lugar, a realidade histórica deve ser compreendida em termos de uma imutável casualidade histórica. Se Deus é compreendido como tendo a possibilidade de agir na história, a ação deve estar sempre oculta nos eventos históricos, sendo evidentes apenas aos olhos da fé.[12] Todas as interpretações de atos sobrenaturais — a encarnação real, o nascimento virginal, os milagres, a ressurreição corpórea, etc. — são, *ipso facto*, mitológicos, e não históricos. Em segundo lugar, os Evangelhos Sinópticos nos fornecem uma tal descrição teológica de Jesus que os eventos mencionados não podem ser históricos. O Jesus histórico — *historische* — é quase perdido de vista no Cristo apresentado na narrativa — *geschichtliche* — resultante da fé da igreja. Em terceiro lugar, o fato de não termos um quadro fiel do Jesus histórico não se constitui em perda para a teologia, pois a fé não pode fundamentar-se na segurança da pesquisa histórica, mas deve ser exercida somente com base no fato da presença da Palavra de Deus no *Kerygma*. Contudo, o próprio *Kerygma* foi expresso em termos mitológicos e precisa ser "demitizado" a fim de comunicar o seu significado existencial. O homem pode atingir uma "existência autêntica" — libertação do passado e acesso ao futuro — somente pela fé no *Kerygma* demitizado, não no Jesus da história. Bultmann não encontra continuidade entre o Jesus da história e o Cristo da fé — somente entre o Jesus da história e o kerygma.

Os seguidores de Bultmann têm estado perturbados pelo caráter extremado de sua posição, que divorciou o Jesus histórico da fé cristã e o removeu da teologia cristã. Em conseqüência deste fato, iniciaram uma nova busca do Jesus histórico, onde se nota uma preocupação em estabelecer-se a sua continuidade com o Cristo do *Kerygma*. Este fato tem sido levado a efeito postulando-se a mesma existência autêntica, quer o indivíduo atue em resposta ao Jesus histórico, quer em resposta ao kerygma. Os mais notáveis produtos desta escola "pós-Bultmanniana", até a data do surgimento deste livro, são apresentados pelas obras de James Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (1959), de G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (1960), e de Hans Conzelmann, *An Outline of the Theology of the NT* (1969).

Joachim Jeremias representa uma posição independente. Ele não se considera como um dos participantes do grupo da "nova busca", pois jamais abandonou a antiga busca. Ele está convicto de que, pelo uso da forma, possa escoimar os elementos de acréscimo na tradição dos Evangelhos e descobrir a *ipsissima vox* se não a *ipsissima verba* do Jesus histórico. A revelação somente poderia ser encontrada na mensagem de Jesus. As epístolas não constituem revelação, mas a resposta da comunidade de fé à revelação encontrada em Jesus. Jesus possuiu autoridade única, como o Filho de Deus, para revelar o Pai. No Jesus histórico vemo-nos confrontados pelo próprio Deus. Jesus proclamou o Reino de Deus iminente e antecipou sua própria exaltação como o Filho

12 Ver também J.D. Smart, *The Strange Silence of the Bible in the Church* (1970), para uma posição semelhante.

do homem celestial. Interpretou a sua pessoa como o Servo Sofredor, dando sua vida pelos pecados dos homens. Na ressurreição, seus discípulos experimentaram a sua *parousia*, a qual significa seu entronamento nos céus e a vinda do *eschaton*. Suas obras mais notáveis nesta conexão são *The Problems of the Historical Jesus* (1964) e *NT Theology* (1971), Vol. I.

O CENÁRIO AMERICANO. A erudição americana não tem se destacado por uma contribuição crítica ao campo da teologia do Novo Testamento. O último livro-texto em plena escala que abordou a disciplina de modo abrangente foi o de George Barker Stevens, *The Theology of the NT* (1906).

Os últimos vinte e cinco anos testemunharam um debate entre uma perspectiva teológica para com a interpretação do Novo Testamento e uma perspectiva estritamente "científica" que, somente no fato das considerações de fé, pertenceram à disciplina conhecida como Teologia Sistemática. A teologia do Novo Testamento deve interpretar as Escrituras através de uma aplicação completa do método "histórico-crítico". C.C. McCown argumentou que a história é o resultado da interação complexa de forças naturais e sociais e as ações e reações dos homens. Deus age somente através dos homens (JBL 75 (1956), 12-18; veja o seu livro, *The Search for the Real Jesus* (1940)). Cadbury intitulou a perspectiva da "Teologia da história" como arcaica e conseqüentemente não científica (*Int* 3 (1949), 331-37). Esta metodologia científica estava mais interessada em religião que em teologia.[13] Millar Burrows escreveu o livro *An Outline of Theology* (1946), no qual ele define a teologia como os elementos da religião bíblica, cujo valor independe do tempo, sendo de significado permanente. Como era de se esperar, esta escola, se é que ela pode ser chamada assim, tem demonstrado pouco interesse na tentativa de produzir obras no campo da teologia do Novo Testamento.

Outros eruditos tem adotado uma abordagem teológica para com a interpretação do Novo Testamento, insistindo no ponto de que a assim chamada objetividade científica não era nem desejável nem possível de ser alcançada, e mantendo que a revelação tinha verdadeiramente ocorrido na história, mas somente pode ser reconhecida pelos olhos da fé.[14] Este tem sido o movimento mais notável na teologia do Novo Testamento americano, o qual foi demonstrado no artigo de Connolly Gamble, Jr., 'The Literature of Biblical Theology", *Int* 7 (1953), 466-80, e no de G.E. Ladd, "The Search for Perspective", *Int* 25 (1971), 41-43. A.N. Wilder, fazendo uma análise retrospectiva do cenário na teologia do Novo Testamento, considerou a *Heilsgeschichte* ou *Geschichtstheologie* — teologia da *Geschichte* — ser a abordagem mais promissora para a tarefa contemporânea.[15] Embora esta abordagem possa ser encontrada em numerosos artigos de periódicos, produziu apenas alguns poucos livros. Entre esses, contam-se os de Otto Piper, *God in History* (1939), o qual defende, de modo bem explícito, a *Heilgeschichte*; o de Floyd V. Filson, *Jesus Christ, the Risen Lord* (1956), uma breve teologia do Novo Testamento vista através da perspectiva da ressurreição; e os de John Wick Bowman, *Religion* of *Maturity* (1948), e *Prophetic Realism and the Gospel* (1955). Bowman defende fortemente a posição de que a revelação ocorreu no plano da história, mas parece que ao mesmo tempo foi longe demais ao rejeitar a "religião do trono", a saber, o elemento apocalíptico.[16] Até mesmo F.C. Grant reconhece o conceito da *Heilsgeschichte*.[17]

13 Ver os comentários acima, nas páginas 17-18.
14 Ver o livro de P.S. Minear, *Eyes of Faith* (1946).
15 "NT Theology in Transition" in *The Study of the Bible Today and Tomorrow* ed. por H.R. Willoughby (1947), p.435.
16 Ver o artigo de G.E. Ladd, "Why Not Prophetic-Apocalyptic?" JBL 76 (1957), 192-200.
17 F.C. Grant, *An Introduction to NT Thought* (1958), p.41.

Uma das características da maior parte desses livros é que eles utilizam uma abordagem tópica ou sintética, em lugar da histórica ou analítica. W.D. Davies produziu uma excelente análise, que procura explorar interpretativamente os Evangelhos Sinópticos, Paulo e João,[18] mas seu nível é mais destinado aos leigos do que aos estudantes. Ralph Knudsen e Frank Stagg escreveram análises tópicas no campo da teologia do Novo Testamento,[19] mas são de escopo muito limitado para servir aos estudantes de teologia.

Muito embora este movimento de "teologia bíblica" recentemente tenha sido pronunciado como estando morto,[20] Brevard Childs o analisa no livro *Biblical Theology in Crisis* (1970). A crise, segundo Childs, é devido ao fato de que o movimento da teologia bíblica tentou combinar uma metodologia liberal crítica com uma teologia bíblica normativa e a exegese da teologia. Isto pode ser feito, de acordo com Childs, somente por considerar-se a Bíblia em seu próprio contexto, o da literatura canônica. A Bíblia deve ser reconhecida como o veículo normativo da revelação, e conseqüentemente como de inspiração divina.

Gerhard Hasel deu-nos uma excelente análise da teologia do Velho Testamento no livro *OT Theology: Basic Issues in the Current Debate* (1972), no qual faz uma abordagem dos mesmos problemas que nos confrontam na teologia do Novo Testamento. Ele insiste que há "uma dimensão transcendente ou divina na história bíblica que ultrapassa as possibilidades do método histórico-crítico de lidar com ela" (p.85). A teologia bíblica deve ser elaborada de um ponto de partida cuja orientação seja bíblico-histórica. Unicamente esta abordagem pode tratar adequadamente da realidade de Deus e sua irrupção na história. Esta é a metodologia utilizada pelo autor deste livro no estudo da teologia do Novo Testamento.

Com a exceção dos escritos dispensacionalistas,[21] os evangélicos americanos têm dado pouca contribuição à literatura teológica do Novo Testamento. A única obra abrangente é a de Geerhardus Vos, *Biblical Theology* (1948), mas ela inicia-se abruptamente no meio do ministério de Jesus, e é mais um longo ensaio sobre a revelação no Velho Testamento que uma teologia bíblica. Seu livro *Self-Disclosure of Jesus* (1926), esgotado há muito tempo, tem alguns capítulos que ainda são de grande valor para o problema cristológico do Novo Testamento. Um dos expoentes do ministério evangélico assim se expressou: "Se os evangélicos protestantes não sobrepujarem sua preocupação com a crítica negativa dos desvios teológicos contemporâneos às expensas de construir alternativas melhores, na próxima década eles já não se constituirão em uma força doutrinária."[22] É para confrontar este desafio que o presente livro foi escrito.

B. TEOLOGIA BÍBLICA, HISTÓRIA E REVELAÇÃO

A teologia bíblica é a disciplina que estrutura a mensagem do livros da Bíblia em seu ambiente formativo histórico. A teologia bíblica é primariamente uma disciplina

18 W.D. Davies, *Invitation to the NT* (1966).
19 R.E. Knudsen, *Theology in the NT* (1964); F. Stagg, *NT Theology* (1962).
20 Veja o editorial em *Interpretation*, 23 (1969), 78-80. R. Grant pronunciou a falta do movimento e advertiu "os eruditos do Novo Testamento a caírem em si, deixarem de se alimentar de bolotas, e voltarem à casa paterna". Cf. "American NT Study, 1926-1956", JBL 87 (1968), 43.
21 Ver J.F. Walvoord, *The Millenial Kingdom* (1959); J.D. Pentecost, *Things to Come* (1959); A.J. McClain, *The Greatnesse of the Kingdom* (1959); o dispensacionalismo é refutado no livro de G.E. Ladd, *Crucial Questions About the Kingdom of God* (1952).
22 C.F.H. Henry, em *Jesus of Nazareth: Saviour and Lord*, ed. por C.F.H. Henry (1966), p.9.

descritiva.[23] Ela não está inicialmente preocupada com o significado último dos ensinos da Bíblia ou com a sua relevância para os dias atuais. Esta é a tarefa da teologia sistemática.[24] A tarefa da teologia bíblica é de expor a teologia encontrada na Bíblia em seu próprio contexto histórico, com seus principais termos, categorias e formas de pensamentos. O *propósito* óbvio da Bíblia é contar uma estória sobre Deus e seus atos na história para a salvação do homem. Para Bultmann a idéia da revelação na *história* é mitológica. Ele argumenta que o propósito real do Novo Testamento é descrever a situação existencial do homem. Entretanto, isto é modernização. Quer seja a Bíblia considerada mitologia ou não, a sua intenção é contar a história daquilo que Deus tem feito, o que também afeta a existência humana. Contudo, a teologia bíblica não pode mostrar-se cega para com a segunda questão: a fidelidade da história bíblica.

O problema reside no fato de que as pressuposições sobre a natureza da história têm continuamente sido inseridas na reconstrução da mensagem bíblica. Por exemplo, os Evangelhos representam Jesus como um homem divino e ao mesmo tempo como estando cônscio de seu poder divino. Será que este fato pode ser considerado como história verdadeira? Os eruditos adeptos de um método histórico, cujas pressuposições são secularistas, não vêem lugar para homens divinos na história. Conseqüentemente, atrás do relato da pessoa de Jesus nos Evangelhos deve ocultar-se um Jesus histórico. O Novo Testamento descreve a igreja como sendo fundada pela ressurreição de Cristo. Jesus realmente ressuscitou dos mortos? Na experiência histórica ordinária, os mortos não ressuscitam. Tais pressuposições afetam a metodologia dos teólogos bíblicos.

Entretanto, uma vez que a teologia bíblica preocupa-se com a auto-revelação de Deus e com a redenção dos homens, a própria idéia da revelação e redenção envolve certas pressuposições que estão implícitas por toda parte e com freqüência explícitas na Bíblia. Essas pressuposições são: Deus, o homem e o pecado. A realidade de Deus é assumida em toda parte. A Bíblia não se preocupa em provar a existência de Deus ou discutir o teísmo de um modo filosófico. Ela assume um ser auto-existente, pessoal, poderoso, que é o criador do mundo e do homem, e que se preocupa com o homem. O interesse divino é motivado pelo pecado do homem, que o levou a um estado de separação de Deus, trazendo consigo o aguilhão da morte. A rebelião humana tem afetado não apenas a existência no campo individual, mas também o curso da história e o reino da natureza no qual o homem foi colocado. A redenção é a atividade divina cujo objetivo é a libertação dos homens, como indivíduos e como sociedade, de seu dilema pecaminoso e sua restauração a uma posição de comunhão e favor com Deus.

A teologia bíblica não é nem a estória da busca humana com relação a Deus, nem tampouco uma descrição de uma história da experiência religiosa. A teologia bíblica é teologia: é primariamente uma história sobre Deus e seu interesse e cuidado para com os homens. Ela existe unicamente em virtude da iniciativa divina realizada em uma série de atos divinos cujo objetivo é a redenção humana. A teologia bíblica, conseqüentemente, não é, de modo exclusivo ou mesmo primário, um sistema de verdades teológicas abstratas. Constitui-se basicamente na descrição e interpretação da atividade divina no contexto do cenário da história humana, procurando a redenção do homem.

TEOLOGIA BÍBLICA, REVELAÇÃO E HISTÓRIA. O elo de ligação entre o Velho e o Novo Testamentos é este sentido da atividade divina na história. A teologia

23 K. Stendahl, "Biblical Theology", IDB A-D, p.422 e ss.
24 O. Piper, "Biblical Theology and Systematic Theology", JBR (1957), p. 106-11.

ortodoxa tradicionalmente tem subestimado, ou pelo menos dado pouca ênfase ao papel dos atos redentores de Deus na revelação. O ensaio clássico de B.B. Warfield reconhece o fato da revelação através da instrumentalidade dos atos históricos, mas subordina a revelação em atos à revelação em palavras.[25]Um autor evangélico contemporâneo definiu a "revelação, no sentido bíblico do termo, (como) a comunicação de informação."[26] Tal ponto de vista não requer a história, mas somente a comunicação por via de pensamento ou por meio da fala. É mais acertado dizer que a "revelação se movimenta na dimensão do encontro pessoal... Este é de fato o fim de toda revelação, ver a face de Deus!"[27] O que Deus revela não é somente informação acerca de si mesmo e do destino humano; ele revela a sua *própria pessoa*, e esta revelação tem acontecido em uma série de eventos históricos.

É por este motivo que Henry escreveu: "A revelação não pode... ser igualada simplesmente com as Escrituras Hebraico-Cristãs; a Bíblia é um seguimento especial dentro de uma atividade divina maior de revelação... A revelação especial envolve eventos históricos únicos relacionados à libertação divina, que encontra o seu clímax na encarnação, expiação e ressurreição de Jesus Cristo."[28]

O maior ato revelatório de Deus no Velho Testamento foi o livramento do povo de Israel da escravidão do Egito. Este não foi um evento histórico ordinário como os eventos que sucederam a outras nações. Não foi uma realização devida aos esforços dos israelitas. Não foi atribuída ao gênio e habilidade de liderança de Moisés. Foi um ato de Deus. "Vós tendes visto o que fiz aos egípcios, e como vos levei com asas de águias" (Êxodo 19:4).

Este livramento não foi apenas um ato de Deus; foi um ato através do qual Deus tornou-se conhecido e através do qual Israel deveria conhecer e servir a Deus. "Eu sou Jeová; eu vos tirarei de debaixo das cargas dos egípcios, livrar-vos-ei da sua servidão — e vós sabereis que eu sou Jeová" (Êxodo 6:6,7).

Posteriormente, na história de Israel, o Êxodo é recitado repetidas vezes como o ato redentor pelo qual Deus tornou-se conhecido ao seu povo. Oséias apela para a redenção histórica de Israel e experiências subseqüentes como evidências do amor de Deus. "Quando Israel era menino, eu o amei, e do Egito chamei o meu filho... atraí-os com cordas humanas, com laços de amor" (Oséias 11:1,4).

A história também revela Deus em ira e julgamento. Oséias prossegue imediatamente em dizer que Israel deve voltar ao cativeiro por causa dos seus pecados. Amós interpreta a iminente destruição de Israel com as palavras: "Portanto, assim te farei, ó Israel, e porque isto te farei, prepara-te, ó Israel, para te encontrares com o teu Deus!" (Amós 4:12). A revelação de Deus como o juiz de seu povo nos eventos históricos é claramente definida na designação da derrota histórica de Israel pelos assírios como o Dia do Senhor (Amós 5:18).

A história de Israel é diferente de qualquer outro tipo de história. Se bem que Deus seja o Senhor de toda a história, em uma série especial de eventos, Deus fez uma revelação de si mesmo que jamais fez em outro lugar. Os teólogos alemães criaram o

25 Ver B.B. Warfield, "The Biblical Idea of Revelation", *The Inspiration and Authority of the Bible* (1948), p. 71-104.
26 E.J. Young, *Thy Word Is Truth* (1947), p.41.
27 P.K. Jewett, "Special Revelation as Historical and Personal", em *Revelation and the Bible*, ed. por C.F.H. Henry (1958), p. 52, 56.
28 C.F.H. Henry em *Inspiration and Interpretation*, ed., por J. Walvoord (1957), p. 254 e s.

útil termo *Heilsgeschichte* para designar este fluxo de história revelatória. En. Português falamos de "história da redenção" ou "história sagrada". Certamente Deus estava superintendendo o destino do Egito, Assíria, Babilônia e Pérsia. Há uma providência geral na história, mas somente na história de Israel é que Deus comunicou aos homens um conhecimento pessoal de sua própria pessoa.

O Novo Testamento está neste fluxo de "história sagrada". A recitação dos atos de Deus na história é a substância da proclamação cristã. O mais primitivo exemplo de uma confissão do credo é encontrado em I Coríntios 15:3 e ss., e é uma recitação de eventos: Cristo morreu, foi sepultado, ressuscitou e apareceu. A evidência neo-testamentária para o amor de Deus não se fundamenta na reflexão sobre a natureza de Deus, mas sobre a recitação. Deus tanto amou que deu (João 3:16). Deus mostra o seu amor para conosco em que Cristo morreu por nós (Romanos 5:8). A revelação de Deus na história redentora de Israel encontra sua palavra mais clara no evento histórico da vida, morte e ressurreição de Cristo (Hebreus 1:1,2).[29]

A teologia do Novo Testamento, conseqüentemente, não consiste meramente dos ensinos dos vários *strata* do Novo Testamento. Consiste primariamente da recitação do que Deus realizou em Jesus de Nazaré. Além do mais, o ato redentor da parte de Deus em Jesus não é senão o ponto final de uma longa série de atos redentores em Israel. A mensagem dos profetas dá grande ênfase à esperança — ou aquilo que Deus ainda fará no futuro. O Novo Testamento constantemente faz soar a nota de que aquilo que Deus havia prometido agora ele estava realizando. Marcos resume a mensagem de Jesus com as palavras, "O tempo está cumprido" (Marcos 1:15). Lucas introduz esta chave citando as palavras, "Hoje se cumpriu esta escritura aos vossos ouvidos" (Lucas 4:21). Mateus freqüentemente cita as profecias do Velho Testamento para mostrar que aquilo que Deus estava operando em Jesus é o que Deus havia prometido pelos profetas. Os Evangelhos registram as obras e palavras de Jesus; os Atos relatam o estabelecimento e extensão do movimento que se iniciou com o ministério de Jesus; as epístolas reforçam as explicações sobre o significado da missão redentora de Jesus; e o Apocalipse esboça a consumação da obra redentora de Cristo para o mundo e a história humana, a qual é possível graças ao que ele já fez na história (Apocalipse 5).

A TEOLOGIA BÍBLICA E A NATUREZA DA HISTÓRIA. A perspectiva bíblica da *Heilsgeschichte* suscita duas dificuldades para o pensador moderno. A primeira: É concebível que a história possa receber uma revelação de Deus? Platão considerava o reino do tempo e espaço como um fluxo de mudança. A história, por definição, envolve a relatividade, a particularidade, o capricho e a arbitrariedade, ao passo que a revelação deve comunicar o elemento universal, absoluto, último. A história tem sido chamada "um abismo no qual o cristianismo tem sido absorvido bem contra a sua vontade".

De que modo pode o **Infini**to ser conhecido no finito, o Eterno no temporal, o Absoluto nas relatividades da história? Sob uma perspectiva puramente humana, isto parece impossível; mas precisamente neste ponto talvez se encontre o maior de todos os milagres na fé bíblica. Deus é o Deus vivo, e ele, o Eterno, o Imutável, tem comunicado conhecimento a respeito de si mesmo através do fluxo e refluxo da experiência histórica. Este fator, como Cullmann tem assinalado, é o escândalo supremo da fé cristã.[30]

29 K. Stendahl reconhece que a *Heilsgeschichte* é mais acurada que a filosofia existencial em descrever a teologia da Bíblia. "Biblical Theology", IDB A-D, p.421.
30 Cullmann, *Christologia del NT*, p. 315-28.

É neste ponto que os eruditos como Rudolf Bultmann fazem carga. Para eles é incrível que Deus pudesse agir na história nos termos em que o Novo Testamento o representa. Para Bultmann, "mitologia" inclui não apenas algumas idéias sobre Deus e seus atos, mas também os atos de Deus dentro dos fenômenos da história humana. Bultmann pensa que "devemos falar de Deus como agindo somente no sentido que Ele age comigo aqui e agora."[31] Para Bultmann, por definição, não pode haver *Heilsgeschichte* no sentido em que o descrevemos, e ele procurou reinterpretar o significado da atividade redentora de Deus em termos da existência pessoal humana. Entretanto, ele o tem feito apenas com o sacrifício do próprio evangelho, que proclama uma história redentora da qual Cristo é o ponto final. O problema fundamental em consideração não é a natureza da história, mas a natureza de Deus.

Uma segunda dificuldade deve ser confrontada. A Bíblia não apenas está cônscia de que Deus tem estado ativo redentoramente em um fluxo da história de um modo particular em que não esteve na história geral; ela demonstra estar cônscia de que em certos pontos Deus atuou na história de modo que transcende a experiência histórica ordinária.

Este fato pode ser melhor apreciado através de uma breve consideração sobre a natureza da "história". O leigo considera a história como sendo a totalidade dos eventos do passado, mas uma ligeira reflexão mostrará que não temos acesso algum a verter áreas da experiência humana do passado. Não pode haver história, a menos que existam documentos — registros de eventos passados. No entanto, os registros antigos não constituem "história" em si mesmos. Os escritos de Heródoto são um tipo de história, mas estão repletos de fantasia, imaginação e erros. A "história", conseqüentemente, deve ser compreendida como a reconstrução moderna que o historiador faz dos eventos do passado pelo uso crítico dos documentos antigos. Em tal reconstrução, deve haver procedimentos críticos aceitáveis, "regras básicas". Quando alguém lê acerca das alegadas atividades dos deuses entre os homens na literatura grega, não considera tais narrativas como história, mas, sim, como mitologia.

Muitos historiadores sentem que esta mesma definição crítica da história deve ser aplicada ao estudo da história bíblica.[32] Isto, entretanto, leva diretamente a um problema difícil. Freqüentemente a Bíblia representa a Deus como agindo através dos eventos históricos "ordinários". O curso dos acontecimentos que levou Israel ao cativeiro na Babilônia e depois efetuou a sua restauração à Palestina foram eventos históricos "naturais". Deus usou os caldeus para trazer a derrota ao povo escolhido e bani-lo da terra; mas, mesmo assim, foi um juízo divino. Ele também usou Ciro, "seu ungido" (Isaías 45:1), como sendo um agente para dar cumprimento ao propósito divino de restaurar seu povo à terra. Em tais eventos, Deus estava ativo na história, levando avante seus propósitos redentores através da nação de Israel. Este fluxo particular da história tem consigo um significado que o põe à parte de todos os outros no rio da história. Dentro dos eventos históricos, o olho da fé pode observar a ação de Deus.

Com freqüência, entretanto, Deus é representado como agindo de modo inusitado. Algumas vezes, o evento revelatório assume um caráter que o historiador secular moderno chama de não histórico. O Deus que se revela a si mesmo na história redentora é o Senhor da criação e o Senhor da história, e, conseqüentemente, é capaz

31 Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (1958), p. 78. Ver também *Kerygma and Myth* (1961), p. 196.
32 Veja C.C. McCown, "In History or Beyond History?" HTR 38 (1945), 151-75.

não apenas de moldar o curso dos eventos históricos ordinários, mas de agir diretamente, por processos que transcendem a experiência histórica usual.

A mais vívida ilustração deste fato é a ressurreição de Cristo. Do ponto de vista da crítica histórica científica, a ressurreição não pode ser "histórica, pois trata-se de um evento que não foi causado por qualquer outro evento histórico, e, conseqüentemente, não tem analogia. Deus, e unicamente Deus, é a causa da ressurreição. Do ponto de vista causal, a ressurreição não tem relação com outros eventos históricos. Além do mais, a ressurreição de Cristo não é a restauração de um indivíduo morto à vida, mas o surgimento de um novo tipo de vida — a vida da ressurreição. Se o evento bíblico é correto, não pode haver nem explicação "histórica" nem analogia para a ressurreição de Cristo. Na realidade, a sua própria ofensa à crítica histórica científica é uma espécie de apoio negativo com relação ao seu caráter sobrenatural.

A questão subjacente é teológica. Será que o alegado evento sobrenatural é consistente com o caráter e objetivos do Deus que se revelou na história sagrada? É a história como tal a medida de todas as coisas, ou é o Deus vivo de fato o Senhor da história? A resposta bíblica para esta pergunta não admite dúvidas. O Senhor da história é transcendente com relação à história, ainda que não esteja ausente dela. Conseqüentemente, ele tem condições de trazer à dimensão do tempo e espaço eventos que podem ser chamados de eventos genuínos e que, ainda assim, são "supra-históricos" em seu caráter. Isto significa simplesmente que tais eventos revelatórios não são produzidos pela história, mas que o Senhor da história, que está acima da história, age dentro da história, para a redenção das criaturas históricas. A redenção da história deve vir de fora da história — do próprio Deus. Isto não significa que devemos abandonar o método histórico no estudo da Bíblia. Significa que em certos pontos o caráter dos atos de Deus é tal que transcende o método histórico, e que o historiador *qua* historiador não pode dizer nada sobre os mesmos.

HISTÓRIA E REVELAÇÃO. Embora a revelação tenha ocorrido na história, a história cujo conteúdo comunica revelação não pode ser considerada *mera* história. Deus não age na história de modo que os eventos históricos tenham a eloqüência suficiente *em* e *de* si mesmos. A ilustração mais vívida deste fato é a morte de Cristo. Cristo morreu. Tal afirmação proclama um fato simplesmente histórico, que pode ser verificado pela crítica histórica secular. Mas Cristo morreu por nossos pecados. Cristo morreu demonstrando o amor de Deus. Tais fatos não se constituem em "mais" fatos históricos. A cruz de si mesma não fala de amor e perdão. Uma prova desta conclusão pode ser encontrada através de uma análise da experiência daqueles que testemunharam a morte de Jesus. Foram as testemunhas impressionadas por uma extraordinária percepção do amor de Deus, cônscias de que estavam observando o impressionante espetáculo da expiação que estava sendo efetuada pelos pecados? Será que João, Maria, o centurião, ou até mesmo o Sumo Sacerdote, se lançaram por terra numa expressão de consternante alegria, diante da cruz, exclamando: "Jamais podia imaginar o quanto Deus me ama!"?

Os eventos históricos são revelatórios somente *quando são acompanhados pela palavra revelatória*. Contudo, isto não se constitui em uma formulação acurada, se é que ela sugere dois modos isolados de revelação. O fato puro e simples é que a Palavra de Deus é o seu ato, e o seu ato é a sua Palavra. Deveríamos, conseqüentemente, ser mais precisos ao falarmos da revelação que se faz por meio de atos e palavras.

O ato de Deus é, também, a sua palavra. Ezequiel descreve o cativeiro de Judá com as palavras "as suas tropas cairão a espada, e os que restarem serão espalhados a todos

os ventos; e sabereis que eu, o Senhor, o disse" (Ezequiel 17:21). O cativeiro era em si mesmo a palavra de julgamento de Deus a Israel. O evento é a palavra de Deus.

Mesmo assim o evento é sempre acompanhado por palavras, neste caso, as palavras proferidas pelo profeta Ezequiel. Nunca o evento é deixado numa circunstância de fala por si mesmo, nem aos homens é dado o direito de inferir quaisquer conclusões que possam ser tiradas do evento. A palavra falada sempre acompanha e explica o caráter revelatório do evento. Portanto, não o ato em si mesmo, mas o ato-palavra constitui-se em revelação.

Este fato é igualmente verdadeiro nas páginas do Novo Testamento. *Cristo morreu* é o ato: Cristo morreu *por nossos pecados* é a palavra de interpretação que torna o ato revelatório. Foi somente após terem recebido a palavra interpretativa que os discípulos vieram a compreender que a morte de Cristo foi um evento revelador do amor de Deus.

Contudo, devemos avançar mais um degrau em nossa argumentação. A palavra de Deus não somente segue o ato histórico para então dar-lhe uma interpretação normativa; com freqüência pode-se testemunhar que ela precede e cria o ato histórico. O teste utilizado para saber se um profeta fala a palavra do Senhor é o da realização correta de sua palavra (Deuteronômio 18:22). Isto porque, quando Deus fala, alguma coisa acontece. Os eventos ocorrem. "Eu, o Senhor, tenho falado; certamente assim o farei a toda esta má congregação... e aqui morrerão" (Números 14:35). "Eu, o Senhor, o disse: será assim, e o farei (Ezequiel 24:14). "...em paz morrerás... Pois eu disse a palavra, diz o Senhor" (Jeremias 34:5).

A palavra revelatória pode ser tanto falada quanto escrita. Jeremias falou e escreveu a palavra do Senhor. As suas declarações faladas e escritas foram "as palavras do Senhor" (Jeremias 36:4,6). É contra este fundo histórico que o Novo Testamento faz referência às Escrituras do Velho Testamento como "a palavra do Senhor" (João 10:35). É por esta razão que o teólogo é justificado, de fato, se lhe é exigido reconhecer a Bíblia como a palavra de Deus.

A revelação ocorreu nos eventos únicos da história redentora. Esses eventos foram acompanhados pela palavra de interpretação dada por Deus. A palavra, tanto falada quanto escrita, é em si mesma uma parte do evento total. A Bíblia é ao mesmo tempo o registro. Ela se constitui na explanação necessária e normativa do caráter revelatório dos atos reveladores de Deus, pois ela própria encontra-se incluída na revelação de Deus através do complexo ato-palavra que constitui a revelação.

A TEOLOGIA BÍBLICA E O CÂNON. A questão de por que o estudo da teologia bíblica limita-se aos sessenta e seis livros canônicos da Bíblia é sempre suscitada. Não deveríamos incluir a literatura judaica do período inter-testamentário? O Livro de Enoque não pode ser considerado como possuindo a mesma importância que o de Daniel? O Livro IV Esdras não poderia ser colocado ao lado do Apocalipse? O Livro de Judite com o de Ester? De fato, Stauffer insiste em que "a antiga tradição bíblica", sobre a qual a teologia bíblica elabora o seu trabalho, deveria incluir esta literatura judaica não-canônica.[33] Entretanto, Stauffer nega um fato bem importante. Os escritos canônicos demonstram consciência de que participam da história redentora, ao passo que aos escritos não-canônicos falta este sentido de história redentora.

A antiguidade está repleta de registros literários que preservam as experiências históricas, as aspirações religiosas e os produtos literários dos tempos. Em certo

33 E. Stauffer, *NT Theology* (1955), cap.1.

sentido da palavra, os escritos canônicos são semelhantes a outros documentos antigos pelo fato de preservarem os produtos históricos e literários dos homens que viveram em um ambiente histórico distante do nosso, visando atender a objetivos específicos imediatos. Contudo, permanece uma diferença: os escritos das Escrituras canônicas participam do caráter da história sagrada. Eles constituem-se naqueles registros que incorporam a estória das atividades de Deus na história. Há muitos elementos que os livros canônicos e não-canônicos partilham em comum. O Livro dos Jubileus e o Gênesis cobrem o mesmo assunto; Enoque e Daniel partilham mutuamente de vários traços marcantes da literatura apocalíptica. Acontece, porém, que aos livros não-canônicos falta aquele sentido de história sagrada encontrado nos livros canônicos. O Apocalipse de Baruque e o Apocalipse de João foram escritos quase na mesma época e ambos tratam do assunto da escatologia apocalíptica; mas um reflete a esperança judaica por um futuro melhor, e o outro forma uma conclusão à narrativa bíblica como um todo, no qual o propósito de Deus, expressado pelos profetas, manifestado na encarnação de Cristo e explicado nas epístolas, é visto em termos de sua consumação final. Os propósitos divinos, que estiveram sempre operantes dentro do contexto da história sagrada, finalmente são perfeitamente realizados em uma consumação que conduz a história em sua totalidade para o seu fim divinamente determinado. Os livros canônicos, deste modo, partilham da unidade da história redentora, unidade esta que é intrínseca dentro deles, e não sobreposta a partir do nada.[34] Nenhuma coleção de sessenta-e-seis livros extraídos dos escritos apócrifos judaicos e da literatura apócrifa cristã pode ser reunida de modo a demonstrar qualquer espécie de unidade interior como a que encontramos nos livros da Escritura.

UNIDADE E DIVERSIDADE. Uma vez que a teologia bíblica descreve os atos divinos na história redentora, devemos esperar uma progressão na revelação. Os vários estágios da interpretação profética da história da redenção são igualmente inspirados e fontes de autoridade, mas eles incorporam graus diferentes na apreensão dos significados que estavam envolvidos. A interpretação que o Velho Testamento apresenta da redenção divina fornece os esboços e traços mais amplos da consumação do propósito último de Deus. Alguns estudantes dão muita ênfase ao fato de que os profetas tiveram pouca ou nenhuma coisa explícita a dizer sobre a era da Igreja. No entanto, a perspectiva, a partir da qual Deus garantiu aos profetas verem os grandes eventos redentores, foi a do seu próprio ambiente — a história da nação de Israel. É bom que se mencione também que alguns estudantes fazem uma nítida distinção entre o "evangelho do Reino" proclamado por Jesus e o "evangelho da graça" pregado por Paulo, como se fossem dois diferentes tipos de evangelho. Entretanto, o evangelho do Reino é essencialmente o mesmo que o evangelho da graça; as aparentes diferenças são devidas a dois diferentes pontos de perspectiva ao longo da linha da história redentora. Deveria ser óbvio que, se o nosso Senhor experimentara grande dificuldade em convencer os seus discípulos que a morte messiânica era um *fato* dentro do escopo do propósito divino (Mateus 16:21-23), dificilmente ele poderia instruí-los a respeito do *significado* gracioso e redentor dessa morte. Era inaceitável que o evangelho, as boas-novas de redenção antes do evento, deveria estar descrito em termos diferentes daqueles usados pelos apóstolos depois que o evento da morte e ressurreição messiânica já havia se tornado uma parte da história da redenção.

Pela mesma razão, seria de supor-se como natural que alguém encontrasse a diversidade dentro de uma unidade básica, e, de fato, é isto o que encontramos. Uma

34 Ver B.S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (1970), p.70 ss.

geração atrás, era costumeiro alguns eruditos verificarem uma diversidade tão radical na teologia bíblica ao ponto de destruir qualquer unidade real que porventura existisse. Contudo, a crítica mais recente dá maior reconhecimento à unidade fundamental.[35] De fato, A.M. Hunter exagera bastante ao expressar o desejo de que todos os futuros livros-textos no campo da teologia do Novo Testamento sejam escritos do ponto de vista sintético, e não tanto analítico.[36] Sentimos, entretanto, que a abordagem sintética, que é adotada por Richardson, Filson, Stauffer e até mesmo por F.C. Grant, ignora o importante fato do desenvolvimento histórico dentro do Novo Testamento. Há grande riqueza na variedade encontradiça na teologia do Novo Testamento, que não deve ser sacrificada. Os ensinos do Reino de Deus nos Evangelhos Sinópticos, a vida eterna em João, a justificação e a vida em Cristo nos ensinos de Paulo, o Sumo Sacerdote celestial em Hebreus, e o Cordeiro que é um Leão e Filho do Homem conquistador no Apocalipse são modos diferentes de descrever vários aspectos e profundidades de significado incorporados no único e grande evento redentor — a pessoa e obra de Jesus Cristo. Incorre-se em grande perda quando esta variedade não é reconhecida. O nosso procedimento conseqüentemente não será o de um tratamento monocromático dos vários termos redentores, mas procurará demonstrar o desenvolvimento, progresso e diversidade de significados que estão incorporados nos eventos redentores da teologia do Novo Testamento.

35 Cf. F.V. Filson, *One Lord, One Faith* (1943); E. Stauffer, *NT Theology;* C.H. Dodd, *The Apostolic Preaching* (1936); H.H. Rowley, *The Unity of the Bible* (1955).
36 A.M. Hunter, *The Message of the NT* (1944), p. 121.

2

JOÃO, O BATISTA

Bibliografia:

H.H. Rowley, "Jewish Proselyte Baptism", HUCA 15 (1940), 313-34; C. H. Kraeling, *John the Baptist* (1951); T.W. Manson, *The Servant Messiah* (1953), p.36-58; T.W. Manson, "John the Baptist" BJRL 36 (1953-54), 395-412; W.F. Flemington, The NT Doctrine of Baptism (1953), p.13-24; H.H. Rowley, "The Baptism of John and the Qumran Sect" em *NT Essays*, ed. por A.J.B. Higgins (1959), p.218-29; E. Best, "Spirit-Baptism" *NT* 4 (1960), 236-44; G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT* (1962), p.31-44; J.A.T. Robinson, "The Baptism of John and the Qumran Community", *Twelve NT Studies* (1962), p.11-27; J.A.T. Robinson, "John the Baptist", IDB E-J (1962), p.955-62; C. Scobie, John the Baptist (1964); W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (1968); J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (1970), p.8-22; J. Steinmann, *Saint John the Baptist and the Desert Tradition* (n.d.); J. Jeremias, *NT Theology*, I (1971), 43-49.

UM NOVO PROFETA. O significado do ministério de João Batista somente pode ser apreciado a partir de uma análise do panorama histórico dos tempos. Durante séculos a voz viva da profecia mantivera-se silenciosa. Deus não mais falara diretamente por meio de uma voz humana a fim de declarar a sua vontade ao seu povo, de interpretar a razão de ser da opressão dos gentios sobre Israel, de condenar seus pecados, de clamar por um arrependimento nacional, de assegurar o julgamento e libertação quando o povo atendia à voz de Deus.

Em lugar da voz viva da profecia, houve duas correntes de vida religiosa, ambas derivadas de uma mesma fonte comum: a religião dos escribas, os quais interpretavam a vontade de Deus estritamente em termos de obediência à Lei escrita interpretada pelos escribas, e os apocalípticos, os quais, em acréscimo à Lei, incorporaram suas esperanças de uma salvação futura nos escritos apocalípticos usualmente colocados em um modelo pseudepigráfico.[1] Não possuímos nenhuma evidência de que quaisquer dos apocalípticos, que produziram tão extenso e amplo conjunto literário, jamais tenham sido aceitos entre o povo como os pregoeiros do livramento escatológico, como proclamadores da salvação, isto é, como vozes proféticas anunciando ao povo: "Assim diz o Senhor." Também não há evidência de que os seus escritos tenham criado movimentos escatológicos populares entre o povo, estimulando-o a aguardar a intervenção iminente de Deus para instaurar o Seu Reino. Este seria o resultado inutável se os autores apocalípticos tivessem incorporado o verdadeiro espírito

1 Cf. IV Esdras 14:37-48, onde é feita referência a setenta livros como esses, que desfrutam da mesma inspiração que as Escrituras canônicas.

profético. Os membros da comunidade de Qunram aguardavam uma consumação apocalíptica, mas eles se retiraram para o deserto e não procuraram preparar o povo para o fim dos tempos.

Os movimentos dos quais temos informações foram mais rebeliões políticas e militares contra Roma, e não foram poucas essas rebeliões. Suscitar um levante contra Roma significava tomar uma posição em favor do Reino de Deus. Repetidas vezes, grandes grupos de pessoas tomaram mão das armas, não meramente para defender os interesses da independência nacional, mas para alcançar o Reino de Deus, a fim de que apenas Deus, e não Roma, viesse a reinar sobre o seu povo.[2]

Alguns eruditos têm interpretado a comunidade de Qumran como um movimento escatológico profético. Aqueles sectários de fato creram que foram inspirados pelo Espírito Santo; mas esta inspiração os levou a encontrar novos significados nas Escrituras do Velho Testamento, e não a falar uma nova palavra profética, "Assim diz o Senhor". No sentido real da palavra, a comunidade de Qumran foi um movimento legalista. Além do mais, acresce o fato de que não tinham mensagem para Israel, mas retiraram-se por decisão espontânea para o deserto, a fim de obedecer à Lei de Deus e aguardar a vinda do Reino.

O significado histórico do inesperado aparecimento de João será apreciado levando-se em conta este fundo histórico. Repentinamente, a um povo, que estava gemendo sob o domínio de uma nação pagã, a qual havia usurpado a prerrogativa que pertencia apenas a Deus, que estava aguardando ansiosamente pela vinda do Reino de Deus e que sentia que Deus havia ficado silencioso, apareceu um novo profeta com a proclamação: "O Reino de Deus está próximo".

À medida que atingia a maturidade, João sentiu uma compulsão interior para sair dos grandes centros de populações para o deserto (Lucas 1:80).[3] Depois de certo número de anos, aparentemente de meditação e espera por uma manifestação de Deus, "Veio a palavra de Deus a João" (Lucas 3:2), em resposta à qual João apareceu no vale do Jordão, anunciando, de modo profético, que o Reino de Deus estava próximo.

A indumentária de João — o manto de pelos e o cinto de couro — parece ser uma imitação deliberada dos sinais externos característicos de um profeta (cf. Zacarias 13:4; II Reis 1:8, LXX). Alguns eruditos pensam que por estes processos João deu indicação de que imaginava ser Elias,[4] mas, de acordo com João 1:21, vemos que o próprio João Batista negava tal pretensão.

A atuação de João, vista no seu conjunto, foi realizada segundo os moldes da tradição profética. Ele anunciou que Deus iria agir decisivamente na história para manifestar seu poder real, que em antecipação a este grande evento os homens deveriam se arrepender, e como evidência de arrependimento submeter-se ao batismo. Isto ele proclamou e executou pela sua própria autoridade profética, em virtude da

2 Ver T.W. Manson, *The Servant-Messiah* (1953), e W.R. Farmer, *Maccabees, Zealots, and Josephus* (1956), para um tratamento do assunto sobre nacionalismo religioso judaico.

3 A teoria de C.H. Kraeling de que a retirada de João para o deserto requer como explicação uma experiência catastrófica (*John the Baptist*, p.27), com a ordem sacerdotal, a qual provocou em João uma repulsa violenta para com a ordem eclesiástica intelectual, não passa de conjectura. Far explica melhor o fato nas próprias palavras de Kraeling como sendo "o mistério essencial do discernimento profético e inspiração divina" (p. 50). Outros eruditos mais recentes (Brownlee, J.A.T. Robinson, Scobie) estão certos de que João era um membro da Seita de Qumran "no deserto". Esta é uma possibilidade óbvia, mas deve permanecer no reino da especulação.

4 Cf. J. Klausner, *Jesus of Nazareth* (1957), p. 243.

palavra de Deus que lhe viera e o comissionara. Não é difícil imaginar a excitação que o surgimento de um novo profeta com uma proclamação tão vívida e alarmante como a de João poderia criar. Deus, que por séculos, segundo o pensamento judaico corrente na época, estivera inativo, finalmente, nos dias de João estava tomando a iniciativa de cumprir as promessas dos profetas, a fim de implantar a plenitude do Reino. Aparentemente, as notícias do surgimento de um novo profeta espalharam-se como fogo na floresta seca por toda a Judéia, incitando multidões de pessoas a correrem para o rio Jordão, onde ele estava pregando (Marcos 1:5), a fim de ouvir a sua mensagem e submeter-se às suas exigências. Depois de muito tempo, Deus havia suscitado um profeta para declarar a vontade divina ao povo (Marcos 11:32; Mateus 14:5).

A CRISE IMINENTE. A proclamação que João fez da iminente atividade divina no Reino envolveu dois aspectos. Um duplo batismo deveria acontecer: com o Espírito e com fogo (Mateus 3:11 = Lucas 3:16). Marcos, em sua narrativa grandemente condensada do ministério de João, menciona apenas o batismo com o Espírito (Marcos 1:8).

Esta proclamação de João tem sido sujeita a diversas interpretações. O ponto de vista da maioria é de que João anunciou somente um batismo de fogo. Ele proclamou um juízo iminente de fogo purificador. A idéia do batismo com o Espírito é vista como um acréscimo cristão à luz da experiência do Pentecostes.[5] Um ponto de vista alternativo é que, quanto ao batismo do *pneuma*, não se trata do Espírito Santo, mas, sim, do sopro flamejante do Messias, que destruirá seus inimigos[6] (Isaías 11:4; IV Esdras 13), ou do vento do juízo divino, que varrerá por todo o assoalho da casa para queimar a palha.[7]

Um terceiro ponto de vista é o de que João anunciou um único batismo que inclui dois elementos: a punição dos ímpios e a purificação dos justos.[8]

Um outro ponto de vista é sugerido pelo contexto. Aquele que estava por vir batizaria os justos com o Espírito Santo e os ímpios com o fogo. João proclamava, como Dunn defende e insiste, um único batismo, mas é um batismo que envolve dois elementos. A palavra "batismo", sem dúvida, é usada metaforicamente e não tem nada a ver com o batismo em água. É verdade que o Velho Testamento e o judaísmo não manifestam evidências de que o Messias iria conferir o Espírito,[9] mas não há razão para que se negue a João um elemento novo na questão.[10]

A expectativa de um derramamento escatológico do Espírito encontra uma base ampla no Velho Testamento. Em uma das profecias do "servo" encontrada em Isaías, Deus promete derramar o seu Espírito sobre os descendentes de Jacó através de um poder capaz de suscitar e conceder vida (Isaías 44:3-5). Tal derramamento do Espírito de Deus será um elemento básico em efetivar a transformação da era messiânica, quando o Rei messiânico reinará em justiça e prosperidade, e a justiça e a paz irão

5 Ver V. Taylor, *Mark* (1952), p. 157; W.F. Flemingtom, *Baptism*, p. 19; T.W. Manson, *The Servant-Messiah*, p.42. Para outras referências, ver G.R. Beasley-Murray, *Baptism*, p.36; J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, p.8.
6 Ver. C.H. Kraeling, *John the Baptist*, p.61-63.
7 C.K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (1947), p.126. Para mais literatura, ver J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, p.8-9.
8 J.D. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, p.12-13.
9 V. Taylor, *Mark*, p.157.
10 A possibilidade de um duplo batismo é sugerida por G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (1960), p. 46; J.A.T. Robinson, no livro *Twelve NT Studies*, p. 19; C. Scobie, *John the Baptist* (1964), p.70-71. Robinson fundamenta seu ponto de vista em idéias semelhantes na literatura de Qumran, que são muito impressionantes.

prevalecer (Isaías 32:15). Ezequiel promete a ressurreição da nação quando Deus colocar seu espírito dentro de cada israelita a fim de conceder-lhes vida (Ezequiel 37:14). Então Deus dará ao seu povo um coração novo e um espírito novo por colocar neles o Seu Espírito, capacitando-os a andar em obediência à vontade de Deus (Ezequiel 36:27). Uma promessa semelhante é reiterada em Joel (2:28-32). O grande e terrível Dia do Senhor será identificado através de um grande derramamento do Espírito e por sinais apocalípticos nos céus e na terra. João anuncia que essas promessas estão na iminência de seu cumprimento, não através de sua pessoa, mas através daquele que viria depois dele. O que há de vir batizará com o Espírito Santo. O grande derramamento messiânico do Espírito está para acontecer. Contra este fundo histórico de expectação profética não há razão válida para insistir-se em que João tenha anunciado somente um batismo de juízo.

João também anuncia um batismo de fogo. O contexto da expressão permite afirmar-se que ela se refere ao julgamento de Deus. O significado do duplo batismo com o Espírito e com fogo é descrito com mais precisão através da seleção e moagem do grão de trigo: o trigo será ajuntado em lugar próprio, mas a palha será queimada com fogo (Mat. 3:12; Luc. 3:17).[11] A descrição do fogo como "inextinguível" aponta para um julgamento escatológico, pois ele ultrapassa os limites dos meios ordinários de consumir a palha (cf. Isaías 1:31; 66:24; Jeremias 7:20). A vinda do Reino, a visitação divina iminente, afetará a todos os homens. Uma separação vai acontecer: alguns serão ajuntados no celeiro divino — o batismo deles será um batismo do Espírito; outros serão mandados embora em juízo — esses receberão o batismo de fogo. Este prospecto do juízo que estava para acontecer é ainda mais enfatizado na advertência de João: "Quem vos ensinou a fugir da ira vindoura?" O julgamento é iminente e as árvores infrutíferas serão cortadas e lançadas no fogo (Mateus 3:7-10; Lucas 3:7-9). O caráter drástico desta proclamação pode ser compreendido a partir do fato de que em um país pobre como a Palestina as árvores infrutíferas normalmente não seriam destruídas pelo fogo, mas seriam preservadas de modo tal que a madeira pudesse ser utilizada para fins domésticos ou para alguma manufatura.[12] No anúncio de João, tais árvores infrutíferas serão consumidas em um holocausto de julgamento flamejante.

A pregação de João a respeito do Reino antecipou o cumprimento da expectativa encontrada no Velho Testamento em uma dupla direção. Deus vai agir em seu poder real para a salvação dos justos e o julgamento dos ímpios — os dois temas centrais que perpassam as páginas do Velho Testamento. O caráter do julgamento enquadra-se na categoria "apocalíptica". O julgamento de fogo não contempla uma visitação histórica, quando Deus agiria através de uma nação histórica, um agente "ungido" (Isaías 45:1), para visitar Israel como nação com um julgamento histórico que pudesse ser identificado com uma guerra. Trata-se de um julgamento de indivíduos levado a efeito com fogo apocalíptico por um personagem messiânico. Tal julgamento foi previsto no Velho Testamento (Malaquias 4:1; Naum 1:6; Isaías 30:33)[13] e a idéia é desenvolvida, com grande extensão, na literatura do período intertestamentário.

É claro que João, da mesma forma que os profetas do Velho Testamento, considera esses dois atos messiânicos como dois aspectos de uma única visitação, muito embora não haja afirmação explícita deste fato. Indubitavelmente João os considerou como ocorrendo simultaneamente.[14] Tais atos deveriam ser desempenhados por um perso-

11 Cf. Isaías 17:13; Jeremias 23:28 e s.
12 Cf. C.H. Kraeling, *John the Baptist*, p.44.
13 Cf. especialmente Sofonias 1:2-6; 14-15, 18.
14 Cf. G. Vos, *Biblical Theology* (1948), p.339.

nagem messiânico a quem João descreve simplesmente com a despretensiosa frase, "O que há de vir" (Mateus 3:11), frase essa que não se constituía em um título messiânico contemporâneo aos seus dias. O caráter deste juiz e libertador messiânico, no pensamento de João, não está muito claro. João não usa as fórmulas convencionais de "Messias", "Filho do Homem" ou "Servo" para descrevê-lo. O fato de que ele seria o *agente* do juízo apocalíptico sugere que ele será uma pessoa sobre-humana, muito mais que um rei da linhagem de Davi. Os Salmos de Salomão, escritos pouco menos que cem anos antes, antecipam a vinda de um rei Davídico, o Ungido do Senhor, que estabelecerá o Reino pela destruição dos ímpios "com a palavra de sua boca" (Salmos de Salomão 17:27), ou seja, por um poder sobrenatural. A expectação de João envolve alguma coisa além deste fato. O julgamento flamejante, em sua proclamação, sugere um evento que termina a era presente e inaugura a Era Vindoura. É notável que a pregação de João transcenda a expectação usual do Velho Testamento no fato de o personagem messiânico ser tanto Salvador como Juiz, ao passo que, no Velho Testamento, ele é identificado com um rei davídico que não é o mesmo agente para o estabelecimento do Reino.

O BATISMO DE JOÃO. A fim de preparar o povo para o Reino vindouro, João os conclamava ao arrependimento e a que se submetessem ao batismo nas águas. O arrependimento (*metanoia*) é um conceito vétero-testamentário e significa simplesmente voltar-se (*shub*) do pecado para Deus. Deus conclamou o povo apóstata de Israel: "Arrependei-vos e voltai dos vossos ídolos; voltai-vos de todas as vossas abominações" (Ezequiel 14:6; ver 18:30; Isaías 55:6-7). A idéia da conversão é expressa pela frase de voltar ou retornar ao Senhor (Isaías 19:22; 55:7; Ezequiel 33:11; Oséias 14:1; Joel 2:13). A palavra "conversão" expressa melhor a idéia do que arrependimento. A palavra "arrependimento" sugere primariamente tristeza pelo pecado; *metanoia* sugere uma mudança de mentalidade; a concepção hebraica implica na volta completa do homem completo para Deus.

A literatura apocalíptica deu pouca ênfase à conversão. Israel foi considerado o povo de Deus porque, entre todas as nações, foi o único a receber a Lei (IV Esdras 7:20,23). Deus fez o mundo por causa de Israel (IV Esdras 6:55; 7:11) e deu-lhe a Lei de modo a permitir que fosse salvo (Apocalipse de Baruque 48:21-24). Quando Deus implantar o seu Reino, o povo de Israel será congregado para desfrutar a salvação messiânica (Salmos de Salomão 17:50), e para testemunhar o castigo dos gentios (Assunção de Moisés 10:7-10). O problema enfocado pelos escritores apocalípticos era resultante do fato de que o povo de Deus fora obediente à Lei, mais ainda assim sofrera males perversos.

Nos escritos rabínicos, há uma contradição aparente no que tange ao arrependimento. Por um lado, os filhos de Abraão criam que a fidelidade de Abraão proveu um tesouro meritório que estava disponível a todos os judeus.[15] Por outro lado, os rabinos atribuíram grande valor ao arrependimento — tanto que o arrependimento tem sido chamado de a doutrina judaica da salvação.[16] A razão desta ênfase é que o arrependimento é compreendido à luz dos preceitos da Lei. O ponto de vista prevalecente da *teshuba* é legal.[17] A conversão significa uma volta para a Lei, em obediência à vontade expressa de Deus. Significa, conseqüentemente, a realização de boas obras.

15 A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* (1896), I, 271; S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology* (1909), Cap. 12; Strack e Billerbeck, *Kommentar zum NT*, I, 117-19.
16 G.F. Moore, *Judaism* (1927), I, 500.
17 J. Behm, *TDNT* IV, 997.

A conversão pode ser repetida quando alguém quebra os mandamentos e depois volta-se novamente para a obediência da Lei.[18]

A idéia de arrependimento também é enfatizada na literatura de Qumran, na qual os sectários se denominavam de "os convertidos de Israel" (CD 6:5; 8:16), e enfatizavam a pureza cerimonial e a conversão interior. "Não seja permitido (aos ímpios) entrar na água para tocar na purificação dos santos, pois o homem não pode ser considerado como puro, a menos que esteja convertido de sua malícia. Pois ele se encontra manchado enquanto transgride a Sua palavra" (IQS 5:13-14). Os sectários praticavam abluções corporais, que eram repetidas diariamente, visando alcançar a pureza cerimonial. Mas essas águas de purificação tinham significado somente quando havia uma retidão moral correspondente (IQS 3:4-9). Entretanto, o contexto global da conversão como interpretada pelos membros da comunidade de Qumran significava uma separação social dos "filhos das trevas" e uma obediência rígida à interpretação que o grupo sectário fazia da Lei. Seu ponto de vista tem sido resumido como uma "compreensão legalística da conversão", quando o indivíduo "volta-se do pecado e faz uma separação radical de sua pessoa em relação aos pecadores, para observar a Lei na sua forma mais pura."[19]

O batismo de João rejeitou todas as idéias de uma justiça legalista ou nacionalista e exigiu um retorno moral e religioso para Deus. Ele recusou-se a assumir como fato consumado a existência de um povo justo. Somente aqueles que se arrependessem, que manifestassem esse arrependimento através de uma mudança de conduta, iriam escapar do julgamento iminente. Seria fútil a tentativa de considerar a descendência de Abraão como um fundamento que pudesse garantir a participação da salvação messiânica. As árvores infrutíferas serão cortadas e queimadas, muito embora elas fossem, de acordo com a crença contemporânea de seus dias, a plantação do Senhor.[20] A base da salvação messiânica é, certamente, ético-religiosa, e não nacionalista. Em termos violentos, João advertia os líderes religiosos de Israel (Mateus 3:7) que estavam fugindo, como víboras diante do fogo, da ira vindoura. Esta expressão também é um exemplo de linguagem escatológica com um fundamento vétero-testamentário.[21] O pensamento judaico contemporâneo a João aguardava uma visitação da ira de Deus, mas ela recairia sobre os gentios. João aplica a sua ira sobre os judeus que não se arrependeram.

Lucas nos fornece algumas ilustrações da mudança que João exigia. Aqueles que tem abundância de posses devem ajudar àqueles em necessidade. Os coletores de impostos, em lugar de explorar o povo, deveriam coletar simplesmente o que era exigido. Esta exigência iria "colocá-los em conflito com as estruturas econômicas e sociais às quais pertenciam."[22] Os soldados foram advertidos a se satisfazerem com os seus salários e a não se engajarem em pilhagem e ações semelhantes.

Uma questão difícil surge no que tange à relação precisa entre o batismo de João e o perdão dos pecados. Muitos eruditos encontram um significado sacramental de purificação, que efetua tanto a remissão de pecados... como a conversão."[23] Marcos

18 *Ibidem*, p.997-98.
19 J.B. Bauer, "Conversion", *Sacramentum Verbi* (1970), I, 138.
20 Enoque 10:16; 83:2,5,10.
21 Isaías 13:9; Sofonias 1:15; 2:2,3; Malaquias 3:2; 4:1.
22 J.A.T. Robinson, "John the Baptist", IDB E-J, p.960.
23 J. Behm, *TDNT* IV, 1001.

(1:4) e Lucas (3:3) falam de "um batismo de arrependimento para (*eis*) o perdão dos pecados". Lucas 3:3 mostra que o "arrependimento para (*eis*) o perdão dos pecados" é uma frase compacta, e com toda probabilidade devemos entender toda a frase em Lucas 3:3 como uma descrição do batismo, com a preposição *eis* dependente apenas do arrependimento. Não é um ato formal chamado *batismo* de arrependimento que resulta no perdão dos pecados, mas o batismo de João é a expressão do *arrependimento* que resulta no perdão dos pecados.[24]

A ORIGEM DO BATISMO DE JOÃO. Os eruditos estão em desacordo quanto à origem do batismo de João. Alguns (Robinson, Brown, Scobie) pensam que João adaptou as abluções dos membros da comunidade de Qumran para o seu batismo de arrependimento. Scobie coloca bastante ênfase em uma passagem do Manual de Disciplina (IQS 2:25-3:12), onde ele encontra indícios de uma ablução de iniciação (batismo).[25] Entretanto, não está totalmente claro que a comunidade de Qumran tivesse um batismo de iniciação diferente dos demais. O contexto desta passagem sugere as abluções cerimoniais diárias realizadas por aqueles que já pertenciam à seita.[26] Permanece ainda a possibilidade de João ter adaptado as abluções diárias dos membros da comunidade de Qumran, transformando-as em um rito de significado escatológico que fosse realizado uma única vez, sem repetições.

Outros há que encontram o fundo histórico do batismo de João no batismo judaico dos prosélitos. Quando um gentio abraçava o judaísmo, tinha de submeter-se a um banho ritual (batismo), à circuncisão e oferecer sacrifícios. O problema é determinar se o batismo de prosélitos já existia nos dias em que o Novo Testamento foi escrito. Esta afirmação é negada algumas vezes,[27] mas também em outras ocasiões é confirmada por especialistas na literatura judaica.[28] Uma vez que a imersão de prosélitos encontra-se no Mishnah pelas escolas de Hillel e Shammai,[29] verificamos que a prática já era conhecida em um período bem próximo ao do Novo Testamento.

Alguns eruditos argumentam que teria sido muito paradoxal João tratar os judeus como se eles fossem pagãos[30], mas bem pode acontecer que a questão do batismo de João resida precisamente neste ponto. A aproximação do Reino de Deus significa que os judeus não podem encontrar segurança no fato de serem descendentes de Abraão; que os judeus, a não ser pelo arrependimento, não poderiam ter mais certeza do que os gentios de entrar no Reino vindouro; que ambos, judeus e gentios, deveriam se arrepender e manifestar o seu arrependimento pela submissão ao batismo.

Há alguns pontos de semelhança entre o batismo de João e o de prosélitos. Em ambos os ritos, o batismo de João e o de prosélitos, o candidato era imergido ou imergia-se completamente na água. Ambos os batismos envolviam um elemento ético pelo fato de a pessoa batizada fazer um rompimento total com a sua maneira primitiva de viver e dedicar-se a uma nova vida. Em ambos os casos, o rito era de iniciação, introduzindo a pessoa batizada em uma nova comunhão: um na comunhão do povo

24 J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, p.15. Ver C. Scobie, *John the Baptist*, p. 112 e s.
25 C. Scobie, *John the Baptist*, p.104 e s.
26 Veja o artigo de H.H. Rowley, "The Baptism of John and the Qumran Sect", *Essays OT* (1959), p.220-21. Também A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (1961), p.76, intitula esta seção dos escritos com a frase "O Censo Anual".
27 T.M. Taylor, "The Beginnings of Jewish Proselyte Baptism", NTS 2 (1956), 193-97.
28 Ver H.H. Rowley, "Jewish Proselyte Baptism", HUCA 15 (1940), 313-34. Ver também T.F. Torrance, "Proselyte Baptism" NTS 1 (1954), 150-54.
29 Pes. 8:8. Ver H. Danby, *The Mishnah* (1933), p. 148.
30 G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, p.47.

judaico, o outro no círculo daqueles que estavam preparados para participar da salvação do Reino messiânico vindouro. Ambos os ritos, em contraste à abluções judaicas comuns, eram realizados de uma vez por todas.

Entretanto, existem várias diferenças entre os dois tipos de batismo. O batismo de João tinha um caráter escatológico, ou seja, sua *raison d'être* foi a de preparar os indivíduos para o Reino vindouro. É este fato que torna o batismo de João impossível de ser repetido. A diferença mais notável é que, ao passo que o batismo de prosélitos era administrado somente aos gentios, o batismo de João era aplicado aos judeus.

É possível que o fundo histórico explicativo da origem do batismo de João não seja nem o batismo praticado em Qumran nem o de prosélitos, mas simplesmente as abluções cerimoniais previstas no Velho Testamento. Os sacerdotes eram obrigados a se lavarem em sua preparação para ministrarem no santuário, e do povo se exigia que participasse de certas abluções em várias ocasiões (Levítico 11-15; Números 19). Muitas declarações proféticas, que eram bem conhecidas, exortam a uma purificação moral através da purificação com água (Isaías 1:16 e ss.; Jeremias 4:14), e outras antecipam uma purificação a ser feita por Deus nos últimos dias (Ezequiel 36:25; Zacarias 13:1). Além do mais, Isaías 44:3 interliga a dádiva do Espírito com a purificação futura. Qualquer que seja o fundamento histórico, João dá um novo significado ao rito da imersão por chamar o povo ao arrependimento, tendo em vista a aproximação do Reino de Deus.

JESUS E JOÃO. O significado do ministério de João é explicado por Jesus em uma difícil passagem encontrada em Mateus 11:2 e ss. Depois de seu aprisionamento, João enviou discípulos seus a fim de perguntarem a Jesus se ele era ou não o Cristo. Muitos interpretam este episódio como se ele significasse que, ao ser aprisionado por Herodes Antipas, João tenha ficado desapontado e começara a duvidar da realidade de sua própria mensagem e vocação. Entretanto, a chave de interpretação é encontrada em Mateus 11:2: "Quando João, no cárcere, ouviu falar das obras do Cristo." O problema é que tais atos e realizações não eram aqueles que João esperava. Não havia acontecido, até então, nenhum batismo do Espírito nem de fogo. O Reino não havia chegado. O mundo permaneceu como estava anteriormente. Tudo o que Jesus estava fazendo era pregar o amor e amar às pessoas enfermas. Não era isto o que João esperava. Ele nunca duvidou de sua própria vocação e mensagem; somente questionou se Jesus era de fato aquele que deveria inaugurar o Reino de Deus em poder apocalíptico.

Como resposta, Jesus afirmou que a profecia messiânica de Isaías 35:5-6 estava sendo cumprida em sua missão. Os dias do cumprimento messiânico tinham chegado. Então proferiu uma expressão de elevado louvor a João; ninguém maior que ele jamais viveu, contudo, aquele que é o menor no Reino dos céus é maior do que ele. "Desde os dias de João, o Batista, até agora, o reino dos céus *biazetai*... Pois todos os profetas e a lei profetizaram até João" (Mateus 11:12,13). Depois Jesus asseverou que João era o Elias que deveria proclamar o Dia do Senhor (Malaquias 4:5). É impossível decidir-se com certeza absoluta se a expressão "Desde os dias de João" tem um significado inclusivo ou exclusivo: começando com os dias de João ou *a partir* dos dias de João. Wink dá grande ênfase a esta passagem, argumentando que a preposição *apo*, nas expressões temporais, é sempre inclusiva. Ele argumenta que a linguagem inclui João na era do Reino.[31] Entretanto, tal interpretação não parece ser muito precisa. Em

31 W. Wink, *John the Baptist*, p.29. Ver também J. Jeremias, *NT Theology*, I (1971), 47.

Mateus 1:17 "de Davi até a deportação" é exclusiva; Davi pertence ao período de Abraão a Davi. A expressão, "desde aquele dia jamais ousou alguém interrogá-lo" (Mateus 22:46), significa "desde aquele dia", no sentido exclusivo. Eles estiveram fazendo perguntas a Jesus sobre aquele dia. Além do mais, no contexto, João não está no Reino, muito embora fosse o maior dos profetas. O maior no Reino é maior do que João (Mateus 11:11).[32] Concluímos que Jesus quis dizer que João é o maior dos profetas; de fato, ele é o último dos profetas. Com ele, a era da Lei e dos profetas tinha chegado ao seu fim. A partir dos dias de João, o Reino de Deus está operando no mundo, e o menor nesta nova era desfruta e conhece bênçãos maiores que as desfrutadas por João, porque participa de uma nova comunhão pessoal com o Messias e das bênçãos que este fato confere. João é o arauto, assinalando que a antiga era havia chegado ao seu fim e a nova era estava irrompendo no horizonte.

JOÃO BATISTA NO QUARTO EVANGELHO. A narrativa do ministério de João no Quarto Evangelho é bem diferente da encontrada nos Sinópticos, pois João Batista descreve o Messias como o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo (João 1:29). Tornou-se costume a crítica moderna observar, na narrativa joanina, uma reinterpretação radical do ministério de João feita pela igreja cristã à luz do ministério real de Jesus. A proclamação apocalíptica é colocada de lado em favor da soteriologia. Para a crítica moderna, conseqüentemente, a narrativa do Evangelho de João não é histórica, mas uma reinterpretação teológica.[33] Contudo, esta conclusão é quase desnecessária e ignora certos fatos importantes. O registro tal qual ele se encontra em nossos textos é historicamente consistente e demonstra uma perspectiva psicológica correta. A narrativa encontrada no Evangelho de João pressupõe os eventos descritos nos Evangelhos Sinópticos. Isto é claramente indicado em João 1:32-33, onde o batismo de Jesus já havia acontecido, e pelo fato de que o grupo comissionado pelos sacerdotes e levitas, para argüir a João quanto à sua autoridade para fazer o que estava fazendo, deve ter sido ocasionado por eventos como os que se encontram descritos nos Evangelhos Sinópticos. O Quarto Evangelho não pretende dar uma história diferente da narrada pelos Sinópticos, mas representa uma tradição independente.

Esta proclamação complementar do ministério messiânico de Jesus feita por João Batista deve ser entendida como a própria interpretação que João fez de sua experiência no batismo de Jesus, iluminada por uma inspiração profética posterior. Deve ser lembrado que, se bem que haja vários pontos de contato entre o ministério de João Batista como narrado nos Sinópticos e o pensamento escatológico e apocalíptico contemporâneo aos seus dias, os elementos de divergência são ainda mais destacados. "O mistério essencial do discernimento e inspiração profética" não pode ser explicado pelas limitações de uma metodologia naturalista.[34] O historiador cristão, conseqüentemente, não irá negar esta realidade, pois é um dos fatos básicos da história bíblica. A mesma inspiração profética que impulsionou João a proclamar a iminência da atividade divina para a salvação messiânica agora, à luz de sua experiência com Jesus, o impele a acrescentar uma outra palavra. Quando Jesus apresentou-se a João para ser batizado, João reconheceu que estava na presença de uma pessoa que diferia em qualidade dos outros homens. Jesus não tinha pecados a confessar nem um sentimento de culpa que o levasse ao arrependimento. Não podemos dizer se o reconhecimento

32 Wink enfrenta este problema, considerando este verso como um acréscimo posterior da Igreja. *Ibidem*, p. 25.
33 Cf., por exemplo, C.J. Wright, *Jesus the Revelation of God* (1950), p.112-13.
34 Cf. C.H. Kraeling, *John the Baptist*, p.50. "O que João soube a respeito de Cristo, ele o soube por meio da revelação." L. Morris, *John* (1971), p.149.

de João a respeito da impecabilidade de Jesus foi baseado em um diálogo em que ele lhe tenha formulado perguntas ou somente na iluminação profética. Provavelmente ambos os elementos estiveram envolvidos. De qualquer forma, João estava convencido de sua própria pecaminosidade em comparação com a impecabilidade de Jesus. Apesar disso, Jesus insistiu na realização do batismo para que ele, conseqüentemente, pudesse "cumprir toda a justiça" (Mateus 3:15). No ato do batismo, Deus mostrou a João que Jesus não era simplesmente um homem sem pecado, mas de fato Aquele que havia de vir, que João havia proclamado (João 1:31-33). Posteriormente, quando João meditou no significado desses eventos, foi orientado pelo Espírito profético a acrescentar um novo elemento à sua mensagem de que "Aquele que havia de vir" é o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo.[35]

Um outro elemento na descrição de João em relação a "Aquele que há de vir", de acordo com a RSV, é que ele é o Filho de Deus (1:34). Entretanto, a NEB o traduz "Este é o Escolhido de Deus", e esta tradução é aceita por Brown e Morris.[36] Esta tradução é baseada em uma variante textual bem forte encontrada possivelmente em um papiro do terceiro século e definitivamente na cópia original do Sinaítico, nas versões Velha Latina e Velha Siríaca, e em referências de vários dos pais da igreja. Como Brown e Morris assinalam, é fácil aceitarmos a mudança do texto de "o Escolhido de Deus" para "Filho de Deus", mas não é tão fácil aceitar-se o processo em sentido reverso. Se aceitarmos tal expressão textual, João está dizendo que Jesus é o objeto da chamada divina, e isto não apresenta problema teológico algum.

35 Se esta linguagem foi devida à reinterpretação cristã, seria natural esperarmos que fosse mais explícito, por referir-se à morte de Jesus. O verbo *airō* não enfatiza os meios da remoção do pecado como *phero* teria feito (I Pedro 2:24; cf. Isaías 54:4); significa "tirar, remover", não "carregar". Para a teologia do "Cordeiro de Deus", ver o Capítulo 18.Há uma tendência notável na erudição crítica recente para reconhecer-se a possível historicidade do Quarto Evangelho neste ponto. J.A.T. Robinson, *Twelve NT Studies* (1962), p.25. R.E. Brown pensa que o Batista proferiu essas palavras, mas com um significado diferente daquele que foi observado pelo Evangelista. Cf. CBQ 22 (1960), 292-98.

36 R.E. Brown, *John*, p.55; L. Morris, *John*, p.153-54.

3

A NECESSIDADE DO REINO: O Mundo e o Homem

Logo após o seu batismo por João, o Batista, Jesus iniciou o ministério de proclamar o Reino de Deus. Marcos descreve o princípio deste ministério com as palavras: "Ora, depois que João foi entregue, veio Jesus para a Galiléia, pregando o evangelho de Deus e dizendo: O tempo está cumprido, e é chegado o Reino de Deus" (Marcos 1:14,15). Mateus resume seu ministério com as palavras. "E percorria Jesus toda a Galiléia, ensinando nas sinagogas, pregando o evangelho do reino, e curando todas as doenças e enfermidades entre o povo" (Mateus 4:23). Lucas registra um incidente em Nazaré quando Jesus leu uma profecia a respeito da vinda do ungido pelo Espírito do Senhor que iria proclamar a vinda do ano aceitável do Senhor, e então anunciou: "Hoje se cumpriu esta Escritura aos vossos ouvidos" (Lucas 4:18-21). Não podemos compreender a mensagem e milagres de Jesus, a menos que os interpretemos no contexto de sua perspectiva do mundo e do homem, e a necessidade para a vinda do Reino.

Para referências bibliográficas, verificar as notas de rodapé.

O DUALISMO ESCATOLÓGICO. Os profetas do Velho Testamento fixaram as suas vistas em direção ao futuro para o Dia do Senhor e de uma visitação divina para purificar o mundo do mal e do pecado e para estabelecer o Reino perfeito de Deus na terra. No Velho Testamento encontramos, pois, um contraste entre a presente ordem de coisas e a ordem redimida do Reino de Deus.[1] A diferença entre a velha e a nova ordem de coisas é discutida em termos diferentes, com graus diferentes de continuidade entre os dois; Amós (9:13-15) descreve o Reino em termos bem deste mundo, mas Isaías vê a nova ordem como novos céus e uma nova terra (Isaías 65:17).

A idéia de uma nova ordem redimida é descrita em termos diferentes na literatura do Judaísmo do período pós-exílico. Algumas vezes o Reino de Deus é descrito em termos bem terrenos, como se a nova ordem significasse simplesmente o aperfeiçoamento da antiga ordem,[2] algumas vezes envolve uma transformação radical da antiga ordem de tal forma que a nova ordem de coisas é descrita em termos de uma linguagem transcendental.[3] Em alguns apocalipses posteriores, verifica-se a existência primeiro de um reino temporal terreno, seguido por uma nova ordem transformada e eterna.[4]

1 O termo "o Reino de Deus" não é usado no Velho Testamento para descrever a nova ordem que é introduzida pelo Dia do Senhor, mas a idéia está presente em todos os profetas. Ver J. Bright, *The Kingdom of God* (1953).
2 Ver Enoque 1-36; Salmos de Salomão 17,18.
3 Enoque 37-71.
4 IV Esdras 7:28 e ss., Apocalipse de Baruque 40:3.

Em algum ponto deste desenvolvimento histórico emergiu uma nova expressão — esta foi a Era Vindoura.[5] Não temos condições de estabelecer com precisão a história desta expressão. A primeira evidência disponível encontra-se em Enoque 71:15, a qual refere-se ao "mundo vindouro", provavelmente representando o hebraico *olam haba* — a era vindoura.[6] A expressão surge em sua expressão plena na literatura judaica somente no primeiro século A.D. nos livros IV Esdras e Apocalipse de Baruque.[7]

A expressão relacionada às duas eras tornou-se comum na literatura rabínica, iniciando com Pirke Aboth, que contém expressões e ensinos dos rabinos que datam do terceiro século a.C.[8] A mais recente dessas referências não parece ultrapassar o final do primeiro século A.D.[9]

Qualquer que seja a origem da expressão específica, a idéia que ela expressa reina até o contraste que o Velho Testamento apresenta entre o mundo presente e a ordem redimida do futuro. Ela fornece o esquema de referência para a mensagem e ministério de Jesus completos, como registrados pelos Evangelhos Sinópticos. A expressão plena aparece em Mateus 12:32: "...se alguém falar contra o Espírito Santo, não lhe será perdoado, nem neste mundo, nem no vindouro." Se bem que a frase colocada neste lugar possa ser uma formulação de Mateus,[10] ela também aparece no pedido do mancebo rico sobre como alcançar a vida eterna. Na discussão que segue, com os seus discípulos, Jesus contrasta a situação deles "neste tempo" com a vida eterna que eles vão experimentar "na era vindoura" (Marcos 10:30). A frase "este tempo" (*en tō kairō toutō*) é um sinônimo para "esta era" (ver Romanos 8:18).

Cullmann corretamente tem expressado o ponto de vista que o dualismo escatológico representa a sub-estrutura da história da redenção.[11] O Novo Testamento não tem palavra própria para expressar o conceito de "eternidade", e não devemos pensar a respeito da eternidade, como os gregos, como alguma outra coisa que não o tempo. No pensamento bíblico, a eternidade significa tempo sem ponto terminal. No helenismo, os homens ansiavam pela libertação do ciclo do tempo em um mundo além, onde não houvesse tempo,[12] mas no pensamento bíblico o vocábulo tempo descreve a existência humana tanto agora como no futuro. A impressão dada pela AV em Apocalipse 10:6, "não mais haverá tempo", é corrigida na RSV, "Não mais haverá demora". O Novo Testamento como um todo expressa a idéia de eternidade pela frase *eis ton aiōna*, traduzida "para sempre" (Marcos 3:29), ou *eis tous aiōnas* (Lucas 1:33,55), e algumas vezes *eis tous aiōnas tōn aiōnōn* (Gálatas 1:5; I Pedro 4:11; Apocalipse 1:18) — "nos séculos dos séculos", traduzida "para sempre e sempre".

A Era Vindoura e o Reino de Deus são termos que algumas vezes são utilizados de modo permutável. Ao responder à solicitação do jovem rico sobre como alcançar a vida

5 Infelizmente, os conceitos envolvidos nesta terminologia são, com freqüência, obscurecidos porque o termo *aiōn* (Hebraico *olam*) é traduzido "mundo" em lugar de "era". A AV incorreu inteiramente no erro desta má tradução.
6 H. Sasse, TDNT I, 207. Sasse imagina que Enoque 48:7, "este mundo de injustiça", também incorpora esta mesma expressão. Ver também Enoque 16:1, "A era será consumada".
7 Ver IV Esdras 7:50, "O Mais Elevado não fez uma era, mas, sim, duas" (tradução de G.H. Box); 8:1, "Esta era o Maior Elevado fez para muitos, mas a era por vir para poucos." Ver também IV Esdras 7:113; Apocalipse de Baruque 14:13; 15:7.
8 Ver Pirke Aboth 4:1,21,22; 6:4,7.
9 P. Volz, *Die Eschatologie der Jüdischen Gemeinde* (1934), p.65. Aboth 2:7, que fala da "vida da era vindoura", pode pertencer ao período de Hallel no primeiro século antes de Cristo. Ver G. Dalman, *The Words of Jesus* (1909), p.150.
10 Marcos 3:29 tem, "será culpado de um pecado eterno".
11 O. Cullmann, *Christ and Time* (1950), p. 37 e ss.
12 E. Jenni, "Time", IDB R-Z, p.648.

eterna, Jesus replicou que a vida eterna é a vida da Era Vindoura (Marcos 10:30). A Era Vindoura é sempre observada do ponto de vista do propósito redentor de Deus em relação aos homens. Não do ponto de vista da injustiça. O pertencer a "aquela era". isto é, à Era Vindoura, é uma bênção reservada para o povo de Deus. Será inaugurada pela ressurreição dos mortos (Lucas 20:35), e é a era quando a morte já não mais existirá. Os que alcançarem aquela era serão como os anjos pelo fato de que serão imortais. Somente então eles hão de experimentar o pleno significado de serem filhos de Deus (Lucas 20:34-36). A vida da ressurreição conseqüentemente é a vida eterna — a vida da Era Vindoura — a vida do Reino de Deus.

A ressurreição não é a única marca a assinalar a transição desta era para a era vindoura; a *parousia* de Cristo irá assinalar o fim da era presente (Mateus 24:3). O Filho do Homem virá com poder e grande glória e enviará os seus anjos para reunirem os eleitos dos quatro cantos da terra para entrarem no Reino de Deus (Mateus 24:30-31).

A versão que Mateus apresenta sobre as parábolas do Reino fala três vezes do fim da era presente (Mateus 13:39,40,49), mas o conceito é consistente em todos os Evangelhos. A parábola do trigo e do joio (Mateus 13:36-43) contrasta a situação nesta era com a que existirá no Reino de Deus. Na era atual, o trigo e o joio — filhos do Reino e filhos do maligno — convivem em uma sociedade mista. A separação dos ímpios dos justos somente ocorrerá por ocasião da colheita — o juízo. Então "todos os praticantes de más obras" serão excluídos do Reino de Deus e sofrerão o julgamento divino, ao passo que "os justos resplandecerão como o sol, no reino de seu Pai" (Mateus 13:42,43).

O caráter da era presente é tal que permanece em oposição à Era Vindoura e ao Reino de Deus. Isto é demonstrado na parábola dos diferentes tipos de solo. O semeador lança a semente, que é "a palavra do reino" (Mateus 13:19). A palavra parece enraizar-se em muitas vidas, mas os cuidados da era presente (Marcos 4:19; Mateus 13:22) sufocaram a palavra e ela se tornou infrutífera. Segundo este ponto de vista, esta era não é pecaminosa em si mesma; mas quando as preocupações da vida característica desta era se tornam objeto principal de interesse, ao ponto de os homens negligenciarem a mensagem do Reino de Deus, elas se tornam pecaminosas.

Paulo vai além do registro das expressões de Jesus e fala sobre "este presente século mau" (Gálatas 1:4). A sabedoria desta era não pode alcançar a Deus (I Coríntios 2:6). Ele exorta os cristãos de Roma a não se conformarem com o presente século, mas a se transformarem por um novo poder, que se encontra em operação naqueles que crêem em Cristo (Romanos 12:2). Todas estas expressões são consistentes com o conceito de duas eras que aparecem nos Sinópticos.

Neste dualismo escatológico, Jesus e Paulo partilharam a mesma perspectiva com relação ao mundo que prevaleceu no judaísmo. É essencialmente uma perspectiva apocalíptica da história. Alguns eruditos defendem o ponto de vista de que tal perspectiva não representa um desenvolvimento natural da verdadeira esperança profética hebraica, que aguardava um reino terreno dentro da história. Entretanto, pode-se argumentar que a esperança profética do Velho Testamento sobre a vinda do Reino sempre envolveu uma irrupção catastrófica de Deus na história, bem como envolveu tanto a continuidade como a descontinuidade com a antiga ordem.[13] G. Vos

13 Este é um dos principais argumentos no capítulo sobre a promessa do Velho Testamento no livro do autor, *Jesus and the Kingdom*.

acredita que este dualismo escatológico, que foi desenvolvido no judaísmo, foi incorporado por revelação divina nos escritores da era do Novo Testamento.[14] Se é assim, foi um desenvolvimento natural da esperança profética vétero-testamentária.

Em resumo, esta era presente, que abrange o período desde a criação até o Dia do Senhor, a qual, nos Evangelhos, é designada em termos da *parousia* de Cristo, ressurreição e julgamento, é a era da existência humana em fraqueza e mortalidade, do mal, do pecado e da morte. A Era Vindoura será a realização de tudo aquilo que o Reino de Deus significa, e será a era da ressurreição para a vida eterna no Reino de Deus. Tudo, nos Evangelhos, aponta para a idéia de que a vida no Reino de Deus na Era Vindoura será vida sobre a face da terra — mas só que uma vida transformada pelo domínio real de Deus quando o seu povo principiar a desfrutar as bênçãos divinas em toda a sua plenitude (Mateus 19:28).

Portanto, quando Jesus proclamou a vinda do Reino de Deus, ele o fez baseado no pensamento hebreu-judaico, que se caracterizava por considerar os homens vivendo em uma situação dominada pelo pecado, pelo mal e a morte, da qual eles precisavam ser resgatados. Sua proclamação do Reino inclui a esperança, cuja mensagem enfática tem sua origem no tempo dos profetas do Velho Testamento, que provê uma nova era, na qual todos os males da era presente serão extintos da existência humana e terrena pelo ato expresso de Deus.

O ESPÍRITO DO MUNDO

Bibliografia:

A. Fridrichsen, "The Conflict of Jesus with the Unclean Spirits", *Theology*, 22 (1931), 122-35; W. Foerster, "Diabolos", TDNT II (1935, 1964), 72-81; W. Foerster, "Daemon", TDNT II (1935, 1964), 1-20; T.W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), p.151-57; W.O.E. Oesterley, "Angelology and Demonology in Early Judaism", em *A Companion to the Bible*, ed. por T.W. Manson (1939), p.332-47; E. Langton, *Essentials of Demonology* (1949); G.H.C. MacGregor, "Principalities and Powers", NTS 1 (1954), 17-28; G.B. Caird, *Principalities and Powers* (1956); J. Kallas, *The significance of the Synoptic Miracles* (1961); T. Ling, *The Significance of Satan* (1961); H. Schlier, *Principalities and Powers in the NT* (1961); T.H. Gaster, "Satan", IDB R-Z (1962), p.224-28; T.H. Gaster, "Demon", IDB A-D (1962), p.812-23; D.S. Russel, "Angels and Demons", *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (1964), p.235-62; W. Manson, "Principalities and Powers: The Spiritual Background of the Work of Jesus in the Synoptic Gospels", *Jesus and the Christian* (1967), p.77-90.

SATANÁS. Logo após o seu batismo, Jesus foi impelido pelo Espírito para o deserto a fim de ser tentado pelo diabo (Mateus 4:1). Em uma das tentações, Jesus foi levado a um monte muito alto — provavelmente em imaginação — sendo-lhe mostrados todos os reinos do mundo com a sua glória. Após mostrar-lhe tudo, o diabo disse a Jesus: "Dar-te-ei toda a autoridade e glória destes reinos, porque me foi entregue, e a dou a quem eu quiser" (Lucas 4:6). Em toda a extensão dos Evangelhos Sinópticos, Satanás[15]

14 G. Vos, *The Pauline Eschatology* (1952), p.28.

15 O termo "Satanás" deriva de um verbo hebraico cujo significado é "opor , obstruir". Na LXX a palavra é uniformemente traduzida *diabolos*, que significa "o difamador". Da origem hebraica vem o significado "o adversário" (I Pedro 5:8). As duas palavras são usadas de modo permutável tanto nos Evangelhos como em todo o Novo Testamento. Ele também é chamado de Belzebu (Marcos 3:22; a pronúncia é incerta), "o tentador" (Mateus 4:3), "o maligno" (Mateus 13:19), "o inimigo" (Mateus 13:39).

é descrito como um espírito mau sobrenatural que chefia uma hoste de espíritos maus inferiores, chamados demônios. Como tal ele é "o príncipe dos demônios" (Marcos 3:22).

O fundo histórico deste conceito enraiza-se no Velho Testamento, que descreve a Deus como estando rodeado por uma hoste celestial de espíritos que o servem e fazem a sua vontade (Salmos 82:1; 89:6; Daniel 7:10). Muitos eruditos vêem em Deuteronômio 32:8, onde a RSV tem a expressão "filhos de Deus" um reflexo da idéia que Deus superintende as nações através de seus espíritos subordinados.[16] Em Jó 1-2 Satanás é um desses "filhos de Deus" que aparecem diante de Deus para acusar a Jó e receber permissão para submetê-lo à provação. Em I Crônicas 21:1, Satanás incitou Davi a pecar.[17]

O judaísmo intertestamentário fez proliferar o conceito dos espíritos maus. Raramente o chefe dos espíritos é chamado Satanás; em lugar desse nome aparecem designações como Mastema, Azazel, Semjaza, Belial e Asmodaeus. Belial é o termo mais comum nos escritos de Qumran. O termo "demônio" não aparece com freqüência, mas existem hostes de espíritos maus que estão sujeitos ao chefe dos espíritos. No livro de Enoque, esses espíritos maus são os espíritos gigantes que foram a descendência resultante da união de anjos caídos, chamados "vigias", com mulheres (Enoque 15). Esses espíritos maus são a fonte de todos os tipos de males sobre a face da terra. A queda desses anjos é descrita em Enoque 6, com os nomes de dezoito líderes, todos sob a liderança de Semiazaz. Eles desceram dos céus à terra porque foram possuídos de desejos pelas mulheres, vindo mesmo a unir-se com elas. Esses anjos ocasionaram aos homens todos os tipos de práticas; e toda a terra foi corrompida através das obras desses anjos caídos, particularmente Azazel, a quem é atribuído todo o pecado (Enoque 10:8). Algumas vezes, no Livro de Enoque, os espíritos maus são chamados de Satanás — no plural — que acusam os homens como no Velho Testamento (Enoque 40:7; 65:6) e que tentam os homens a pecar (Enoque 69:4 e ss.).[18] Um único chefe, Satanás, é mencionado duas vezes (Enoque 54:3,6).

Nos Evangelhos, a principal função de Satanás é opor-se ao propósito redentor de Deus. Na narrativa da tentação ele reivindica um poder sobre o mundo que não foi questionado por Jesus. A tentação consiste da tentativa de desviar Jesus de sua missão divinamente concedida como Servo Sofredor para alcançar o prestígio e poder pela submissão a Satanás. Esta mesma idéia é expressa de modo ainda mais nítido por Paulo, quando ele chama Satanás de o "deus deste século" (II Coríntios 4:4). A mesma teologia a respeito da existência de um reino do mal é encontrada no judaísmo. *O Testamento de Dã* descreve a era atual como "o reino do inimigo" (Test. de Dã 6:4). *O Manual da Disciplina* fala desta era como a era do "domínio de Belial" (IQS 1:17, 23; 2:19), como o faz o Rolo da Guerra (IQM 14:19). A mesma idéia encontra-se refletida em Mateus 12:29, onde Jesus fala da invasão da "casa do homem valente" — comparada com esta era presente — para despojá-lo.

Nem no judaísmo nem no Novo Testamento este reino antitético do mal opondo-se ao Reino de Deus se torna um dualismo absoluto. Os anjos caídos perdem toda a sua

16 Ver também Daniel 10:13, 20-21.

17 Sobre Satanás e a assembléia celestial no Velho Testamento, ver E. Jacob, *Theology of the OT* (1958), p. 70-72; T.H. Gaster, "Satan", IDB R-Z, p.224-25; G.E. Wright, "The Faith of Israel", IB I, 359-62; L. Kallas, *The Significance of the Synoptic Miracles* (1961), Cap. 4.

18 Para o assunto da demonologia no judaísmo, ver D.S. Russel, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (1964), p.235-62. Que Satanás seja um anjo caído não é ensinado de modo explícito em parte alguma da literatura bíblica, com exceção de Judas 6 e II Pedro 2:4.

força diante do poder de Deus e dos seus anjos. Em o Novo Testamento, todos os poderes espirituais, como os que já foram mencionados, são descritos como criaturas de Deus e estão, conseqüentemente, sujeitos ao seu poder. Na literatura apocalíptica, tais poderes vão enfrentar o seu destino no dia do julgamento.

A doutrina de Satanás e dos demônios têm várias e diferentes implicações teológicas. O Mal não é imposto aos homens diretamente da parte de Deus, nem tampouco se trata de uma oportunidade cega ou destino caprichoso. O mal tem as suas raízes na personalidade. Contudo, o mal é maior do que os homens. Pode ser resistido pela vontade humana, muito embora a vontade humana possa aceder a ele. Além do mais, o mal não é um conflito caótico e desorganizado de poderes, como no animismo, mas encontra-se sob a direção de uma vontade singular, cujo propósito é frustrar a vontade de Deus. Verifica-se, outrossim, que não estamos em falta de um princípio racional que explique o porquê da criação de poderes espirituais aos quais foi permitido tornarem-se hostis a Deus. "Somente quando os paramentos fantásticos e mitológicos do esquema apocalíptico são removidos, é que poder-se-á compreender o postulado central, que é o fundamento de todas as tentativas de encontrar uma solução satisfatória para o problema do mal, a saber, que ele é o preço que deve ser pago pela liberdade."[19]

Nos Sinópticos, a atividade de Satanás é vista em vários aspectos. Em certa ocasião, uma mulher que tinha sido corcunda durante dezoito anos é mencionada como estando presa por Satanás (Lucas 13:16). Mas as atividades de Satanás são principalmente éticas. Na parábola do trigo e do joio, que representa a sociedade mista que temos neste mundo, o trigo representa os "filhos do reino", ao passo que o joio é chamado de "os filhos do maligno" (Mateus 13:38). Neste contexto, a sociedade é dividida em duas classes opostas uma à outra: os que ouvem e recebem a palavra do Reino e os que ou não a conhecem ou mesmo a rejeitam. Outrossim, é o propósito expresso de Satanás sufocar a palavra do Reino, retirando-a dos corações que se demonstram duros para recebê-la (Marcos 4:15). Ele procurou desviar Jesus de sua missão redentora na tentação, e falou através de Pedro, insistindo que o Messias não poderia sofrer e morrer (Marcos 8:33). Satanás apossou-se de Judas, levando-o a atraiçoar Jesus e entregando-o aos sacerdotes (Lucas 22:3). Ele também desejou lançar suas mãos sobre Pedro, para demonstrar a irrealidade de sua fé (Lucas 22:31) e mostrar que, na verdade, ele não era outra coisa senão cisco no trigo. O propósito satânico naquele caso foi frustrado pela oração de Jesus.

Este contexto explicativo do mal satânico fornece o fundamento contextual cósmico para a missão de Jesus e sua proclamação do Reino de Deus. Nem a ciência nem a filosofia tem qualquer coisa a informar sobre a existência de um personagem espiritual maligno como o que já foi mencionado. Na realidade, não há mais dificuldade em crer-se na existência de um espírito malevolente atrás dos males verificados na história do que em crer-se na existência de um espírito bom — Deus. O nosso propósito é primariamente demonstrar que a teologia do Reino de Deus trata essencialmente do conflito e conquista desse Reino sobre o reino de Satanás.

Um fato é bem significativo. Nem os Sinópticos nem o restante do Novo Testamento demonstram qualquer interesse especulativo, quer em Satanás ou nos demônios, como o fazem alguns dos apocalipses judaicos. Isto pode ser verificado através dos nomes diversos atribuídos a Satanás nos livros de natureza apocalíptica. O interesse do Novo

19 T.W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), p.158.

Testamento é sempre prático e redentor. Reconhece o poder sobrenatural do mal e sua preocupação centraliza-se na obra redentora de Deus em Cristo, libertando os homens dessas forças malignas.

OS DEMÔNIOS. Nos Evangelhos Sinópticos, a evidência mais característica do poder de Satanás é a habilidade demonstrada pelos demônios de apossar-se do centro e controle das personalidades dos indivíduos. Os demônios são representados claramente como espíritos malignos sobrenaturais. Bem ao princípio do seu ministério em Cafarnaum, Jesus defrontou-se face a face com o poder demoníaco. O demônio reconheceu imediatamente a Jesus por um discernimento intuitivo direto e declarou: "Que temos nós contigo, Jesus, Nazareno? Vieste para destruir-nos? Bem sei quem és: o Santo de Deus" (Marcos 1:24). No judaísmo a destruição dos poderes satânicos foi esperada acontecer ao fim dos tempos, quando o Reino de Deus deveria se manifestar. O demônio reconheceu naquele instante um poder sobrenatural em Jesus, que era capaz de destruir o poder satânico aqui e agora.

A possessão demoníaca manifestava-se de vários modos. Algumas vezes esteve associada com outras aflições relacionadas a um problema físico; por exemplo: com a surdez (Mateus 9:32), com a cegueira e surdez (Mateus 12:22), e com a epilepsia (Mateus 17:15,18). Há somente um lugar onde a possessão demoníaca encontra-se identificada com uma doença mortal. Obviamente, o endemoninhado gadareno, que habitava nos túmulos e era possuído de força sobre-humana, era insano. O registro afirma que após a sua cura o homem foi encontrado vestido e em seu perfeito juízo (Marcos 5:15). Se bem que esta menção sugere que o homem fora considerado insano, não precisamos concluir necessariamente que a sua doença foi um caso de simples insanidade. Pelo contrário, o desarranjo foi devido ao fato do centro de sua personalidade ter caído sob a influência dos poderes satânicos.[20]

Não é correto, entretanto, eliminar-se a possessão demoníaca por dizer que se trata de uma interpretação antiga para aquilo que hoje sabemos ser formas variadas de insanidade. Com freqüência, nos Evangelhos Sinópticos verificamos que a possessão demoníaca é diferenciada de outras doenças. Jesus curou tanto aos doentes quanto aos que se encontravam possessos por demônios (Marcos 1:32). A possessão demoníaca é distinguida por epilepsia e paralisia (Mateus 4:24), da enfermidade e lepra (Mateus 10:8). Contudo, o exorcismo de demônios foi um dos atos de poder mais característicos realizados por Jesus. Houve indivíduos, na realidade, que praticavam artes mágicas e encantamento, afirmando que podiam exorcizar demônios.[21] No entanto, a crença em demônios e no seu exorcismo no mundo antigo foi grandemente interligada com o pior tipo de mágica existente. Em contraste, o fator de espanto no ministério de Jesus foi o poder de sua simples palavra: "Que é isto? Uma nova doutrina com autoridade! Pois ele ordena aos espíritos imundos, e eles lhe obedecem!" (Marcos 1:27).

A importância que o exorcismo de demônios desempenha no ministério de nosso Senhor tem sido uma pedra de tropeço para os intérpretes modernos. Assumindo que a teologia hebraica é primariamente uma disciplina descritiva, nossa tarefa primordial é estabelecer a missão de Jesus em seu ambiente histórico; e não podemos evitar a conclusão, como veremos, que a mensagem de Jesus a respeito da vinda iminente do Reino de Deus envolveu uma luta fundamental e a própria vitória sobre o reino espiritual do mal. Entretanto, não podemos ficar indiferentes ao aspecto de relevância da teologia do Novo Testamento para a nossa própria época.

20 W. Foerster, TDNT II, 19.
21 Ver Atos 19:19,20, e a narrativa do exorcismo de demônios em Josefo, *Antiquities VIII,* 2.5.

Alguns eruditos admitem que Jesus parece ter acreditado na existência de Satanás e dos demônios. Para eles, no entanto, isto representa uma mera adaptação aos conceitos da época e de modo algum representa o conteúdo dos ensinos de Jesus. Os mesmos eruditos afirmam que a autoridade de Jesus como mestre não fica condicionada ao reconhecimento de que os demônios não existem. O propósito de Jesus foi ético, e ele usou os conceitos da sua época como símbolos, visando atingir as finalidades éticas de sua mensagem. Ele não pretendeu fornecer informação quer sobre a existência quer sobre a conduta de seres sobrenaturais.[22] Tal tipo de explicação é completamente inadequado.[23]

Um segundo tipo de interpretação é semelhante ao que já foi explanado. Jesus deve ser considerado como um filho ou produto dos seus dias e estava equivocado no que concerne à sua crença nos demônios. Aqueles fenômenos que os antigos interpretavam como sendo possessão demoníaca, de fato, não foram outra coisa senão manifestação de distúrbio mental, e o homem moderno teria descrito os mesmos fenômenos em termos de doença mental.[24] McCasland, contudo, afirma a sabedoria e o caráter elevado de Jesus. Ele foi um homem de grande autoridade, possuído pelo Espírito Santo. Entretanto, se de fato ele está com a razão, o admitir-se que Jesus estava equivocado no que respeita à sua crença nos demônios suscita uma série de dificuldades. A dificuldade resulta do fato de que o exorcismo de demônios não se constituiu em atividade meramente periférica no ministério de Jesus, mas foi uma manifestação do propósito essencial da irrupção do Reino de Deus no meio de uma era dominada pela força do mal. Precisamos reconhecer no exorcismo de demônios uma consciência da parte de Jesus quanto ao fato de ele estar engajado num conflito real e verdadeiro com o mundo dos espíritos, um conflito que continua ocupando um lugar central em sua missão messiânica. Dizer que "os demônios e os anjos constituem-se em elementos irracionais, sem qualquer função óbvia no conjunto de seus ensinos",[25] não reflete os fatos registrados nos Evangelhos. O elemento demoníaco é absolutamente essencial para a compreensão da interpretação que Jesus fez a respeito do pecado e da necessidade que o homem possui com relação ao Reino de Deus. O homem encontra-se numa situação de escravidão a um poder pessoal maior que ele próprio. No próprio centro da missão do Senhor encontra-se a necessidade de resgatar os homens da escravidão ao poder satânico e de trazê-los para a esfera do Reino de Deus. Qualquer interpretação que deixe de enfatizar tais aspectos implica numa reinterpretação essencial de alguns dos fatos básicos do Evangelho.

Uma terceira interpretação vai além dos dois primeiros tipos já mencionados. Encontra, no conceito bíblico dos demônios, uma verdade essencial: há um elemento demoníaco na experiência humana. "Ao analisarmos a história, o que com freqüência encontramos não é simplesmente o elemento impessoal ou despido de significado, mas o irracional e *o perverso*. A face com que nos deparamos nesta análise freqüentemente se assemelha mais à da insanidade. Certamente, ao olhar para os seres humanos, Jesus nem sempre os observou como unidades morais racionais ou espíritos autônomos com conteúdo próprio. Ele observou as suas almas como um verdadeiro campo de batalha, uma arena ou teatro do trágico conflito entre os poderes cósmicos de natureza oposta pertencentes, respectivamente, ao Espírito Santo de Deus e a Satanás."[26]

22 G.B. Stevens, *The Theology of the NT* (1906), p.86-91.
23 E. Langton, *Essentials of Demonology* (1949), p.173.
24 S.V. McCasland, *By the Finger of God* (1951).
25 J.W. Bowman, *The Religion of Maturity* (1948), p.258.
26 W. Manson, "Principalities and Powers", *Jesus and the Christian* (1967) p. 87.

Sem dúvida, a história da crença da igreja em demônios e bruxas tem sido usada, por pessoas supersticiosas, no sentido de provocar ainda mais males e sofrimento. Mas, a despeito dos abusos do conceito, nem a ciência nem a filosofia podem provar ou afirmar com fundamentos racionais que os espíritos ou seres sobrenaturais não existem. Se, por razões racionalistas, tomadas *a priori*, rejeitamos a crença de Jesus na existência de um reino de poderes espirituais malignos, é difícil encontrar-se uma justificativa pela qual a crença de Cristo em um Deus pessoal também não venha a ser eliminada, ou porque tal processo de evaporação não possa ser aplicado com sucesso a toda a literatura contemporânea.[27] Se levarmos em conta pura e simplesmente as teorias da acomodação de Jesus às crenças dos seus dias, da doença mental e o "impacto de uma personalidade poderosa", ficamos ainda com algo misterioso e com muitas perguntas irrespondidas"[28] no que se relaciona aos fatos registrados nos Evangelhos.

O MUNDO. Se bem que Jesus partilhou da atitude geral do Novo Testamento no tocante à era presente, como o domínio de Satanás, ele não considerou o mundo ainda como mal. O dualismo grego contrastou o mundo *numenal* ao qual pertence a alma do homem com o mundo fenomenal, incluindo o corpo do homem. O homem sábio era aquele que de tal forma disciplinava sua mente e conseguia controlar seus apetites carnais que a alma era liberta das influências limitadoras e deturpadoras do mundo material. No pensamento gnóstico posterior, o mundo material era considerado em si mesmo *ipso facto* o reino do mal. O pensamento hebraico, por outro lado, considerou o mundo como a criação de Deus, e, muito embora estivesse impregnado de males, era em si mesmo bom.

Jesus partilhou da perspectiva hebraica do mundo. Ele claramente considerou Deus como criador, e tanto o homem quanto o mundo como sua criação (Marcos 13:19; Mateus 19:4). Jesus constantemente usou ilustrações extraídas da natureza para ilustrar seus ensinos, assumindo a ordem e regularidade da natureza como uma prova do cuidado constante e imutável de Deus para com suas criaturas.[29] Deus não apenas criou, mas também sustém o mundo. Ele veste os lírios do vale e alimenta os pássaros (Lucas 12:22 e ss.). Ele está até mesmo preocupado com os pardais — um dos pássaros mais insignificantes (Lucas 12:4-7). Deus faz com que o sol se levante sobre os bons e os maus e envia a chuva sobre os justos e os injustos (Mateus 5:45). Ele é Senhor dos céus e da terra (Lucas 10:21). Não há espírito de negação do mundo ou ascetismo no ensino ou conduta de Jesus. De fato, ele atraiu sobre si mesmo a ira dos puristas religiosos de seus dias por causa de seu hábito de comer junto com as pessoas consideradas irreligiosas (Mateus 9:10; Lucas 15:1,2). Com freqüência, Jesus usou a metáfora de banquetes e festas para ilustrar as alegorias escatológicas do Reino de Deus.[30] Chegaram mesmo a acusá-lo de ser "um beberrão e glutão" (Mateus 11:19). Ao passo que Satanás foi considerado o dominador do século presente, o mundo como tal ainda continuava a ser considerado como o mundo de Deus. Nada na criação é moralmente ruim em si mesmo, e a pecaminosidade do homem não reside no fato de ele ser uma criatura com apetites carnais. Jesus ensinou aos seus discípulos a confiar no fato de Deus poder suprir suas necessidades físicas.

Ao mesmo tempo, o bem supremo do homem não pode ser encontrado no nível da criação. De nada aproveita ao homem "ganhar o mundo todo, e perder a sua vida"

27 O.C. Whitehouse, *"Satan"*, HDB IV, 411.
28 E. Langton, *Essentials of Demonology*, p. 162.
29 E.C. Rust, *Nature and Man in Biblical Thought* (1953), p.162.
30 Ver o livro de G.E. Ladd — *Jesus and the Kingdom*, p. 172 e s.

(Marcos 8:36). Neste contexto o "mundo" (*kosmos*) não é mundo físico ou mundo dos homens, mas o conjunto complexo da experiência terrena do homem. Alcançar tudo quanto o indivíduo possa desejar no nível humano não é considerado mal em si mesmo, mas tal objetivo não deve constituir-se no centro da verdadeira vida de um homem. Ele pode obter todas as coisas no nível humano, mas perder sua verdadeira vida, a qual somente pode ser encontrada na relação com Deus. Quando as riquezas do mundo se transformam na finalidade última da preocupação do homem ao ponto de sobrepujarem as coisas de Deus, transformam-se num instrumento do pecado e morte (Lucas 12:16-21,30). É fácil para aqueles que possuem muitos bens materiais colocarem seu amor em suas posses. Somente por obra de Deus, capacitando a colocar Deus em primeiro lugar, pode o homem sobrepujar este seu amor natural pelo mundo (Marcos 10:27).

O HOMEM. A antiga interpretação liberal do homem teve larga influência nos círculos teológicos e pastorais. "Na combinação dessas idéias — Deus, o Pai, a Providência, a posição dos homens como filhos de Deus, o valor infinito da alma humana — é expressa a totalidade do Evangelho."[31] "A própria idéia de uma família — paternidade, filiação, irmandade — é a concepção unificadora em sua doutrina da natureza humana; faremos bem em classificar e testar todas as nossas resoluções por elas, inclusive a nossa idéia completa do Reino de Deus."[32] Robinson gostaria de distinguir entre aquilo que é transitório e externo e aquilo que é permanente no ensino de Jesus. A escatologia pertence aos elementos transitórios; o centro permanente desse ensino encontra-se na relação filial entre o homem e Deus. Da essência desse ensino quatro ensinos básicos foram deduzidos, os quais se constituem no próprio esboço desse cerne. Em primeiro lugar encontra-se o valor supremo do homem como filho de Deus. Aos olhos de Deus a vida humana é de valor único e inestimável. Em segundo lugar está a obrigação do homem como filho de Deus. O homem deve a Deus uma relação de confiança e obediência filial. Em terceiro lugar entra a dedução natural relacionada à irmandade entre os homens. Este é um fato universal porque a paternidade de Deus é universal. Em quarto lugar, é reconhecido que o pecado quebrou a relação de filiação, mas de forma alguma alterou a Paternidade de Deus. A missão de Jesus tem como objetivo a restauração daquilo que idealmente pertence ao homem.[33]

Entretanto, esta interpretação não apresenta de modo correto a perspectiva que Jesus tinha do homem. Veremos, posteriormente, [34] que se bem que a Paternidade de Deus seja uma das características mais importantes da perspectiva de Jesus acerca de Deus, ele nunca falou de Deus como Pai de todos, a não ser dos seus discípulos. A Paternidade de Deus é dom do Reino de Deus.

Jesus de fato considerou o homem como tendo mais valor do que o mundo animal. Se bem que o homem seja uma criatura de Deus, ele tem maior valor do que os pássaros ou os lírios do campo (Mateus 6:26-30; 10:31). Deus tem cuidado dos homens; os próprios cabelos de suas cabeças estão contados (Mateus 10:30).

Como criatura de Deus, o homem tem a obrigação de servi-lo. Ele não pode fazer reivindicação alguma ao seu divino Mestre. Quando ele realiza tudo quanto ele teve possibilidade de fazer, não fez mais do que seria de se esperar de um servo no

31 A. Harnack, *What Is Christianity?* (1901), p.74.
32 H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man* (1926), p.78 e 79.
33 *Ibidem*, p.80-92.
34 Ver o comentário à página 80 e ss.

desempenho de sua função (Lucas 17:7-10). Como criatura de Deus, o ser humano é completamente dependente de Deus. Ele não pode tornar os seus cabelos brancos ou pretos, não pode acrescentar nenhum centímetro à sua estatura; não pode determinar a extensão de sua vida (Mateus 5:36; 6:27). O homem pode procurar a segurança nas possessões materiais, mas Deus pode retirar o rico fazendeiro de suas possessões antes que ele venha a desfrutá-las (Lucas 12:16-21). Deus pode condenar um homem ao inferno (Mateus 10:28) e julgá-lo de acordo com o seu comportamento face às atribuições de responsabilidades que lhe foram confiadas (Mateus 25:41 e ss.).

Jesus considerou todos os homens como pecadores.[35] Isto é provado pelo fato de ele ter dirigido palavras de arrependimento e discipulado a todos os homens. As tragédias da experiência humana não são imputadas sobre os homens na proporção de sua pecaminosidade; mas todos os homens precisam arrepender-se, ou perecerão (Lucas 13:1-5). Até mesmo Israel, o povo do pacto, está perdido; Jesus veio para buscá-lo e salvá-lo (Mateus 10:6; 15:24; Lucas 19:10). Quando Jesus declarou que não veio chamar os justos, mas os pecadores (Marcos 2:17) ou quando falou dos justos, que não necessitam de arrependimento (Lucas 15:7), ele não pretendia dizer que há alguns que são realmente justos, que não necessitam de arrependimento. Ele está apenas refletindo a perspectiva dos judeus religiosos, que se consideravam religiosos e não davam ouvidos às suas advertências. "É Sua intenção dizer a Seus oponentes, que se consideravam justos e não pecadores, que Sua chamada à salvação é dirigida precisamente àqueles que estão prontos para ouvi-lo porque reconhecem a sua própria pecaminosidade. A confusão de seus oponentes reside no fato de que se excluíram de considerarem a sua própria pecaminosidade, ao passo que Jesus pressupôs que todos os homens, inclusive os que se consideram 'justos', são pecadores."[36]

O homem encontra seu valor último em termos de sua relação com Deus. A parábola do rico estulto procura ensinar que um homem não pode satisfazer sua vida com celeiros de trigo e conforto físico; ele deve ajuntar também riquezas para com Deus (Lucas 12:15-21). É loucura ganhar o mundo inteiro e perder a verdadeira vida (Mateus 16:26), que somente pode ser realizada na comunhão com Deus. Assim, o homem foi criado para a filiação com Deus. Deus tem prazer no homem não por causa daquilo que ele é em si mesmo, pois é um pecador perdido. Mas todo homem é capaz de responder ao amor de Deus e tornar-se um filho de Deus. É somente quando o pecador se arrepende que há alegria nos céus (Lucas 15:7).

35 Ver a excelente discussão feita por W.G. Kümmel, *Man in the NT* (1963), p.18 e ss.
36 *Ibidem*, p.20.

4

O REINO DE DEUS

Bibliografia:

J. Weiss, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (1892, ed. inglesa, 1971); A. von Harnack, *What Is Christianity?* (1901); A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (1911); R. Bultmann, *Jesus and the Word* (1934); T.W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935); C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (1936); G. von Rad *et al.* "Basileus, Basileia", TDNT I (1949, 1964), 565-90; W.G. Kümmel, *Promise and Fulfilment* (1957); R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom* (1963); H.N. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (1963); G.E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964); R. Hiers, *The Kingdom of God in the Synoptic Tradition* (1970); J. Jeremias, *NT Theology* (1971).

A erudição moderna revela quase que uma unanimidade ao afirmar que o Reino de Deus constituiu-se na mensagem central de Jesus. Marcos introduz a missão de Jesus com as palavras: "Ora, depois que João foi entregue, veio Jesus para a Galiléia, pregando o evangelho de Deus, e dizendo: O tempo está cumprido, e é chegado o Reino de Deus. Arrependei-vos, e crêde no Evangelho" (Marcos 1:14-15). Mateus sumariza seu ministério com as palavras: "E percorria Jesus toda a Galiléia, ensinando nas sinagogas, pregando o evangelho do Reino" (Mateus 4:23). A cena introdutória de Lucas não menciona o Reino de Deus, mas, por outro lado, cita uma profecia de Isaías a respeito da vinda do Reino e depois relata a afirmação de Jesus: "Hoje se cumpriu esta escritura aos vossos ouvidos" (Lucas 4:21).

INTERPRETAÇÕES CONCERNENTES AO REINO DE DEUS

Bibliografia:

Para pesquisas sobre a literatura da interpretação ver G.E. Ladd, *Crucial Questions About the Kingdom of God* (1952), p.21-60; H.N. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (1952), p.xi-xxxiv; N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (1963); G. Lundtröm, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (1963); G.E. Ladd, *Jesus and Kingdom* (1964), p.3-38.

As interpretações a respeito do Reino de Deus têm assumido uma variedade de formas distintas umas das outras, atingindo quase uma variedade infinita em detalhes. De Agostinho aos reformadores, o ponto de vista dominante foi que o Reino, de um modo ou de outro, deveria ser identificado com a Igreja. Este ponto de vista raramente

encontra defensores na atualidade, mesmo entre os eruditos católicos. A Igreja constitui o povo do Reino, mas não pode ser identificada com o Reino.

A antiga perspectiva liberal é representada pela obra de Harnack, *What Is Christianity?*. Nela, o Reino de Deus é interpretado como sendo a pura religião profética ensinada por Jesus: a Paternidade de Deus, a irmandade dos homens, o valor infinito da alma do indivíduo e a ética do amor. O elemento apocalíptico óbvio no ensino de Jesus foi apenas o envoltório condicionado pelo tempo que continha o arcabouço de sua real mensagem religiosa. Tem havido um sem-número de interpretações não escatológicas do Reino de Deus. Muitos eruditos têm interpretado o Reino primariamente em termos da experiência religiosa pessoal — o reino de Deus na alma do indivíduo.[1]

Em 1892, Johannes Weiss publicou num pequeno livro, intitulado *A Pregação de Jesus Acerca do Reino de Deus*,[2] no qual ele argumentou que a perspectiva que Jesus tinha do Reino era semelhante àquela dos apocalipses judaicos: totalmente futuro e escatológico. A vitória do Reino de Deus sobre Satanás já havia sido conquistada nos céus; conseqüentemente, Jesus proclama sua vinda sobre a terra. O Reino será um ato totalmente sobrenatural de Deus, e quando ele acontecer, Jesus será o Filho do Homem celestial.

Albert Schweitzer tomou esta idéia e interpretou toda a carreira de Jesus do ponto de vista da interpretação escatológica do Reino, que Jesus esperava ser instaurado no futuro imediato — uma interpretação que ele denominou *konsequente Eschatologie* (Escatologia Consistente). O ensino ético de Jesus estava designado somente para o breve intervalo antes da vinda do fim (ética do interim), não para a vida comum dos homens na sociedade. O Reino não chegou e Jesus morreu em desespero e desilusão. Este foi "o Jesus histórico" de Schweitzer — um desiludido mestre apocalíptico do primeiro século.

Desde os dias de Weiss e Schweitzer, a maior parte dos eruditos tem reconhecido que o elemento apocalíptico pertence à própria estrutura, e não ao envoltório dos ensinos de Jesus, mas poucos eruditos contemporâneos consideram o Reino como exclusivamente escatológico. Richard Hiers é uma exceção. Rudolf Bultmann aceitou a aproximação iminente do Reino escatológico como a interpretação correta da mensagem de Jesus, mas o verdadeiro significado do Reino deve ser compreendido em termos existenciais: a proximidade e a exigência de Deus.

Na Grã-Bretanha, a interpretação mais influente tem sido a de C.H. Dodd, conhecida como "Escatologia Realizada". Dodd não desconsiderou pura e simplesmente a mensagem apocalíptica como o fizera Harnack; ele a compreende como uma série de símbolos representativos de realidades que a mente humana não pode apreender diretamente. O reino de Deus, que é descrito na linguagem apocalíptica, é, na realidade, a ordem transcendente do tempo e espaço que irrompeu na história na missão de Jesus. Nele o "totalmente outro" entrou para a história. Este "totalmente outro", transcendental no pensamento de Dodd, é mais platônico que bíblico. Neste evento, tudo aquilo que os profetas haviam longamente esperado tinha agora sido realizado na história. É isto o que Dodd quer dizer por "escatologia realizada".

Dodd tem sido criticado por minimizar o aspecto futurístico do Reino[3], e, em sua última publicação, ele admite que o Reino ainda aguarda a consumação "além da

1 Ver T.W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), p. 135.
2 Título da edição inglesa — *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (1971).
3 Ver os comentários um pouco mais adiante.

história".[4] Contudo, muitos eruditos seguiram Dodd em sua posição de que a coisa mais distintiva sobre o ensino de Jesus foi a presença do Reino.

Se há algum tipo de consenso entre a maioria dos eruditos, este é que o Reino é, em algum sentido, tanto presente quanto futuro. W.G. Kümmel entende que o significado primeiro do Reino é o *eschaton* — a nova era, análoga à do apocalipse judaico. Jesus proclamou que a nova era estava próxima. Mas Kümmel afirma que o Reino também está presente, mas somente na pessoa de Jesus, não em seus discípulos. O futuro escatológico do Reino já teve o seu início na missão de Jesus. Segundo a interpretação de Kümmel, não está totalmente claro de que modo o Reino pode ser ao mesmo tempo o *eschaton* futuro e uma atividade presente em Jesus. Outros eruditos resolvem este problema afirmando que o Reino era totalmente futuro, mas estava tão próximo que o seu poder já poderia ser sentido no presente — como a aurora precede o nascer-do-sol;[5] ou, como alguns afirmam, os sinais do Reino estavam presentes, mas não o Reino em si.[6]

J. Jeremias defende uma posição distinta. Se bem que elogiasse C.H. Dodd por ter conseguido uma nova orientação na história da interpretação por sua ênfase na irrupção presente ou realizada do Reino, critica-o por minimizar o aspecto escatológico. Em lugar da "escatologia realizada" de Dodd, J. Jeremias sugere uma "escatologia em processo de realização".[7] J. Jeremias interpreta o ministério de Jesus como um todo, como sendo um evento no qual o Reino é realizado. Ele chega até a considerar João Batista como pertencendo ao tempo do cumprimento, porque o Espírito veio sobre ele e o tempo da salvação começara.[8] Com a mensagem de Jesus a respeito do Reino de Deus e seus milagres de exorcismo, o Reino irrompeu na história. Entretanto, Jesus aguardava uma consumação escatológica iminente do Reino, a qual envolveria a sua própria ressurreição e *parousia*. Jeremias segue a sugestão de Dodd de que Jesus considerou a sua ressurreição, *parousia* e a consumação do Reino como um evento singular, no qual o triunfo de Deus seria manifestado.[9] Nas aparições da ressurreição os discípulos experimentaram a *parousia* de Jesus.[10] Somente após a Páscoa, a igreja primitiva separou a *parousia* da ressurreição.[11] É difícil observar-se qualquer diferença material entre o ponto de vista de Jeremias e a perspectiva de Dodd, que ele critica.

Em certos círculos evangélicos na América e Grã-Bretanha, uma perspectiva bem recente a respeito do Reino tem alcançado grande influência. Partindo da premissa de que todas as profecias que o Velho Testamento fez com relação a Israel precisam ser *literalmente* cumpridas, os dispensacionalistas têm feito uma forte diferenciação entre o Reino de Deus e o Reino dos Céus. O Reino dos Céus significa o domínio dos céus (Deus) sobre a terra e tem referência primária ao Reino teocrático de natureza terrena prometido ao Israel do Velho Testamento. Somente o Evangelho de Mateus nos fornece o aspecto judaico do Reino. Quando Jesus anunciou que o Reino dos Céus estava próximo, estava fazendo referência ao reino teocrático terreno prometido a Israel. Entretanto, Israel rejeitou a oferta do Reino, e, em lugar de estabelecer o Reino para Israel, Jesus introduziu uma nova mensagem, oferecendo descanso e serviço para

4 C.H. Dodd, ***The Founder of Christianity*** (1970), p.115.
5 C.T. Craig, *The Beginning of Christianity* (1943), p.87.
6 M. Dibelius, *Jesus* (1949), p.68-88.
7 "Sich realisierende Eschatologie". Ver J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (1963, ver. ed.), p.21, 230.
8 J. Jeremias, *NT Theology*, I (1971), p.47 e 82.
9 *Ibidem*, p.286.
10 *Ibidem*, p.310.
11 *Ibidem*, p.286.

todos os que cressem, iniciando a formação de uma nova família de fé, que se faz presente ao longo das linhas de separação racial, eliminando-as. O mistério do Reino dos Céus mencionado em Mateus 13 representa a esfera da profissão de fé cristã — cristandade — que é a forma assumida pelo domínio de Deus sobre a terra entre os dois adventos de Cristo. O fermento (Mateus 13:33) sempre representa o mal; no Reino dos Céus — a igreja militante — a verdadeira doutrina será corrompida pela doutrina falsa. O Sermão do Monte é a lei do Reino dos Céus — a Lei Mosaica do Reino teocrático do Velho Testamento, interpretada por Cristo, destinada a ser o código de conduta do Reino aqui na terra. O Reino dos Céus, rejeitado por Israel, será consumado no evento da volta de Cristo, quando Israel será convertido e as promessas do Velho Testamento a respeito da restauração do Reino de Davi serão literalmente cumpridas. O princípio básico desta linha de pensamento teológico é que há dois povos de Deus — Israel e a Igreja — com dois destinos, sob dois programas divinos.[12]

No período compreendido pelos anos de 1963 a 1964, três livros surgiram independentemente um do outro, os quais interpretaram o Reino basicamente do mesmo modo em termos do descortinamento da história da redenção. O Reino de Deus é o domínio real de Deus, que tem dois momentos: um cumprimento das promessas do Velho Testamento na missão histórica de JESUS e uma consumação ao fim dos tempos, inaugurando a Era Vindoura.[13]

O REINO DE DEUS NO JUDAÍSMO

Bibliografia:

S.B. Frost, *OT Apocalyptic* (1952); J. Bright, *The Kingdom of God* (1953); S. Mowinckel, *He That Cometh* (1956); G.E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), p. 41-97.

Se bem que a expressão "o Reino de Deus" não ocorra no Velho Testamento, a idéia verifica-se em toda a extensão da atividade profética. Há uma dupla ênfase sobre a soberania real de Deus. Ele é freqüentemente referido como o Rei, tanto de Israel (Êxodo 15:19; Números 23:21; Deuteronômio 33:5; Isaías 43:15) como de toda a terra (II Reis 19:15; Isaías 6:5; Jeremias 46:18; Salmos 29:10; 99:1-4). Muito embora Deus seja mencionado como já sendo Rei, outras referências falam de um dia quando ele se tornará Rei e governará sobre o seu povo (Isaías 24:23; 33:22; 52:7; Sofonias 3:15; Zacarias 14:9 e ss.).[14] Isto leva à conclusão de que, embora Deus seja Rei, ele deve também *tornar-se* Rei, ou seja, deve manifestar a sua soberania real no mundo dos homens e das nações.

A forma do Reino futuro é expressa de modo diferente por diferentes profetas. Muitos eruditos encontram dois diferentes tipos de esperança, respectivamente, no Velho Testamento e no judaísmo. A verdadeira esperança profética hebraica aguarda o surgimento do Reino no cenário da história, Reino este que será governado por um descendente de Davi em um cenário político terreno (Isaías 9,11). Quando esta expectativa desapareceu, após o retorno do exílio, os judeus perderam sua esperança

12 Bibliografia recente sobre o assunto: J.D. Pentecost, *Things to Come* (1958); A.J. McClain, *The Greatness of the Kingdom* (1959); J. Walvoord, *The Millennial Kingdom* (1959); C.C. Ryrie, *Dispensationalism Today* (1965); *The New Scofield Reference Bible* (1967). Uma crítica ampla sobre esta perspectiva pode ser encontrada no livro de G.E. Ladd, *Crucial Questions About the Kingdom of God* (1952).

13 Ver os estudos de H.N. Ridderbos, R. Schnackenburg, e G.E. Ladd.

14 Ver G. von Rad, TDNT I, 567-69. O excelente livro de John Bright trata quase que exclusivamente do Reino de Deus como uma esperança futura.

de um Reino na história. Em seu lugar, começaram a anelar ardentemente uma irrupção apocalíptica de Deus na pessoa de um Filho do homem celestial com um Reino completamente transcendental, "além da história" (Daniel 7). O autor do presente livro tem argumentado, em várias oportunidades, no sentido de que, embora haja considerável diversidade na descrição do Reino no Velho Testamento, este sempre envolve uma irrupção de Deus na história quando o propósito redentor de Deus será completamente realizado. O Reino é sempre uma esperança terrena, muito embora a terra seja vista como algo redimido da maldição do mal. Entretanto, a esperança do Velho Testamento é sempre ética, e não especulativa. Permite que a luz do futuro brilhe no presente de forma a permitir que Israel possa ser confortada pela história aqui e agora. Por esta razão, há uma aproximação no que tange a um futuro próximo, e a outro, distante. Deus agirá no futuro próximo para salvar ou julgar Israel, mas ele também vai agir em um futuro indeterminado para trazer a esperança escatológica ao ponto de sua plena realização. Os profetas não fazem uma distinção nítida entre o futuro imediato e o remoto, pois em ambos poder-se-á observar o ato de Deus para com o seu povo.

O judaísmo apocalíptico também possuía diversos tipos de esperança. Alguns escritores enfatizaram o aspecto terreno, histórico do Reino (Enoque 1-36; Salmos de Salomão 17-18), ao passo que outros enfatizam os aspectos mais transcendentais (Enoque 37-71). Entretanto, a ênfase é sempre escatológica. De fato, o judaísmo apocalíptico perdeu o sentido da atuação de Deus no presente histórico. Neste ponto, o apocaliptismo havia se tornado pessimista — não com referência ao ato final de Deus em estabelecer o seu Reino, mas com referência à atuação de Deus na história presente para salvar e abençoar o seu povo. O judaísmo apocalíptico demonstrava um certo desespero com relação à história, pois entendia que esta estava entregue aos poderes malignos. O povo de Deus somente poderia esperar o sofrimento e aflição nesta presente era, até o dia em que Deus agisse para estabelecer seu Reino na Era Vindoura.[15]

A comunidade de Qumran partilhava de uma esperança semelhante concernente ao Reino. Na consumação escatológica, aguardavam que os anjos descessem, ajuntando-se a eles — "os filhos da luz" — para a luta contra os seus inimigos — "os filhos das trevas" — e para conceder vitória aos membros da comunidade de Qumran contra os outros povos, quer judeus que aceitavam os padrões do mundo pagão quer gentios.[16]

A literatura rabínica desenvolveu uma escatologia semelhante, mas fez um pouco mais uso do termo "o reino dos céus". O Reino de Deus foi considerado como o domínio de Deus — o exercício de sua soberania.[17] Em toda a extensão do curso da história humana, Deus exerceu sua soberania através de sua Lei. Qualquer indivíduo que se submete à Lei conseqüentemente se sujeita ao domínio de Deus. Quando um gentio se volta para o judaísmo e adota a Lei, conseqüentemente "aceita a injunção da soberania (reino) de Deus sobre si."[18] A obediência à Lei, assim, é colocada em termos de equivalência à experiência do Reino ou domínio de Deus. A decorrência natural é que o Reino de Deus sobre a terra ficou limitado a Israel. Além do mais, ele não *vem* aos homens; já se encontra ali, incorporado na Lei; e está disponível a todos que se submetem a ele.

15 Ver o livro de G.E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, p.72-97.
16 Ver o Rolo da Guerra no livro de A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (1961), p.164-97; H. Ringgren, *The Faith of Qumran* (1963) p.152 e ss.
17 G. Dalman, *The Words os Jesus* (1909), p.91-101.
18 *Loc. cit.*

Ao fim dos tempos Deus manifestou sua soberania em todo o mundo. Uma oração bem antiga conclui com o desejo assim expresso: "e que Deus possa mostrar a Sua soberania relevante aos dias de sua vida, e nos dias de toda a casa de Israel, sim, com rapidez, e em um tempo que está próximo."[19] O livro da Ascensão de Moisés tem a seguinte expressão: "E então Seu Reino aparecerá por toda a sua criação" (Ascensão de Moisés 10:1). Nesta era presente, o domínio de Deus é limitado àqueles que aceitam a Lei; ao fim dos tempos, ele aparecerá para subjugar a todos os que *resistirem* à vontade de Deus. A experiência da soberania de Deus no presente é dependente da livre decisão dos homens; [20] mas quando *surgir* ao final dos tempos, "o Ser Celestial levantar-se-á do seu trono real" (Assunção de Moisés 10:3) para punir os ímpios e ajuntar os justos de Israel em uma redimida ordem de bênção.[21]

Um outro movimento no judaísmo esteve muito interessado no estabelecimento do Reino de Deus: os zelotes. Nas décadas iniciais do primeiro século A.D., vez por outra a insurreição contra Roma irrompia promovida pelos zelotes. O Novo Testamento fala da revolta de Judas e Teudas (Atos 5:36,37), e uma outra revolta sob o comando de um egípcio incógnito (Atos 21:38). Josefo fala de um outro movimento revolucionário não mencionado no Novo Testamento. Ele não dá nomes a esses revolucionários, mas na última rebelião acontecida no ano 132 A.D., o líder, Bar Kokhba, foi denominado de Messias por Akiba, o rabino mais famoso da época.[22] Os zelotes foram líderes judaicos radicais, que não se contentavam em esperar calmamente pela vinda do Reino de Deus, mas desejavam a sua vinda através da espada.[23] É possível, e até mesmo provável, que toda a série de revolta contra Roma fosse messiânica, isto é, que eles não tenham sido motivados pela consecução de objetivos puramente políticos ou nacionalistas, mas, sim, religiosamente, para apressar a vinda do Reino de Deus.[24]

De qualquer modo, em toda a extensão do judaísmo, a vinda do Reino de Deus foi aguardada como sendo um ato de Deus — talvez utilizando agentes humanos — para derrotar os ímpios inimigos de Israel e reunir o povo de Israel disperso num todo vitorioso sobre os seus inimigos, em sua terra prometida, unicamente sob o domínio de Deus.

O SIGNIFICADO DA EXPRESSÃO BASILEIA TOU THEOU. Os eruditos não manifestam uniformidade de opinião no que tange ao significado básico da palavra *basileia* (Heb. *malkuth*). Muitos defendem a opinião que *basileia* seja o "eschaton" — a ordem escatológica final.[25] Se esta opinião for aceita como ponto de partida, torna-se difícil entender de que modo o *eschaton* pode ser tanto futuro quanto presente; neste caso, deve ser exclusivamente futuro. Entretanto, a palavra hebraica possui a dinâmica abstrata ou idéia de reino, domínio, ou governo. "Falarão da glória do teu reino, e relatarão o teu poder... O teu reino é um reino eterno; o teu domínio dura por todas as gerações" (Salmos 145:11,13). "O Senhor estabeleceu seu trono nos céus, e seu reino sobre todos" (Salmos 103:19).[26] No judaísmo posterior, o Reino significa o

19 *Ibidem*, p. 99. Provavelmente ao final do primeiro século a.C.
20 Ver K.G. Kuhn, "Basileus", TDNT I, 572.
21 Para ver esta dupla ênfase, ver J. Jeremias, *NT Theology*, I (1971), 99.
22 E. Schürer, *The Jewish People in the Time of Jesus Christ* (1890), I, ii, p. 299. Para cartas recentemente descobertas, da autoria de Akiba, ver J.T. Milik, *Ten Years Discovery in the Wilderness of Judaea* (1959), p.136.
23 E. Schürer, *The Jewish People*, p. 80.
24 S. Mowinckel, *He That Cometh* (1956), p.284 e s.
25 Ver W.G. Kümmel, *Promise and Fulfilment* (1957).
26 Ver G.E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), p.43 e ss.

domínio ou soberania de Deus.[27] Este é também o melhor ponto de partida para compreender-se os Evangelhos. Várias vezes a RSV traduz *basileia* pela palavra inglesa "reinado" ou "poder real" (Lucas 19:12; 23:42; João 18:36; Apocalipse 17:12). O significado de "reino" ou "governo" é óbvio em outras passagens.[28] A vinda do Reino pela qual oramos no Pai Nosso significa que a vontade de Deus seja feita na terra, isto é, que o seu domínio seja plenamente realizado (Mateus 6:10). O "reino" que Jesus designou para os seus discípulos (Lucas 22:29) é "ordem de honra real".[29]

Este fato é importante para a interpretação da mensagem de Jesus, pois um dos maiores problemas defrontados é como o Reino de Deus pode ser simultaneamente futuro e presente. Se o Reino é primariamente o *eschaton* — a era escatológica de salvação — é difícil compreender como este estado futuro pode ser também presente. Entretanto, temos observado que, tanto no Velho Testamento como no judaísmo rabínico, o Reino de Deus — seu domínio — pode ter mais de um significado. Deus já é o Rei, mas ele também precisa *tornar-se* Rei. Esta é a chave para a solução do problema nos Evangelhos.

O REINO DOS CÉUS. A expressão "o reino dos céus" aparece apenas em Mateus, onde é mencionada cerca de trinta e quatro vezes.[30] Várias vezes em Mateus,[31] e em vários lugares no restante do Novo Testamento, a expressão "reino de Deus" é usada. "O reino dos céus" é uma expressão semítica, na qual o vocábulo "céus" é um termo usado em substituição ao nome "divino" (ver Lucas 15:18). Desde que a tradição dos Evangelhos mostra que Jesus não criticou de modo consistente a palavra "Deus", é possível que "o reino dos céus" seja uma expressão nativa do contexto judaico-cristão, a qual preservou a tradição do evangelho encontrada em Mateus, em lugar de refletir o uso real feito por Jesus.[32] Possivelmente ele tenha usado ambas as frases, e os Evangelhos, que foram originalmente endereçados a destinatários gentílicos, omitiram a expressão semítica, pois a mesma seria sem sentido aos seus ouvidos.

Na realidade, ambas as expressões "o reino de Deus" e "o reino dos céus" raramente foram usadas na literatura judaica *antes* dos dias de Jesus.[33] J. Jeremias enfatiza este fato, de que no ensino de Jesus aparece um grande número de frases novas sobre o reino — *basileia* — as quais não encontram paralelismo na literatura contemporânea aos dias de Jesus — um fato que até o momento não recebeu ainda a devida atenção.[34]

O REINO ESCATOLÓGICO. Já observamos que a estrutura básica do pensamento de Jesus é encontrada no dualismo escatológico das duas eras. É a vinda do Reino de Deus (Mateus 6:10) ou seu aparecimento (Lucas 19:11) que assinalará o fim da era presente e inaugurará a Era Vindoura. É importante notar, entretanto, que *basileia* pode designar tanto a manifestação ou vinda do governo de Deus como a esfera escatológica na qual o governo de Deus é desfrutado. Nesse sentido, o herdar a vida eterna e a entrada no Reino de Deus são sinônimos de entrar e pertencer à Era Vindoura. Quando o mancebo rico perguntou a Jesus o que ele deveria fazer para herdar a vida

27 Ver. G. Dalman, *The Words of Jesus*, p.91-101; G.F. Moore, Judaism (1927), II, 371-76.
28 Ver G.E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, p. 130. Ver também "The Kingdom of God-Reign or Realm? JBL 31 (1962), 230-38.
29 Arndt e Gingrich, *A Greek-English Lexicon* (1957), p. 134.
30 Uma exceção pode ser encontrada em alguns manuscritos de João 3:21.
31 Mateus 12:28; 19:24; 21:31,43.
32 J. Jeremias, *NT Theology* (1971), I, 97.
33 G.E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, p.126-27.
34 J. Jeremias, *NT Theology*, p.96.

eterna, estava pensando a respeito da vida escatológica de Daniel 12:2. Jesus replicou que é difícil para um rico entrar no Reino de Deus.[35] Ato contínuo, voltando-se para os seus discípulos, assegurando-lhes que, em virtude de eles terem deixado suas casas e famílias para segui-lo, eles receberiam a vida eterna na Era Vindoura (Mateus 10:17-31).

A vinda do Reino de Deus significará a destruição total e final do diabo e seus anjos (Mateus 25:41), a formação de uma sociedade redimida, que não se mistura com o mal (Mateus 13:36-43), comunhão perfeita com Deus no banquete messiânico (Lucas 13:28,29). Neste sentido o Reino de Deus é um sinônimo para a Era Vindoura.

Um dos fatos mais marcantes que separou o ensino de Jesus do judaísmo foi a universalização do conceito. Tanto no Velho Testamento como no judaísmo, o Reino foi sempre descrito em termos de Israel. No Velho Testamento, algumas vezes os gentios são descritos como conquistados por Israel (Amós 9:12; Miquéias 5:9; Isaías 45:14-16; 60:12,14). outras vezes são descritos como convertidos (Sofonias 3:9,20; 2:2-4; Zacarias 8:20-23). Mas o Reino é sempre de Israel. O judaísmo pós-exílico tornou-se bem particularista, e o estabelecimento do Reino de Deus significou a soberania de Israel sobre seus inimigos políticos e nacionais: "Então, tu, ó Israel, serás feliz, e montarás sobre pescoço e asas de águias... e tu olharás do alto, e verás os teus inimigos no Geena, reconhecê-los-ás e te alegrarás" (Assunção de Moisés, 10:8-10).

Já vimos que João Batista rejeitou este particularismo judaico e considerou as pessoas mais religiosas dos judeus como estando necessitadas de arrependimento para entrar no Reino Vindouro. Jesus fez da atitude responsiva à sua própria pessoa e mensagem o fator determinante para pertencer ao Reino escatológico. De fato, Jesus afirmou que Israel, os "filhos do reino" naturais, será rejeitado no Reino e seu lugar tomado pelos outros (Mateus 8:12). Os verdadeiros "filhos do reino" são aqueles que respondem a Jesus e aceitam a sua palavra (Mateus 13:38). O indivíduo precisa receber a presente proclamação do Reino de Deus com uma atitude de completa dependência, como a de uma criança, para entrar e pertencer ao Reino escatológico (Marcos 10:15).

O REINO PRESENTE. A expectativa da vinda do Reino escatológico nos ensinos de Jesus não foi nada novo. Já existia ao tempo dos profetas e desenvolveu-se de diferentes maneiras no judaísmo. C.H. Dodd está correto ao afirmar que o ensino mais característico e marcante dos encontrados nos Evangelhos são aqueles que falam de uma vinda presente do Reino. Tais ensinos não encontram paralelo no ensino judaico de orações pertencentes ao período.[36]

Jesus considerou seu ministério como um cumprimento da promessa do Velho Testamento na história, próxima da consumação apocalíptica.[37] Isto manifesta-se de modo particularmente claro em duas passagens. Na sinagoga de Nazaré, Jesus leu a profecia messiânica de Isaías 61:1,2 a respeito da vinda de um ungido para proclamar o ano aceitável do Senhor; e então solenemente declarou: "Hoje se cumpriu esta escritura aos vossos ouvidos" (Lucas 4:21). Quando João Batista, em dúvida, enviou emissários para perguntar a Jesus se ele era realmente Aquele que havia de vir, Jesus respondeu citando a profecia messiânica de Isaías 35:5,6 e mandou-os de volta a fim de contarem a João que a profecia estava de fato sendo cumprida (Mateus 11:2-6).

35 É significativo que a passagem paralela em Mateus 19:23,24 tem ambas as expressões "reino de Deus" e "reino dos ceus".
36 C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (1935), p.49.
37 Ver G.E. Ladd, "Fulfillment Without Consummation", *Jesus and the Kingdom*, p.101-17.

Por toda a extensão dos Evangelhos Sinópticos, a missão de Jesus é repetidas vezes interpretada como o cumprimento das promessas do Velho Testamento.

As expressões a respeito do Reino de Deus como uma realidade presente devem ser interpretadas levando-se em conta este fundo histórico. A afirmação mais forte encontra-se em Mateus 12:28: "Mas se é pelo Espírito de Deus[38] que eu expulso demônios, então o Reino de Deus é chegado a vós." Um dos milagres mais característicos de Jesus foi o exorcismo de demônios. Jesus deixou o povo maravilhado porque através de suas ordens os homens foram imediatamente libertados da escravidão satânica (Marcos 1:28). Quando acusado de ele próprio usar do poder satânico, replicou que os demônios foram expulsos pelo poder de Deus, e este fator foi considerado como a prova de que o Reino de Deus lhes havia chegado.

Um forte debate tem se travado a respeito do significado preciso da palavra grega *ephthasen*, "é chegado". Muitos a têm interpretado como designando proximidade, não presença real. Mas outros usos atestados deixam claro que o verbo tem a conotação de presença real, não mera proximidade.[39]

O que se fez presente não foi o *eschaton*, mas o poder real de Deus atacando o domínio de Satanás, e libertando os homens do poder do mal. "Ou como pode alguém entrar na casa do homem forte e tomar os seus bens, se antes não o amarrar? Somente então ele poderá apoderar-se dos seus bens" (Mateus 12:29). Nessas palavras Jesus declara que invadiu o reino de Satanás e "aprisionou" o homem forte.

Nesses dois versos encontra-se incorporada a teologia essencial do Reino de Deus. Em lugar de esperar até o fim dos tempos para revelar o seu poder real e destruir o mal satânico, Jesus declara que Deus já atuou em seu poder real para colocar um freio ao poder de Satanás. Em outras palavras, o Reino de Deus, nos ensinos de Jesus, tem uma dupla manifestação: ao fim dos tempos, destruir a Satanás; e, na missão de Jesus, aprisionar a Satanás. Antes da destruição final de Satanás, os homens podem ser libertados de seu poder.[40]

Sem dúvida, a palavra "aprisionamento" é uma metáfora e designa, em algum sentido real, uma vitória sobre Satanás de tal forma que o seu poder é freado. Algumas vezes a natureza metafórica da expressão não é reconhecida, e, conseqüentemente, ela é interpretada como significando que Satanás encontra-se numa situação de completa impotência.[41] Entretanto, Satanás continua ativo: ele subjuga a palavra do Reino na vida dos indivíduos quando esta não encontra uma aceitação real entre os homens (Mateus 13:19); foi capaz de falar através de Pedro (Marcos 8:33); entrou em Judas (Lucas 22:3); e desejou tomar posse também de Pedro (Lucas 22:31). Cullmann interpreta o aprisionamento de Satanás através de sua curiosa afirmação de que ele está realmente preso, com uma corda bem longa.[42] Satanás não está desprovido de poder, mas o seu poder está enfraquecido. Cullmann torna a ilustrar este fato por recorrer a uma expressão militar. A batalha decisiva em uma guerra pode ser ganha e o curso da batalha tornar-se dificultoso antes da obtenção da vitória final.[43] A missão de Jesus como um todo, inclusive suas palavras, feitos, morte e ressurreição, constituem

38 O verso paralelo, Lucas 11:20, tem a expressão "dedo de Deus".
39 Ver Romanos 9:31; II Coríntios 10:14; Filipenses 3:16. Ver G.E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, p. 137 e ss.
40 G.E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, p. 145-57.
41 E. Best, *The Temptation and Passion* (1965), p. 12.
42 O. Cullmann, *Christ and Time* (1964), p. 198.
43 *Ibidem*, p. 84.

uma derrota inicial do poder satânico que torna a vitória e triunfo final do Reino de Deus como coisa líquida e certa. "Toda ocasião em que Jesus expulsa um espírito demoníaco constitui-se uma antecipação da hora na qual Satanás será visivelmente despido de seu poder. As vitórias sobre os seus agentes são uma prova antecipada do *eschaton*.[44]

Os eruditos debatem sobre a ocasião *quando* aconteceu o aprisionamento de Satanás. Muitos relacionam este evento ao episódio da vitória de Jesus sobre Satanás no deserto,[45] mas "a explicação mais simples é que os próprios exorcismos são considerados como uma luta vitoriosa com o diabo e seu reino. Em toda ocasião que um demônio é expulso de alguém isto significa que Satanás tem sido derrotado e espoliado dos seus bens."[46] "Em cada ato de exorcismo Jesus viu uma derrota de Satanás."[47]

A mesma vitória sobre Satanás é observada no poder que Jesus concedeu aos seus discípulos, quando os comissionou a percorrer toda a região da Galiléia, pregando o Reino de Deus (Lucas 10:9). Quando os missionários retornaram, relataram com alegria que até mesmo os demônios se lhes sujeitaram em nome de Jesus. Foi quando Jesus declarou: "Eu via Satanás, como um raio, cair dos céus" (Lucas 10:18). Não há necessidade de postularmos uma visão literal na qual Jesus viu Satanás expulso dos céus.[48] O contexto sugere que Jesus considerou o sucesso da missão dos setenta como uma evidência da derrota de Satanás. Mais uma vez, neste evento, é a linguagem metafórica que utiliza uma expressão diferente para afirmar que, na missão de Jesus, uma vitória decisiva tinha sido conquistada. Satanás está aprisionado; ele caiu do seu lugar de poder; mas sua destruição final espera o fim dos tempos.[49]

Aqui se encontra um mistério insolúvel na teologia do Novo Testamento, o qual se verifica não apenas nos Sinópticos como nas suas outras partes. Os inimigos do Reino de Deus são agora considerados não como nações hostis e ímpias, como o foram no Velho Testamento, mas, sim, como poderes espirituais malignos. A vitória do Reino de Deus é uma vitória no mundo espiritual: o triunfo de Deus sobre Satanás. Paulo afirma a mesma verdade em I Coríntios 15:25: "Pois é necessário que ele reine até que haja posto todos os seus inimigos debaixo de seus pés." O problema que nos interessa é este: Por que o Novo Testamento não descreve esta batalha como acontecendo exclusivamente no mundo espiritual? Por que a vitória sobre o mal pode ser conquistada apenas no plano histórico? Nenhuma explicação é fornecida, mas a resposta reside no fato de que o destino dos homens encontra-se envolvido nesta luta. De algum modo, que escapa à compreensão humana, Jesus lutou com os poderes do mal, conquistou uma vitória sobre eles para que ao fim dos tempos tais poderes possam ser quebrados de uma vez por todas e para sempre.

Este fato coloca o evangelho cristão à parte do judaísmo. A mentalidade apocalíptica judaica contemporânea aos dias de Cristo imaginava que esta era se encontrava sob o poder do mal, ao passo que Deus se havia retirado do cenário da história humana. Nas *Visões de Enoque*, Deus é descrito como retirando sua liderança pessoal de Israel após o cativeiro. Ele sujeitou o seu povo a feras selvagens, para ser consumido. Deus "permaneceu inamovível, embora o tenha visto, e alegrou-se pelo fato de serem

44 J. Jeremias, *NT Theology*, p. 95.
45 E. Best, *The Temptation and the Passion*, p. 15.
46 R. Leivestad, *Christ the Conqueror* (1954), p. 47.
47 A. Fridrichsen, *Theology*, 22 (1931), 127.
48 J. Jeremias, *NT Theology*, p. 85.
49 Ver G.E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, p. 150-54.

devorados, perturbados e roubados, e permitiu que fossem devorados na mão de todas as feras selvagens" (Enoque 89:58). No dia do juízo, Israel seria liberto e seus atormentadores punidos; mas na história Deus se mostrava ao longe e impassível face aos sofrimentos do seu povo.

A mensagem de Jesus é que, na sua própria pessoa e missão, Deus invadiu a história humana e triunfou sobre o mal, muito embora a libertação final venha a ocorrer somente na consumação dos tempos.

A presença do Reino é asseverada em Lucas 17:20. Quando os fariseus perguntaram *quando* o Reino apocalíptico iria se manifestar, Jesus respondeu-lhes, um tanto quanto enigmaticamente, que o Reino já se encontrava no meio deles, mas de uma forma que não era esperado. Ele não fora acompanhado pelos sinais e demonstrações esperados pelos fariseus e sem o que não se mostrariam satisfeitos. A frase *entos humōn* pode significar tanto "dentro de vós", ou seja, nos vossos corações, como "no meio de vós". Se bem que em Marcos 10:15 não há sombra de dúvida quanto ao fato do Reino ser recebido no homem interior,[50] é inconcebível que Jesus tenha dito aos fariseus "o Reino de Deus está dentro de *vós*". A tradução "no meio de vós", na pessoa de Jesus, é a que mais se ajusta ao contexto total do seu ensino.[51]

A NOVA ESTRUTURA ESCATOLÓGICA

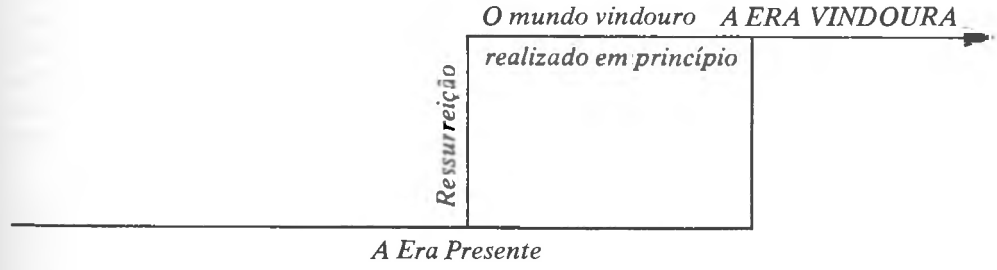
O ensino de Jesus acerca do Reino de Deus modifica radicalmente a linha redentora do tempo. O Velho Testamento e o judaísmo vislumbraram em seus horizontes um dia singular na história — o Dia do Senhor — quando Deus agiria para estabelecer seu reino na terra. Esta perspectiva pode ser esquematizada através de uma linha reta:



Cullmann argumenta que Cristo modificou a linha do tempo por dar-lhe um novo centro. Esta linha modificada manteve a mesma estrutura básica como encontrada no judaísmo, mas o centro foi alterado.[52] Cullmann tem sido criticado, com razão, por dar muita ênfase ao ponto divisor da história em detrimento do ponto terminal.[53]



Faz algum tempo, Geerhardus Vos sugeriu uma linha de tempo semelhante, mas que talvez seja melhor que a de Cullmann.[54]



50 L.H. Marshal toma esta idéia como "o ponto de partida para a compreensão da mensagem de Jesus sobre o Reino" *The Challenge of NT Ethics* (1947), p. 26 e ss.
51 Para maior discussão, ver G.E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, p. 224.
52 O Cullmann, *Christ and Time*, p. 82.
53 C.K. Barrett em *ET* 65 (1953-54), 372.
54 G. Vos, *The Pauline Eschatology* (1952), p. 38.

Este esquema tem a vantagem de ilustrar que a Era Vindoura situa-se num plano superior ao desta era presente, e que o tempo entre a ressurreição e a *parousia* é um período de tempo sobreposto entre as duas eras. A igreja vive "entre duas eras"; a antiga era prossegue em atividade, mas os poderes da nova era invadiram-na.

Gostaríamos de sugerir uma modificação a mais para melhor ilustrar a linha de tempo como encontrada em o Novo Testamento:



Há um duplo dualismo em o Novo Testamento: a vontade de Deus é feita nos céus; seu Reino a fez presente na terra. Na Era Vindoura, os céus descem à terra e elevam a existência histórica a uma nova esfera de vida redimida (Apocalipse 21:2-3). Isto está implícito, embora não esteja elaborado em detalhes, nos Evangelhos. Aqueles que "são julgados dignos de alcançar o mundo vindouro, e a ressurreição dentre os mortos, nem se casam nem se dão em casamento; porque já não podem mais morrer; pois são iguais aos anjos, e são filhos de Deus, sendo filhos da ressurreição" (Lucas 20:35,36). Aqui se encontra uma ordem de existência verdadeiramente inconcebível. Não há analogias humanas para descrever a existência sem os elos fisiológicos e sociológicos do sexo e da família. Mas esta é a vontade de Deus: conquistar o mal e levar o seu povo a desfrutar plena e finalmente a abençoada imortalidade da vida eterna da Era Vindoura.

Este diagrama também sugere que o Reino de Deus esteve ativo nos dias do Velho Testamento. Em eventos tais como o Êxodo e o cativeiro babilônico, Deus estava agindo em seu poder real para livrar e julgar o seu povo. Entretanto, em um sentido bem real, o Reino de Deus *veio* ou entrou para a história na pessoa e missão de Jesus.

5

A NOVA ERA DA SALVAÇÃO

Bibliografia: Ver as sugestões no início do Capítulo 4.

Consideramos, no último capítulo, que o significado de *basileia* não pode ser reduzido a um conceito simples, mas antes trata-se de um conceito complexo, que apresenta várias facetas. O significado de sua raiz é o domínio ou governo de Deus. Pode designar o ato escatológico de Deus quando ele agirá em poder real para destruir seus inimigos e salvar o seu povo. Pode também designar a esfera futura de salvação, na qual o povo de Deus será reunido para desfrutar as bênçãos do seu Reino. Como tal, a designação é usada com sentido idêntico ao da Era Vindoura.

O fato mais marcante na proclamação que Jesus fez do Reino foi a sua irrupção presente na história em sua própria pessoa e missão. Não devemos ser surpreendidos por encontrar a expressão *basileia tou theou* designando um novo estado de bênção redentora, da qual os homens podem tornar-se participantes através da aceitação da mensagem de Jesus sobre o Reino de Deus.

O REINO COMO UM ESTADO DE BÊNÇÃO PRESENTE. Há vários textos que falam sobre a participação no Reino como uma realidade presente. Jesus proferiu uma advertência contra os escribas e fariseus: "...porque fechais aos homens o reino dos céus; pois nem vós entrais, nem aos que entrariam permitis entrar" (Mateus 23:13). O verso paralelo, em Lucas, é ainda mais claro: "Ai de vós, doutores da lei! porque tirastes a chave da ciência; vós mesmos não entrastes, e impedistes aos que entravam" (Lucas 11:52). Em outra ocasião Jesus declarou: "Os publicanos e as meretrizes entram adiante de vós no reino de Deus" — os líderes religiosos de Israel (Mateus 21:31). A interpretação mais natural de tais passagens é de uma situação histórica presente. "As classes marginalizadas estão entrando no Reino e não há evidência de que os líderes exteriormente respeitáveis responderão à mensagem do Reino. Até mesmo a visão dos marginalizados participando do Reino não mudou em nada a atitude deles."[1]

A afirmação mais interessante, e, ao mesmo tempo, mais difícil, é encontrada em Mateus 11:11-13. Em resposta ao emissário de João Batista, Jesus respondeu à pergunta sobre a sua necessidade fazendo referência à profecia messiânica de Isaías 35:5-6, afirmando, em conseqüência: "Esta profecia está sendo cumprida agora, a era da salvação messiânica está presente" (Mateus 11:2-6). Então, falando do Batista, agora na prisão de Herodes, Jesus declarou que "entre os nascidos de mulher não houve nenhum maior do que João Batista; no entanto, o menor no reino dos céus é

1 F.V. Filson, *Matthew* (1960), p. 227.

maior do que ele. Pois desde os dias de João Batista até os dias atuais o reino dos céus *biazetai*, e homens violentos o tomam pela graça. Pois todos os profetas e a lei profetizaram até João" (Mateus 11:11-13).

Esta passagem envolve três problemas difíceis: o significado de *biazetai*, dos "homens violentos", e "daquele que é o maior no reino dos céus".

O verbo *biazō* significa "usar a força ou violência", e a forma pode ser tanto na voz passiva, "ser tratado à força", ou na voz média, "exercer força". Alhures temos discutido seis interpretações diferentes desta palavra[2] e no contexto deste livro podemos apresentar apenas as nossas conclusões. É mais adequado a uma perspectiva dinâmica do Reino de Deus, na qual Deus domina soberano na missão de Jesus, tomar o verbo como voz média, "o reino dos céus tem vindo violentamente" (RSVmg); e não existem objeções filológicas a esta interpretação.[3] O domínio de Deus se impõe com grande força e os que são veementes entusiastas procuram se apossar dele, ou seja, desejam participar dele.[4] A missão de Jesus colocou em operação um poderoso movimento. O poder de Deus encontra-se operando poderosamente entre os homens. Ele exige uma reação igualmente poderosa. Este fato coloca o ensino de Jesus à parte do ensino rabínico. Os rabinos ensinaram que os homens deveriam tomar sobre si o jugo do Reino e aceitar a Lei como a norma da vontade de Deus. Jesus ensinou que isto não era suficiente. Pelo contrário, Deus estava operando poderosamente em sua própria missão, e, em virtude de o poder dinâmico do Reino ter invadido o mundo, os homens deviam responder com uma reação radical. Jesus, por vezes, descreveu esta reação com atos violentos. "Se a tua mão te faz tropeçar, corta-a... Ou, se o teu olho te fizer tropeçar, lança-o fora" (Marcos 9:43,47). São atos de violência exigidos daqueles que hão de entrar no Reino.[5] Em outro lugar, Jesus usa uma expressão violenta para denotar o desprezo que o indivíduo deveria dar à família por sua causa (Lucas 14:26). Ele declarou que não veio trazer paz, mas espada (Mateus 10:34). A presença do Reino requer uma reação radical.

É óbvio que Lucas interpretou esta passagem deste modo. Ele traduz este pensamento dizendo: "...é anunciado o evangelho do reino de Deus, e todo homem forceja por entrar nele" (*eis autēn biazetai*, Lucas 16:16). Aqui se encontra o mesmo uso de *biazetai* na voz média.

Em ambas as expressões, o Reino de Deus é o governo dinâmico de Deus agindo ativamente em Jesus; é também um presente estado de bênção que pode ser desfrutado pelas pessoas que recebem a palavra de Jesus. Jesus chama João Batista o maior entre todos os homens. Todos os profetas e a Lei profetizaram até João. Ele foi o último dos profetas. Porém, desde os dias de João,[6] alguma coisa nova estava acontecendo, criando uma nova situação, com o resultado de que, "grande como João foi, o maior no Reino que estava rompendo era maior; não em virtude de méritos pessoais ou de realizações próprias, mas pelo fato de que, pelo dom de Deus ele, diferentemente de João, estava no Reino."[7] O contraste não é feito entre João e outros indivíduos, mas,

2 G.E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), p. 155-58.
3 Em adição à referência em *Jesus and the Kingdom*, p. 158-59, ver também M. Black, em *ET* 63 (1951-52), 290; R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom* (1963), p.131; H.N. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (1963), p.54.
4 R. Schanackenburg, *God's Rule and Kingdom*, p. 132.
5 Para esta interpretação ver R. Otto, *The Kingdom of God the Son of Man* (1943), p.111; T.W. Manson, *O Ensino de Jesus* (1949; ASTE 1967), p. 134; S.E. Johnson, IB VII, p. 383.
6 Para o uso exclusivo de *apo*, ver *Jesus and the Kingdom*, p. 197.
7 F.V. Filson, *Matthew*, p.138.

sim, entre a antiga era dos profetas e a nova era do Reino, que tivera o seu começo com o ministério de Jesus.[8]

O REINO COMO UM DOM PRESENTE. Quando inquirimos a respeito do conteúdo deste novo estado de bênção, descobrimos que ***basileia*** significa não apenas o domínio dinâmico de Deus e a esfera da salvação; é também usado para designar a dádiva da vida e salvação. Aqui há um outro elemento original no ensino de Jesus. O Reino de Deus permanece como um termo que abrange todos os elementos inclusos na salvação messiânica.[9] Dalman reconheceu que o Reino, no ensino de Jesus, poderia ser "um bem que admite esforço da parte da pessoa em alcançá-lo, bem este que pode ser conferido, pode ser possuído e pode ser aceito."[10]

Na consumação escatológica, o Reino é algo a ser livremente herdado pelos justos (Mateus 25:34). Neste caso, a palavra não denota o Reino de Deus nem a Era Vindoura, mas a bênção da vida, que é o dom do domínio de Deus na era vindoura (Mateus 24:26). Em resposta à pergunta do mancebo de qualidade sobre as condições para se herdar a vida eterna (Marcos 10:17), Jesus falou de entrar no Reino (10:23,24) e receber a vida eterna (10:30) como se esses fossem conceitos sinônimos. O Reino é um dom que o Pai se agrada em conferir ao pequeno rebanho dos discípulos de Jesus (Lucas 12:32).

Se o Reino de Deus é o dom da vida conferido ao seu povo quando ele manifesta seu governo na glória escatológica, e se o Reino de Deus é também o domínio de Deus invadindo a história antes da consumação escatológica, deduz-se que podemos esperar que o domínio de Deus no tempo presente produza uma bênção preliminar a seu povo. É isto o que de fato verificamos. O Reino não é apenas um dom escatológico que pertence à Era Vindoura, é também um dom que pode ser recebido no antigo *aeon*.

Este fato se reflete em numerosas expressões. O Reino é como um tesouro ou pérola sem preço, cuja posse ultrapassa a posse de todos os outros bens (Mateus 13:44-46). E algo que deve ser provado aqui e agora (Mateus 6:33) e recebido como as crianças recebem uma dádiva (Marcos 10:15 = Lucas 18:16,17). Nesta expressão, o Reino é o domínio de Deus, mas isto implica a dádiva de seu domínio. A soberania divina não é um poder temerário, ante o qual os homens são obrigados a se ajoelhar, mas um dom. As crianças exemplificam a fé e receptividade exigidos dos "filhos do Reino". O Reino lhes pertence, não porque sua humildade é uma virtude que as torne merecedoras dele, mas porque elas têm uma atitude responsiva. "O Reino pertence aos tais porque eles o recebem como a uma dádiva... (Ele) é o dom do governo divino."[11] Mateus 19:14 ecoa o mesmo pensamento de que o Reino de Deus é uma possessão presente dos pequeninos. A promessa de que aqueles que pedem vão receber, e os que buscam hão de encontrar (Mateus 7:7) deve ser compreendida neste contexto. "A coisa a ser procurada é o Reino de Deus, o qual, uma vez encontrado, representa a satisfação de todas as necessidades (Lucas 12:31). A porta a ser procurada é a porta que dá acesso ao Reino de Deus."[12]

As Bem-aventuranças consideram o Reino como uma dádiva. Os pobres de espírito, os perseguidos por causa da justiça, recebem a dádiva (Mateus 5:3,10). Não é fácil

8 Ver G.E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, p. 197.
9 R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom*, p. 94.
10 G. Dalman, *The Words of Jesus* (1909), p.121.
11 V. Taylor, *Mark* (1952), p. 423. Diferimos de Taylor quando ele elimina o significado escatológico da última frase. Ver também T.W. Manson, *O Ensino de Jesus* (1935; ASTE 1967), p. 135. A aceitação do atual domínio de Deus é a condição de entrada na ordem escatológica.
12 T.W. Manson, *O Ensino de Jesus*, p. 86.

decidir se nessas expressões o Reino é futuro ou presente. As Beatitudes certamente têm um matiz escatológico. As afirmações sobre o herdar a terra, alcançar misericórdia (no dia do juízo) e de ver a Deus são primariamente escatológicas. Entretanto, o principal das Beatitudes é ensinar uma bênção presente, em lugar de prometer bênção na consumação.[13] O conforto para os que se encontram em angústia em virtude de sua pobreza espiritual[14] é tanto presente quanto futuro, da mesma forma que a satisfação dos famintos (Mateus 5:4,6). A dádiva do Reino, duas vezes mencionada, provavelmente indica tanto o presente como o futuro. As Beatitudes manifestam tanto a salvação escatológica como a bênção que pode ser desfrutada no presente.

O DOM DA SALVAÇÃO. O Reino como dádiva de Deus pode ser melhor ilustrado pelo estudo da palavra "salvação". Nos Evangelhos, as palavras "salvar" e "salvação" fazem referência a uma bênção ao mesmo tempo escatológica e presente.

A salvação é primariamente uma dádiva escatológica. Na resposta de Jesus ao mancebo de qualidade, no tocante à vida eterna, a salvação foi colocada em termos de sinonímia com a vida eterna e com a entrada e participação no Reino de Deus na Era Vindoura (Marcos 10:17-30). Esta salvação escatológica, em outros lugares, é descrita meramente em termos de alguém salvar a sua (verdadeira) vida em contraste com perder sua vida física (Marcos 8:35; Mateus 10:39; Lucas 17:33). Esta salvação escatológica pode ser descrita simplesmente como entrada na vida (eterna) (Marcos 9:43; Mateus 25:46) ou no gozo do Senhor (Mateus 25:21,23).

Esta salvação futura significa duas coisas: livramento da mortalidade e comunhão aperfeiçoada com Deus. Os Evangelhos não falam muito a respeito da ressurreição, mas a expressão em Lucas 20:34-36 (cf. Marcos 12:24-27) deixa claro que a salvação escatológica inclui o homem em sua totalidade. A vida ressurrecta assemelhar-se-á e terá alguma coisa em comum com a dos anjos, a saber, a posse da imortalidade. Esta vida ressurrecta imortal é a vida característica da Era Vindoura (Lucas 20:35). Os males da fraqueza física, da doença e da morte serão coisas inexistentes na vida do Reino de Deus (Mateus 25:34,46).

A salvação escatológica significa não somente a redenção do corpo, mas também a restauração da comunhão entre Deus e o homem, que fora quebrada pelo pecado. Os puros de coração verão a Deus (Mateus 5:8) e entrarão para desfrutar o gozo do Senhor (Mateus 25:21,23). Esta consumação escatológica é descrita de modo usual através de cenas extraídas da vida diária. A colheita será realizada e o grão será ajuntado no celeiro (Mateus 13:30,39; Marcos 4:29; cf. Mateus 3:12; Apocalipse 14:15). As ovelhas serão separadas dos bodes e guardadas com segurança no aprisco (Mateus 25:32). O quadro mais comum é o do banquete ou mesa da comunhão. Jesus beberá vinho novamente com os seus discípulos no Reino de Deus (Marcos 14:25). Eles comerão e beberão à mesa com Jesus no Reino (Lucas 22:30). Os homens serão ajuntados, procedentes de todos os cantos da terra, para tomarem assento à mesa com os santos do Velho Testamento (Mateus 8:11,12; Lucas 13:29). A consumação é comparada a uma festa de casamento (Mateus 22:1-14; 25:1-12) e um banquete (Lucas 14:16-24). Todas essas metáforas descrevem a restauração da comunhão entre Deus e os homens, comunhão esta que fora quebrada pelo pecado.[15]

13 Mesmo Windisch admite este fato, muito embora ele atribua este sentido à exegese teológica (*The Meaning of the Sermon on the Mount*) (1951), p. 175 e ss.).
14 Ver J.W. Bowman e R.W. Tapp, *The Gospel from the Mount* (1957), p. 31 e ss.
15 J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (1963), p. 222.

A dimensão religiosa da salvação escatológica é descrita em nítido contraste através do significado de estar perdido. O vocábulo grego (*apollumi*) possui dois significados: destruir, ou matar, e perder (na voz passiva: estar perdido, morrer ou perecer). Ambos os sentidos, ser destruído ou perecer, são usados para descrever a destruição escatológica (*apōleia*, Mateus 7:13). Não ser salvo é o mesmo que o indivíduo perder a sua vida (Marcos 8:35; cf. Mateus 10:39; 16:25; Lucas 9:24; 17:33), e perder a vida é perder tudo (Marcos 8:36); pois o indivíduo perdeu-se a si mesmo (Lucas 9:25). Dessa forma, perder a vida é ser destruído. Está circunscrito à esfera do poder de Deus destruir não só o corpo, mas também a alma; e esta destruição é descrita em termos do fogo do Geena (Mateus 10:28; Marcos 9:42-48), fogo eterno (Mateus 18:8; 25:41), e trevas (Mateus 8:12; 22:13; 25:30). Uma vez que o fogo e as trevas não são conceitos homogêneos, o fato central não reside na forma assumida por esta destruição final, mas no seu significado religioso. Este pode ser encontrado nas palavras "Nunca vos conheci; apartai-vos de mim, malditos" (Mateus 7:23; Lucas 13:27). Nisto reside o significado da destruição: ser excluído das alegrias e prazeres decorrentes da presença de Deus em seu Reino.

A missão de Jesus de salvar as ovelhas perdidas da casa de Israel (Mateus 10:6; 15:24) deve ser analisada dentro deste contexto escatológico. O caráter de sua "perdição" é ao mesmo tempo presente e futuro, pois eles se desviaram de Deus e perderam o direito de suas vidas. Em virtude de eles agora se acharem perdidos, encontram-se sob a ameaça da destruição eterna. O filho perdido de fato estava morto; sua "salvação" ou restauração à casa de seu pai significou a restauração à vida (Lucas 15:24).

A missão de Jesus de salvar os perdidos tem uma dimensão presente e, ao mesmo tempo, futura. Ele procurou o pecador não só para salvá-lo da ruína futura, mas para conferir-lhe uma salvação presente e real. Para o arrependido Zaqueu, Jesus declarou: "Hoje veio a salvação a esta casa... Pois o Filho do homem veio buscar e salvar o que se havia perdido" (Lucas 19:9,10). Levando-se em conta o contexto do significado da palavra "perdido", podemos concordar com Arndt e Gingrich, que seguiram Bauer, em catalogar a palavra "perdido" de Lucas 19:10 como tendo o significado de "morte eterna".[16] Os perdidos não somente se desviaram, mas estão em perigo de perecer, a não ser que sejam resgatados. Deus prometeu, através do profeta Ezequiel (34:16,22): "Buscarei a perdida... salvarei a minha ovelha." *Esta missão foi a que Jesus reivindicou estar cumprindo*. A salvação que Jesus trouxe a Zaqueu foi uma visitação presente, embora as suas bênçãos se projetem para o futuro.

As parábolas da ovelha perdida, da moeda perdida e do filho pródigo não são escatológicas, mas descrevem uma salvação presente (Lucas 15). A restauração do filho pródigo às alegrias da casa do seu pai ilustram a bênção de uma salvação presente que Jesus concedeu a Zaqueu e aos publicanos e pecadores que receberam de bom grado a comunhão de sua pessoa. O irmão mais velho representava os fariseus e escribas. Do mesmo modo como eles reivindicavam ser o verdadeiro Israel e que somente eles obedeciam à Lei de Deus, também o irmão mais velho habitava sob o teto e proteção de seu pai. Mas ele também estava perdido, porque não experimentava comunhão real com seu pai nem a alegria da casa de seu pai.

Esta dádiva de comunhão presente em antecipação à consumação escatológica é o termo ilustrado pela parábola representada pela comunhão à mesa. Os escribas

16 Arndt e Gingrich, *Lexicon* (1957), p. 94.

demonstraram-se ofendidos porque Jesus participou de um jantar festivo com publicanos e pecadores (Marcos 2:15 e ss.). Não se tratava de uma refeição comum, mas de uma festa. Os judeus não seguiam o costume gentílico de reclinar-se à mesa durante refeições comuns, mas sentavam-se à mesa. Somente em ocasiões especiais — festas, núpcias ou banquetes reais —os judeus se reclinavam.[17] A metáfora de uma festa constituía-se numa figura judaica comum para referir-se à salvação escatológica; [18] e a comunhão de Jesus com seus discípulos e com aqueles que os seguiram deve ser compreendida como uma antecipação da alegria e comunhão do Reino escatológico. O significado religioso dessa refeição encontra-se refletido nas palavras de Jesus: "Não vim chamar os justos, mas os pecadores" (Marcos 2:17). Ele estava cumprindo sua missão messiânica quando reuniu os pecadores para desfrutarem da comunhão com sua pessoa.

Em duas outras expressões podemos verificar que tal fato não foi acontecimento isolado. Lucas registra que um dos pontos principais pelos quais os escribas e fariseus criticaram a Jesus foi o fato de ele receber pecadores e comer com eles (Lucas 15:1,2). Todas as três parábolas que são mencionadas a seguir enfatizam o fato da alegria intensa pela recuperação dos pecadores perdidos. A verdade central é a alegria nos céus por um pecador que se arrepende (Lucas 15:7); mas trata-se de uma alegria antecipada aqui na terra, na comunhão desfrutada à mesa entre Jesus e os pecadores arrependidos.

Esta comunhão alegre e festiva foi tão típica no ministério de Jesus que os seus críticos o acusaram de ser glutão e beberrão (Mateus 11:18). A mesma nota de alegria messiânica pode-se sentir na resposta que Jesus deu à crítica de que nem ele nem os seus discípulos seguiam o exemplo dos fariseus no que tange ao jejum. O jejum não é próprio por ocasião das bodas. A presença do noivo pede alegria, e não jejum (Marcos 2:18,19). Se bem que não tenhamos evidência de que a metáfora do noivo fosse aplicada ao Messias no judaísmo, a festa das bodas era um símbolo do Reino de Deus.[19] Durante os sete dias das festividades do casamento, os amigos e convidados do noivo eram considerados desculpáveis da observância de muitas obrigações religiosas sérias de forma a poderem participar das festividades. Jesus descreveu a sua presença no meio dos seus discípulos através deste símbolo messiânico do casamento. O dia da salvação havia chegado e os cânticos das bodas ressoavam; não há lugar para a tristeza e lamentações, mas somente para a alegria. Conseqüentemente, os discípulos de Jesus não podem jejuar.[20]

A presença da salvação messiânica também é observada nos milagres de cura que Jesus realizou, em cuja descrição foi usada a palavra grega cujo significado é "salvar". A presença do Reino de Deus em Jesus significava a libertação da hemorragia (Marcos 5:34), da cegueira (Marcos 10:52), da possessão demoníaca (Lucas 8:36) e até mesmo da própria morte (Marcos 5:23). Jesus reivindicou que tais livramentos foram evidências da presença da salvação messiânica (Mateus 11:4,5). Foram considerados como que garantia da vida do Reino escatológico que, em última análise, vai significar imortalidade do corpo. O Reino de Deus preocupa-se não somente com as almas dos homens, mas com a salvação do homem em sua totalidade.

17 Ver J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (1955), p. 20 e 21 e referências. A tradução "assentado à mesa" traduz a idéia através de uma expressão moderna.
18 G.F. Moore, *Judaism* (1927), II, 363 e ss.
19 Ver J. Jeremias. *TDNT* IV, 1101.
20 J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, p.117; C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (1936), p.115 e s.; H. Seesemann, *TDNT* V, 163.

A limitação desses livramentos físicos ilustra a natureza do Reino presente em contraste com as suas manifestações futuras. No Reino escatológico, todos "os que foram achados dignos de pertencer àquela era" (Lucas 20:35) serão salvos da doença e morte na vida imortal da ressurreição. Na atuação presente do Reino, este poder salvífico atingiu apenas uns poucos. Nem todos os doentes e coxos foram curados, nem todos os mortos foram ressuscitados. Somente três exemplos de restauração à vida são registrados nos Evangelhos. Os homens deveriam ter um contato direto com Jesus ou seus discípulos para serem curados (Marcos 6:56). O poder salvífico do Reino ainda não estava operando de modo universal. Esteve presente apenas em Jesus e naqueles a quem ele comissionava (Mateus 10:8; Lucas 10:9).

Entretanto, nem mesmo todos aqueles que entraram em contato com Jesus experimentaram a vida restaurada do Reino; esta salvação física exigia a resposta da fé. Ela não entrava em função *ex opere operato*. "Tua fé te salvou" (Marcos 5:34; 10:52). Era necessária uma resposta espiritual para receber a bênção física. Os milagres de cura, importantes como possam parecer, não foram considerados como uma forma em si mesmos. Eles não se constituem no bem supremo da salvação messiânica. Este fato é ilustrado pela disposição das frases em Mateus 11:4,5. Maior do que a libertação dos cegos e coxos, dos leprosos e surdos e mesmo do que a ressurreição dos mortos, era a pregação das boas-novas aos pobres.[21] Este "evangelho" era a própria presença de Jesus, e a alegria e comunhão que ele trouxe aos pobres.

Que esta salvação da enfermidade física era apenas o aspecto externo da salvação espiritual é verificado por uma declaração a respeito do exorcismo de demônios. Se bem que este milagre fosse uma das evidências mais convincentes da presença do Reino (Mateus 12:28), era apenas uma realização preliminar necessária para que Deus pudesse habitar no lugar deixado vazio. Doutro modo, o indivíduo seria considerado como uma casa que está em boas condições, limpa, mas vazia (Mateus 12:44 = Lucas 11:25). A menos que o poder de Deus penetre naquela vida, o demônio pode voltar, trazendo mais sete demônios com ele, e o estado de tal homem será pior do que era antes. Os milagres de cura e exorcismos de demônios foram considerados como o lado negativo da salvação; o lado positivo foi a entrada do poder e da vida procedente de Deus.

O elo de ligação entre a salvação física e o seu aspecto espiritual é ilustrado pela cura de dez leprosos. Todos os dez foram "purificados" e "curados" (Lucas 17:14 e s.). Àquele único, ao samaritano, que voltou para exprimir sua gratidão, Jesus declarou: "A tua fé te salvou" (Lucas 17:19). Essas foram as mesmas palavras usadas com referência à cura dos outros leprosos. Devemos supor que os outros nove não foram realmente curados? Muitos comentaristas alegam haver alguma confusão no texto. Entretanto, em vista do fato de que essas mesmas palavras foram claramente usadas para referir-se à salvação "espiritual" (Lucas 7:50), podemos concordar com aqueles expositores que interpretam o evento como a outorga de uma bênção ainda maior ao samaritano, em contraste aos outros nove. Sua "salvação" ou integridade foi mais do que uma cura física. Implicava num estado espiritual restaurado.[22]

Que esta presente "salvação" é espiritual e ao mesmo tempo física, fica provado pelo incidente da mulher pecadora na casa de Simão. Suas lágrimas e demonstração de afeto provaram seu arrependimento. A ela Jesus declarou: "A tua fé te salvou, vai

21 G. Friedrich, *TDNT* II, 718.
22 Ver L. Ragg, *St. Luke* (1922), p. 228; W.F. Arndt, *St. Luke* (1956), p. 372.

em paz" (Lucas 7:50). Nenhum milagre de cura foi realizado. Sua doença era completamente moral e espiritual. O significado de sua "salvação" é exposto nas palavras "os teus pecados estão perdoados" (Lucas 7:48).

A DÁDIVA DO PERDÃO. A menção do perdão aponta para o profundo significado da salvação messiânica. De acordo com Marcos, o conflito entre Jesus e os escribas teve o seu início quando Jesus reivindicou possuir autoridade para perdoar pecados. Tal atitude foi considerada como blasfêmia, pois somente Deus tem a autoridade de perdoar pecados (Marcos 2:7). Com base em suas próprias pressuposições, os escribas estavam corretos (Salmos 103:3; Isaías 43:25). Segundo os profetas, o perdão seria uma das bênçãos da era messiânica. O Senhor, que é juiz, dominador e rei, salvará o seu povo, de modo que não mais haverá qualquer enfermidade, pois o Senhor perdoará toda a iniqüidade (Isaías 33:24). O remanescente salvo será restaurado e perdoado, pois os seus pecados serão lançados nas profundezas do mar (Miquéias 7:18-20). Deus fará uma nova aliança e escreverá sua lei no coração do seu povo, assegurando, assim, uma comunhão completa consigo mesmo e o perdão dos pecados (Jeremias 31:31-34; cf. também Ezequiel 18:31; 36:22-28). Uma fonte será aberta na casa de Davi, a qual purificará o povo de Deus de todo o pecado (Zacarias 13:1).

Com uma possível exceção, esta função era limitada a Deus.[23] Uma profecia fala do servo do Senhor, que levará sobre si as iniqüidades do povo e oferecer-se-á como oferta pelo pecado (Isaías 53:11,12); mas o judaísmo não aplicou esta profecia ao Messias senão no terceiro século e de lá para cá.[24] Não há fonte que nos seja disponível na qual o Messias possa prometer aos homens o perdão dos pecados em virtude de sua própria autoridade. Além do mais, se bem que se cresse que Deus perdoasse os pecados, o judaísmo nunca resolveu o problema criado pela tensão entre a justiça de Deus e a sua graça.[25] O justo era considerado não aquele que tinha sido livremente perdoado por Deus, mas o indivíduo cujo mérito próprio sobrepujava o seu débito. A justiça foi vista como a quitação divina no dia de julgamento, mas este ajuste de contas escatológico era determinado por uma teoria de méritos conquistados. A situação do indivíduo diante de Deus é determinada pelo equilíbrio entre os seus bons atos e as suas transgressões. Se os primeiros fossem mais pesados que os atos ruins, ele seria considerado justificado.[26]

Levando-se em conta este contexto histórico, entende-se prontamente o espanto e temor entre os escribas quando Jesus, por sua própria autoridade, pronunciou o livre perdão dos pecados. João Batista havia prometido perdão (Marcos 1:4); Jesus cumpriu esta promessa. A cura do paralítico foi a prova externa de que "o Filho do homem tem autoridade na terra para perdoar pecados" (Marcos 2:10). O Filho do homem era a figura celestial que em Daniel 7:13 representava os santos do Deus Supremo, o qual viria com as nuvens dos céus para instaurar o Reino de Deus e para julgar os homens. Nesta expressão, Jesus reivindicou ser este juiz celestial, mas que surgira na face da terra exercendo a prerrogativa divina de perdoar pecados entre os homens. Este foi o sinal da presença da salvação messiânica.

23 O perdão é uma prerrogativa de Deus, que ele não partilha com ninguém e não delega a nenhuma outra pessoa (G.F. Moore, *Judaism*, I, 535).
24 G. Quell no *TDNT* II, 187.
25 Note a luta com este mesmo problema pelo erudito judaico moderno, J. Klausner, *Jesus of Nazareth* (1925), p.379.
26 Ver G. Schrenk, *TDNT* II, 196-97; W.O.E. Oesterley e G.H. Box, *The Religion and Worship of the Synagogue* (1907), p. 244-51.

A centralidade do perdão dos pecados no conceito do Reino de Deus é ilustrada pela parábola do perdão (Mateus 18:23-35). Esta parábola deixa clara a relação entre o perdão humano e o divino no Reino de Deus. O perdão divino precede e condiciona o elemento escatológico do julgamento, ele reconhece que a parábola ensina primariamente a misericórdia de Deus; pois o julgamento escatológico será baseado numa experiência prévia do perdão de Deus.[27] O dom gratuito do perdão de Deus impõe sobre os homens a obrigação moral de um espírito perdoador.

Jesus não ensinou uma nova doutrina de perdão; ele trouxe para os pecadores perdidos uma nova experiência de perdão. Ele não declarou à mulher na casa de Simão que Deus a estava perdoando ou explicou-lhe que poderia encontrar a salvação; ele pronunciou a frase taxativa de que os seus pecados estavam perdoados (Lucas 7:48). Esta era a sua "salvação". Jesus fez o que proclamou. A presença do Reino de Deus não foi um novo tipo de ensino a respeito de Deus; foi uma nova atividade de Deus na pessoa de Jesus que permitia aos homens terem como experiência presente aquilo que os profetas prometeram no Reino escatológico.[28]

A DÁDIVA DA JUSTIÇA. Intimamente relacionada ao perdão encontra-se a justiça. A justiça não é primariamente uma qualidade ética, mas uma relação correta, a absolvição divina da culpa do pecado.[29] Buscar o Reino significa buscar a justiça de Deus (Mateus 6:33); e receber o Reino de Deus significa receber a justiça que o acompanha.

No pensamento judaico, a justiça foi considerada como uma atividade humana.[30] Os rabinos ensinavam que a justiça era uma empreitada humana e consistia na obediência à Lei e na prática de atos de misericórdia. Jesus ensinou que a justiça é tanto uma exigência de Deus como uma dádiva de Deus. Um tipo de justiça que excede à dos escribas e fariseus foi exigido para que se pudesse entrar no Reino escatológico (Mateus 5:20). Esta justiça inclui a liberdade da ira, da inveja, da retaliação (Mateus 5:21-48). Se a obtenção de tal justiça perfeita fosse deixada aos esforços humanos, ninguém a adquiriria; ela deve ser uma dádiva de Deus.

Nisto reside a própria essência do ensino ético de Jesus: a renúncia de uma justiça auto-realizável e o desejo de tornar-se como as crianças, que nada têm e precisam receber tudo. Os escribas de forma alguma estavam dispostos a abandonar seu orgulho em sua justiça própria, para se tornarem como nada possuindo, a fim de poderem alcançar a justiça de Deus. Enquanto eles se consideravam justos (Marcos 2:17; Lucas 18:9),[31] não sentiam necessidade da dádiva de Deus. Em contraste do fariseu que se considerava justo surge o publicano, que se entregava totalmente à misericórdia de Deus. Ele nada tinha: nenhum ato de justiça própria, nenhum ato de mérito. Conseqüentemente, ele estava aberto para Deus. "Digo que este desceu justificado para sua casa" (Lucas 18:14), ou seja, declarado justo por Deus. Obviamente esta justiça não fora alcançada por ele mesmo, mas era uma dádiva de Deus. O ensino desta parábola é o mesmo que o da doutrina Paulina, de livre justificação, com a exceção de que, aqui, não há menção da cruz.[32]

27 J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, p. 213.
28 Ver a excelente nota sobre o perdão em V. Taylor, *Mark*, p.200 e s.
29 G. Schrenk no *TDNT* II, 185-95.
30 G. Schrenk, *TDNT* II, 196.
31 Se bem que Jesus adotou a terminologia judaica usual dos "justos" e "injustos", "há, nos Sinópticos, uma violenta rejeição da hipocrisia de uma aparência justa e a confiança do *dikaios* em sua própria piedade." G. Schrenk, *TDNT* II, 190.
32 G. Schrenk, *TDNT* II, 215.

A justiça descrita no Sermão do Monte também é dom de Deus. A promessa de satisfação para aqueles que têm fome e sede de justiça (Mateus 5:6) é uma promessa feita àqueles que estão cônscios de sua própria injustiça, mas famintos e sedentos de estar em uma correta relação com Deus. Em oposição ao pensamento judaico, baseado nos méritos, *dikaiosunē* é tacitamente considerada como uma dádiva que Deus concede àqueles que solicitam pòr ela.[33]

Dessa maneira, a presença nunca antes vista da salvação escatológica é ilustrada em muitos aspectos da mensagem e missão de Jesus e deve ser observada muito além da terminologia real do Reino de Deus. A missão de Jesus não significou um novo ensino, mas um novo evento. Ela trouxe aos homens uma prova real e presente da salvação escatológica. Jesus não prometeu o perdão dos pecados; ele o conferiu. Ele não somente assegurou aos homens a comunhão futura; convidou-os à comunhão com a sua própria pessoa como aquele que inaugurou o Reino. Não somente prometeu-lhes vindicação no dia do juízo; conferiu-lhes uma justiça presente. Ele não apenas ensinou um livramento escatológico do mal físico; veio demonstrando o poder remidor do Reino, livrando os homens da enfermidade e até mesmo da morte.

Este é o significado da presença do Reino como uma nova era de salvação. Receber o Reino de Deus, submeter-se ao domínio de Deus, significava receber a dádiva do Reino e entrar no fruir de suas bênçãos. A era do cumprimento está presente, mas o tempo da consumação ainda espera a Era Vindoura.

33 G. Schrenk, *TDNT* II, 198.

6

O DEUS DO REINO

Bibliografia:

R. Bultmann, *Jesus and the Word* (1926), p.133-219; T.W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), p.89-115; G. Schrenk, "Pater", TDNT V, 974-96; H.F.D. Sparks, "The Doctrine of the Divine Fatherhood in the Gospels", em *Studies of the Gospels*, ed. por D.E. Nineham (1955), p.241 e ss.; H.W. Montefiore, "God as Father in the Synoptic Gospels", NTS 3 (1956), 31-46; C.F.D. Moule, "Children of God", IDB A-D (1962), p.558-61; A.W. Argyle, *God in the NT* (1966); J. Jeremias, *The Prayers of Jesus* (1967), p. 11-65; H. Conzelmann, *The Idea of God", Theology of the NT* (1969), p.99-105; J. Jeremias, *NT Theology* (1971), I, 56-75.

A interpretação dinâmica do *basileia tou theou* foi elaborada tomando-se primeiramente como base um estudo exegético e lingüístico do sentido e uso da própria expressão. Esta interpretação dinâmica pode ser ainda mais ilustrada pela teologia dos Evangelhos, falando-se de modo estrito, ou seja, da doutrina de Deus que apresentam.

O Reino é o Reino de Deus, não do homem: *basileia tou theou*. A ênfase recai sobre a terceira palavra, não na primeira; trata-se do Reino de Deus. "O fato que precisamos reconhecer sempre é que no ensino de Jesus sua concepção de Deus determina o restante de todos os elementos, inclusive as concepções do Reino e do Messias.[1] Se o reino significa o domínio de Deus, então todo aspecto do Reino deve ser derivado do caráter e ação de Deus. A presença do Reino deve ser interpretada a partir da natureza da atividade que Deus realiza no presente; e o futuro do Reino é a manifestação redentora de seu governo real no final dos tempos.

Isto também se verifica no judaísmo. O Reino de Deus foi interpretado como o governo soberano de Deus sobre todos. Ele nunca cessou de ser o Deus cuja providência real superintende, em última análise, toda a existência humana. Além do mais, o padrão do governo de Deus sempre poderia ser conhecido em toda parte através da Lei; e Deus iria agir para estabelecer seu Reino na consumação dos tempos. A proclamação de Jesus a respeito da presença do Reino significa que Deus tornou-se redentoramente ativo na história em favor de seu povo. Isto não esvazia o aspecto escatológico do Reino de seu conteúdo, pois o Deus que agiu na história através da pessoa e missão de Jesus atuará novamente ao fim dos tempos para manifestar a sua glória e poder salvífico. Tanto o presente como o futuro revelam o Reino de Deus, pois o presente e o futuro formam o cenário da atuação redentora de Deus.

1 T.W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), p.211.

O DEUS QUE BUSCA. Esta tese é confirmada por um estudo do conceito particular de Deus que pode ser encontrado nos ensinos de Jesus. Nisto reside um fato marcante: o elemento de novidade na proclamação de Jesus a respeito do Reino é colocado em termos paralelos a um novo elemento em seu ensino sobre Deus, ou seja, que Deus é o Deus que busca. Não pretendemos significar que foi propósito de Jesus comunicar uma nova verdade teórica a respeito de Deus. Deus é um ser que deve ser experimentado, não um ensino a ser comunicado. Isto não elimina o problema sobre que conceito de Deus é refletido no, e através do, ensino e ministério de Jesus. Em certo sentido, o Deus do Judaísmo pós-exílico não era o mesmo Deus do Velho Testamento. O Deus dos profetas estava em constante atividade na história, tanto para julgar como para salvar o seu povo; o Deus do judaísmo pós-exílico havia se retirado do mundo perverso e não mais estava exercendo uma atividade redentora na história.[2] Um ato de redenção final era esperado no fim dos tempos; mas nesse ínterim Deus permanecia ausente da história.

A mensagem de Jesus sobre o Reino proclamava que Deus não apenas iria agir nos tempos do fim, mas que Deus estava agindo de novo no presente de um modo redentor na história. De fato, Deus havia entrado de um modo e grau desconhecidos pelos profetas na história. O cumprimento da promessa do Velho Testamento estava acontecendo; a salvação messiânica estava presente; o Reino de Deus tinha se aproximado. Deus estava visitando o seu povo. Em Jesus, Deus tomara a iniciativa de procurar o pecador, a fim de trazer os homens perdoados para a bênção de seu reino. Em resumo, ele era o Deus que busca.

Alguns eruditos interpretam o ponto de vista que Jesus tinha do Reino ao longo das linhas do pensamento rabínico, exceto no fato de que o papel, ou importância, da Lei é substituído pela experiência religiosa de Jesus. A essência do Reino de Deus foi a experiência interior de Jesus a respeito de Deus como Pai. Sua missão foi partilhar essa experiência com os homens. À medida que os homens participam da experiência que Jesus tinha de Deus, o Reino de Deus, seu governo, "vem" a eles. À medida que um número cada vez maior de indivíduos passa a participar desta experiência, o Reino de Deus cresce e se estende no mundo.[3]

Se bem que exista um importante elemento nesta interpretação, que precisa ser preservado, ela é inadequada porque deixa de lado o caráter dinâmico do reino de Deus. Na própria essência da mensagem e missão de Jesus estava incorporada a realidade de Deus como o amor que procura a redenção dos homens. Deus não mais iria esperar pelos pecadores para perdoar-lhes os seus pecados; Deus estava buscando o pecador.

Este mesmo fato estava incorporado na própria missão de Jesus. Quando ele foi criticado pelos fariseus por violar os seus padrões de justiça e associar-se com os pecadores, ele replicou que era a sua missão ministrar aos pecadores (Marcos 2:15-17). São aqueles que reconhecem que estão enfermos que precisam de médico. Jesus deveria levar a mensagem das boas-novas do Reino a tais pecadores. Ele não nega o fato de que são pecadores, nem subestima a sua culpa. Pelo contrário, ele aponta para a sua necessidade e procura ministrar tendo em vista essa necessidade.

2 Ver o ensaio de W.G. Kümmel, em *Judaica,* I (1945), 40-68. O modo de Bultmann expressar o mesmo fenômeno é o seguinte: "o Deus do futuro não é realmente o Deus do presente" (*Jesus and the Word* (1934), p. 148).

3 Cf. H.E.W. Turner, *Jesus Master and Lord* (1953), p.256-60.

A grande verdade a respeito de Jesus buscando o pecador é afirmada com extensão nas três parábolas de Lucas 15, que foram proferidas para silenciar a crítica de que Jesus compartilhava a intimidade da comunhão da mesa juntamente com pecadores. Ele afirmou que foi o propósito divino buscar a ovelha que se havia desgarrado; procurar a moeda que se havia perdido; receber de volta o pródigo à comunhão da família, mesmo que ele não merecesse o perdão. Em cada parábola há uma iniciativa divina: o pastor busca a ovelha; a mulher varre a casa à procura da moeda; o pai espera pela volta do pródigo. O caráter central na parábola do "filho pródigo" não é o filho, mas o pai, que aguarda ansiosamente a sua volta. A parábola ilustra primariamente o amor e a graça de Deus, e não tanto a prodigalidade do homem.

Os eruditos judeus admitem que esta preocupação pelo pecador era algo novo. Abrahams insiste em que o farisaísmo ensinava que Deus sempre estava pronto a dar o primeiro passo; contudo, ele admite que a iniciativa da volta para Deus foi usualmente compreendida estar na responsabilidade do pecador.[4] Montefiore reconhece que a "grandeza e originalidade" de Jesus abriu "um novo capítulo nas atitudes do homem para com o pecado e os pecadores", porque ele procurou os pecadores em lugar de evitá-los.[5] Esta preocupação pelos pecadores é coisa totalmente nova no judaísmo e faz um contraste marcante com sentimentos como os expressos no livro de IV Esdras, onde o autor, lamentando a existência do pequeno número de justos, ouviu as seguintes palavras: "Pois de fato eu não me preocuparei com a situação dos que pecaram, ou com a sua morte, seu julgamento, ou sua destruição; mas me alegrarei com a criação dos justos, também com a sua peregrinação e com a sua salvação" (8:38 e s.). O centro das "boas-novas" sobre o Reino é que Deus tomou a iniciativa de buscar e achar aquilo que se havia perdido.

O DEUS QUE CONVIDA. O Deus que busca é também o Deus que convida. Jesus descreveu a salvação escatológica em termos de um banquete ou festa para a qual muitos foram convidados (Mateus 22:1 e ss.; Lucas 14:16 e ss.; cf. Mateus 8:11). Levando em conta este contexto, podemos compreender a freqüente participação na comunhão da mesa entre Jesus e os seus seguidores como nova parábola real, representando um oferecimento e notificação das bênçãos do Reino de Deus.[6] A comunhão da mesa, para os judeus, era o tipo mais íntimo de relacionamento e desempenhou um importante papel no ministério de Jesus (Marcos 2:15). Os fariseus demonstraram-se ofendidos porque ele comia com pecadores (Lucas 15:2). Ele foi chamado de "glutão e beberrão, um amigo dos publicanos e pecadores" (Mateus 11:19). A palavra "chamar" significa convite. "Convidar pecadores para o Grande Banquete do Reino, foi, primariamente esta, a missão do Senhor.[7]

Jesus conclamou os homens ao arrependimento, mas a intimação foi também um convite. De fato, o caráter de convite da intimação de Jesus ao arrependimento coloca a sua chamada à parte do ensino judaico. No judaísmo, a doutrina do arrependimento ocupou um lugar da mais elevada importância, pois era um dos meios pelo qual o indivíduo poderia alcançar a salvação.[8] O arrependimento foi largamente interpretado

4 I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* (First Series, 1917), p. 58.
5 C.A. Montefiore, *The Synoptic Gospels* (1927), I, 55. A validade da observação de Montefiore permanece, muito embora sua interpretação de que Jesus considerou os pecadores como filhos de Deus seja questionável. Não foi porque os homens eram filhos de Deus que Jesus os procurou, mas porque Deus desejava torná-los seus filhos.
6 Cf. G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (1960), p. 81.
7 A.E.J. Rawlinson, *Mark* (1925), p. 20.
8 Ver W.O.E. Oesterley e G.H. Box, *The Religion and Worship of the Synagogue* (1907), p. 245 e ss.; G.F. Moore, *Judaism*, I, 507-34. Moore descreve o arrependimento como "a doutrina judaica da salvação" (p. 500).

em termos da Lei e significava, negativamente, deixar de praticar as más obras e ofensas contra a Lei e, positivamente, obediência à Lei como a expressão da vontade divina. O "jugo da Lei" poderia ser também chamado de "jugo do arrependimento". A ordem dos eventos é esta: o homem se arrepende, Deus perdoa. A ação humana deve preceder a divina. "De acordo com o ensino judaico, o perdão dos pecados depende do pecador, pois não há a interferência de um mediador."[9]

A exigência de Jesus quanto ao arrependimento não foi meramente uma incitação aos homens para que eles abandonassem os seus pecados e se voltassem para Deus; foi antes uma chamada para que respondessem à intimação divina, chamada esta condicionada pela própria intimação, que nada menos era que uma dádiva do Reino de Deus. Este fato diferenciou a chamada de Jesus ao arrependimento da efetuada por João Batista. João concitou os homens a abandonarem os seus pecados tendo em vista a aproximação do dia do juízo; Jesus concitou os homens a fim de que aceitassem um convite.[10]

A mensagem de Jesus a respeito do Reino de Deus é a proclamação por palavras e atos de que Deus está agindo e manifestando dinamicamente sua vontade redentora na história. Deus está buscando os pecadores: ele os está convidando a entrar no Reino e participar da bênção messiânica; ele está solicitando deles uma resposta favorável à sua oferta graciosa. Deus tornou a falar. Um novo profeta apareceu, na verdade, alguém que é mais do que um profeta, alguém que traz aos homens a própria bênção que promete.

O DEUS PATERNAL. Deus busca pecadores, convidando-os a que se submetam ao seu domínio para que possa ser seu Pai. Existe uma relação inseparável entre o Reino de Deus e a sua Paternidade; e é particularmente notável que esta afinidade entre os dois conceitos aparece mais freqüentemente num contexto escatológico. Na salvação escatológica, o justo entrará no Reino de seu Pai (Mateus 13:43). Foi o Pai que preparou para os benditos esta herança escatológica do Reino (Mateus 25:34). É o Pai que outorgará aos discípulos de Jesus a dádiva do Reino (Lucas 12:32). O mais elevado dom da Paternidade de Deus é a participação em sua soberania, a qual deve ser exercida sobre todo o mundo. Naquele dia Jesus desfrutará uma comunhão renovada com os seus discípulos no Reino do Pai (Mateus 26:29). Uma vez que a maior alegria dos filhos de Deus é a de desfrutar as bênçãos do Reino, Jesus ensina seus discípulos a orar: "Pai nosso, que estás nos céus... venha o teu reino" (Mateus 6:10). Fica demonstrado, de modo bem claro, que a soberania real e a Paternidade são conceitos intimamente relacionados.[11]

Essas expressões escatológicas ilustram um importante fato sobre a Paternidade de Deus. É uma bênção e uma relação que não pode ser desfrutada por todos os homens, mas somente por aqueles que entram no Reino escatológico. O conceito de Paternidade é qualificado pelo conceito do Reino. É como Pai que Deus garantirá aos homens a entrada no Reino escatológico; a decorrência é que aqueles que não entraram no Reino não desfrutarão a relação de Deus como Pai.

O dom da Paternidade pertence não somente à consumação escatológica; é também um dom presente. Conseqüentemente, a futura bênção do Reino depende de uma relação no tempo presente. Isto é verificado no fato de que Jesus ensinou aos seus discípulos a chamarem Deus como seu Pai e a procurarem-no como tal. Porém, mesmo

9 Oesterley e Box, *The Religion and Worship of the Synagogue*, p. 247.
10 Ver G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, p. 82 e s.
11 G. Schrenk, *TDNT* V, 995.

nesta relação presente, a Paternidade é inseparável do Reino. Os que conhecem a Deus como Pai são aqueles para os quais o bem supremo na vida é o Reino de Deus e sua justiça (Mateus 6:32,33; Lucas 12:30).

Este fato suscita a importante questão no tocante a origem e natureza do ensino de Jesus a respeito da Paternidade de Deus. O conceito tem suas raízes no Velho Testamento, onde a Paternidade é uma maneira de descrever a relação decorrente do pacto entre Deus e Israel. Israel é o filho primogênito de Deus, em virtude deste pacto (Êxodo 4:22). Portanto, Deus é freqüentemente referido como Pai da nação (Deuteronômio 32:6; Isaías 64:8; Malaquias 2:10). Esta não é uma relação que se fundamenta na natureza,[12] mas foi criada por iniciativa divina. Muito embora Deus fosse considerado como Pai dá nação no seu todo, quando Israel se tornou infiel, a Paternidade de Deus foi circunscrita ao remanescente fiel dos justos dentro da comunidade de Israel (Salmos 103:13; Malaquias 3:17). Na literatura pós-canônica, a Paternidade de Deus foi particularmente enfatizada com referência ao indivíduo (Siraque 23:1; Sabedoria de Salomão 2:16). O pleno significado da Paternidade é escatológico e será experimentado no Reino de Deus (Salmos de Salomão 17:30; Livro dos Jubileus 1:24). Na literatura rabínica, a Paternidade de Deus é uma relação ética entre Deus e Israel.[13]

A antiga perspectiva liberal do Reino de Deus fixou este conceito da Paternidade no ensino de Jesus, tornando-o o seu tema determinativo, interpretando-o em termos universais. Jesus propositalmente tomou o ensino judaico a respeito da Paternidade de Deus, aprofundou-o e enriqueceu-o, estendendo-o a todos os homens. Deus é Pai de todos os homens, porque ele é perfeito em amor, e o amor é a síntese de todas as suas perfeições morais. Deus é o Pai universal porque ele sempre permanece sendo aquilo que deveria ser.[14]

As escolas críticas mais recentes reconhecem que "a despeito do que é usualmente suposto, não há fundamento suficiente em parte alguma para afirmar-se que Jesus ensinou uma doutrina da Paternidade de Deus e a irmandade entre os homens".[15] Dois fatos surgem de imediato a partir de um estudo cuidadoso da terminologia: (a) Jesus nunca agrupou-se juntamente com os seus discípulos como os filhos de Deus. O uso em João 20:17 é somente mais explícito do que o encontrado nos Sinópticos: "Subo para o meu Pai e vosso Pai, para o meu Deus e vosso Deus." A filiação messiânica de Jesus é diferente da filiação de seus discípulos. (b) Jesus nunca aplicou a categoria de filiação a qualquer outra pessoa, a não ser aos seus discípulos. Os homens se tornam filhos de Deus por reconhecerem a sua filiação messiânica.[16]

Uma Paternidade universal de Deus pode ser encontrada na expressão de Jesus "Amai os vossos inimigos, e orai pelos que vos perseguem; para que vos torneis filhos de vosso Pai que está nos céus; porque ele faz nascer o seu sol sobre maus e bons, e faz chover sobre justos e injustos" (Mateus 5:44 e s.). Esta declaração tem sido interpretada para significar que o amor pelos inimigos é exigido porque Deus é o Pai

12 Paulo tem uma doutrina da Paternidade universal de Deus que se fundamenta na criação (Atos 17:28,29), a qual representa uma diferente linha de pensamento.
13 Ver T.W. Manson, *O Ensino de Jesus*, p.89-92.
14 W. Beyschlag, *NT Theology* (1895), I, 79 e ss.; T. Rees, "God", ISBE II, 1260 e ss.; G.H. Gilbert, "Father", DCG I, 580 e ss. Ver H.W. Montefiore no NTS 3 (1956), 31-46.
15 H.F.D. Sparks, em *Studies of the Gospels* (D. E. Nineham, ed. 1955), p. 260.
16 Para este ensino de "filiação limitada", ver H.F.D. Sparks, em *Studies of the Gospels*, p. 241-62; G.S. Duncan, *Jesus Son of Man* (1949), p.43-45; T.W. Manson, o Ensino de Jesus, p. 98 e 102; J. Jeremias, *The Prayers of Jesus* (1967), p.43; C.F.D. Moule, "Children of God", IDB A-D, p. 560.

universal e os discípulos de Jesus devem amar a todos os homens porque Deus os ama como filhos. Esta interpretação parece que introduz algum sentido diferente na declaração acima. Na realidade, Deus é considerado somente como Pai dos discípulos de Jesus. A bondade de Deus em enviar a chuva a todos os homens, aos bons e maus indistintamente, não deve ser confundida com a Paternidade divina. A mesma exegese poderia levar à conclusão de que Deus é também o Pai de todas as criaturas. "Olhai para as aves do céu, que não semeiam, nem ceifam, nem ajuntam em celeiros; e vosso Pai celestial as alimenta" (Mateus 6:26). Não é como Pai que Deus cuida dos pássaros, e não é como Pai que outorga suas bênçãos da natureza criada sobre aqueles que não são seus filhos. A Paternidade de Deus pertence àqueles que responderam ao amor divino, que os buscava constantemente, e que se submeteram ao Reino de Deus. Deus busca os homens, não porque ele seja seu Pai, mas porque, assim fazendo, pode haver a possibilidade de tornar-se seu Pai.

A Paternidade universal de Deus também foi observada na Parábola do Filho Pródigo (Lucas 15:11-24). O filho pródigo tem sido interpretado para ensinar que todo homem é, por natureza, um filho de Deus e necessita apenas voltar-se ao lugar que lhe pertence. Tal interpretação ignora o fato de que uma parábola é uma estória extraída da vida diária, cujo propósito é afirmar uma verdade básica e cujos detalhes não podem ser por demais enfatizados. É uma exegese imprópria dizer que esta parábola ensina que os homens são, por natureza, filhos de Deus, como o seria afirmar que as bestas do campo (Lucas 15:1-7) também sejam filhos de Deus. A verdade central de todas as três parábolas é a de Deus que busca. Deus é como alguém que busca sua ovelha perdida, que procura por uma moeda perdida, que espera pela volta do pródigo. Esta é uma parábola sobre o Pai, não sobre o filho. O único elemento que todas as três parábolas incorporam é o pertencer a alguma coisa — a ovelha perdida pertence ao aprisco; a moeda perdida pertence às posses da mulher; o filho pertence à casa do seu pai. O lugar próprio do homem é na casa do Pai.

Sem dúvida, esta parábola ensina a Paternidade universal de Deus em potencial, mas não uma Paternidade real, naturalmente assumida. Enquanto o filho estava na terra longínqua, sua filiação tornou-se uma coisa vazia, despida de conteúdo. Entretanto, ele pertencia à casa do Pai; e "caindo em si", ele voltou ao lugar que lhe pertencia. Assim Deus não apenas deseja, mas espera receber todos que caírem em si e voltarem para o Pai, para que possam entrar na fruição das bênçãos do seu Pai.

O significado de Deus como Pai foi investigado por Joachim Jeremias. É claro que Jesus usou a palavra aramaica *abba* para dirigir-se a Deus, e também ensinou os seus discípulos a fazerem o mesmo. Esta forma aramaica de endereçamento aparece com roupagem grega nas epístolas (Romanos 8:15; Gálatas 4:6). A palavra *abba* foi tomada do linguajar das crianças e significa algo semelhante ao nosso "paizinho". Os judeus não fizeram uso desta palavra para se dirigirem a Deus, pois ela era muito íntima e pareceria desrespeito. Jesus falou com Deus como uma criança ao seu pai e ensinou os seus discípulos a fazerem o mesmo. Ele proibiu-lhes usarem *Abba* no linguajar diário como um título de cortesia (Mateus 23:9); deveriam reservar tal termo somente para Deus. *Abba* representa a nova relação de confiança e intimidade que Jesus conferiu aos homens.[17]

O DEUS QUE JULGA. Enquanto Deus busca o pecador e oferece-lhe a dádiva do Reino, permanece um Deus de justiça retributiva àqueles que rejeitam sua oferta

17 J. Jeremias, *The Prayers of Jesus*, p.57-61.

graciosa. Sua preocupação e interesse pelos perdidos não permite, entretanto, que a santidade divina seja dissipada numa benignidade bondosa. Deus é o amor que busca, mas ele é também o amor santo. Ele é o Pai celestial. Seu nome deve ser reverenciado (Mateus 6:9). Conseqüentemente, os que rejeitam a oferta do seu Reino devem sujeitar-se ao seu julgamento.

Na realidade, o próprio fato de que Deus é descrito como sendo o amor que busca o pecador coloca o homem face a um dilema. O homem deve responder a esta oferta de amor; caso contrário, uma condenação ainda maior o aguarda. Bultmann fala de Deus como alguém que se aproxima dos homens como "o que exige".[18] Quando confrontado pela pessoa de Jesus, o indivíduo confronta-se com o juízo de Deus e precisa tomar uma decisão. O resultado será ou a salvação do Reino ou o julgamento.

Esta teoria de justiça retributiva surge repetidas vezes na proclamação que Jesus fez a respeito do Reino. Na pregação do Batista, a vinda do Reino escatológico significará a salvação para o justo, mas um julgamento de fogo para o injusto (Mateus 3:12). Jesus ensinou a mesma coisa. O reverso de herdar o Reino será sofrer a punição do fogo eterno (Mateus 25:34,41). Àqueles que se recusaram a entrar no Reino e que tentaram impedir que outros entrassem (Mateus 23:13), Jesus disse: "Serpentes, raça de víboras! como escapareis da condenação do inferno?" (Mateus 23:33). O poder do Reino estava presente e ativo na pessoa de Jesus para libertar os homens da escravidão do pecado, e Deus não somente oferece um perdão gratuito ao penitente, mas chega mesmo a buscar o pecador, para atraí-lo a si. Quando o indivíduo se torna tão cego que já não pode mais diferençar entre o poder do Reino de Deus e a operação do mal, mas chega a imaginar que o Reino de Deus é demoníaco, esta pessoa jamais poderá ser perdoada; tornou-se culpada de um pecado eterno (Marcos 3:29). Um terrível destino aguarda aqueles que procuram desviar os crentes do Reino de Deus (Mateus 18:6). A grande verdade de Deus para com aqueles que busca em amor não anula a retidão e justiça de Deus. O significado do Reino de Deus é, ao mesmo tempo, salvação e julgamento.

Este julgamento escatológico do Reino de Deus está em princípio decidido na missão de Jesus entre os homens. O destino escatológico dos indivíduos é determinado pela reação que demonstrarem para com Jesus e sua proclamação (Marcos 3:38; Mateus 10:32,33). Quando os discípulos de Jesus fossem rejeitados, ao visitarem várias cidades, proclamando o Reino, deveriam sacudir a poeira dos seus pés, numa parábola nova ou ação de julgamento e condenação,[19] e a proclamação que fizessem, "Saiba que o Reino de Deus vos é chegado", tornar-se-ia uma ameaça, em lugar de uma promessa. Um julgamento terrível aguarda tal cidade.

Jesus também pronunciou palavras de condenação sobre cidades onde havia pregado e realizado as obras pertinentes ao Reino: Corazim, Betsaida, Cafarnaum (Mateus 11:20-24; Lucas 10:13-15). Ainda permanece um tanto quanto obscura a natureza das palavras de condenação pronunciadas contra Cafarnaum. Lucas (10:14), da mesma forma que Mateus (11:22), descreve a condenação que cairá sobre Corazim e Betsaida em termos escatológicos. Mas tanto Lucas (10:15) quanto Mateus (11:23) falam da condenação de Cafarnaum em termos menos escatológicos, afirmando meramente

18 *Der Fordernde*; cf. Bultmann, *Theology* (1951), I, 24.

19 No pensamento rabínico, este gesto indicava que as pessoas em questão, dali para a frente, deveriam ser consideradas como pagas e, conseqüentemente, todo o relacionamento estaria interrompido (Strack e Billerbeck, *Kommentar*, I, p. 581). O contexto do ato parece sugerir que as cidades referidas seriam, doravante, consideradas como alienadas do Reino de Deus e não fariam parte do verdadeiro Israel, ou "os filhos do reino", que aceitam a mensagem. A parte que lhes caberia no futuro seria o julgamento da condenação, e não o estado de bênção.

que esta cidade orgulhosa, que foi o centro do ministério de Jesus na Galiléia e que repetidas vezes ouvira a mensagem do Reino, seria condenada ao Hades. Muito embora Mateus acrescente uma nota escatológica (Mateus 11:24), é evidente que ele interpretou esta afirmação como tendo referência a uma condenação no contexto da história, pois ele acrescenta que, caso as boas obras do Reino observadas nas ruas de Cafarnaum houvessem sido realizadas na cidade de Sodoma, "ela teria permanecido até o presente" (Mateus 11:23). Nesta condenação referente a Cafarnaum Jesus faz uso do cântico dirigido contra a Babilônia em Isaías 14:13-15, muito embora ele não o faça através de uma citação direta.[20]

Uma nota importante registrada por Mateus e Lucas, sem dúvida alguma, foi esta: a condenação resultante da rejeição do Reino ocorre na história como também terá lugar no dia escatológico. Cafarnaum, a qual se exaltava por meio de um orgulho mundano, seria reduzida ao ponto mais inferior possível da vergonha. Cafarnaum iria experimentar o mesmo destino que Sodoma: extinção. Nisto reside a relevância da alusão a Isaías 14: Cafarnaum, de modo semelhante a Babilônia, seria condenada a ruína. Jesus, do mesmo modo que os profetas, pôde ver a visitação divina para o julgamento em termos históricos como também escatológicos. A destruição de Cafarnaum seria o julgamento relativo ao Reino de Deus.

Esta não foi a única ocasião em que Jesus falou do julgamento em termos históricos. Um número variado de expressões contém o julgamento sobre Jerusalém e seus habitantes por causa de sua cegueira espiritual e conseqüente falha em reconhecer a salvação messiânica que fora proclamada. Jesus chorou por Jerusalém porque esta rejeitava o oferecimento do Reino (Mateus 23:37-39; Lucas 13:34,35). A metáfora da galinha ajuntando os seus pintainhos foi extraída do Velho Testamento (Deuteronômio 32:11; Salmos 17:8; 36:7); e o judeu que conseguia a conversão de um gentio é referido como trazendo-o sob as asas da *Shekinah* (a presença de Deus).[21] "O sentido bem simples é o de levar os fariseus ao ponto de introduzi-los no Reino de Deus."[22] A rejeição deste convite significa que "a tua casa será esquecida e desolada". Não está muito claro se a expressão "a tua casa" refere-se ao templo ou à comunidade judaica, mas o sentido é o mesmo, pois o templo e a comunidade judaica permanecem ou caem juntamente. Em virtude da rejeição do oferecimento do Reino, Jerusalém, a qual era esperada pelos judeus ser a capital do mundo redimido, e o templo, o único santuário legítimo para o ser humano adorar a Deus, seriam abandonados por Deus e tornar-se-iam em desolação.

Esta idéia é repetida em Lucas 19:41-44. Jesus chorou sobre Jerusalém porque ela não reconheceu "o tempo de sua visitação". Nesta palavra (*episkopē*) encontra-se refletida a idéia de Deus que vem visitar o seu povo.[23] Nesta expressão, Deus visitou graciosamente Jerusalém na missão de Jesus para trazer-lhe a paz. O Reino de Deus ficou próximo de Israel em graça e misericórdia. Porém Israel rejeitou a parte de misericórdia e escolheu o caminho que o conduziu à desgraça.[24] A catástrofe é uma visitação histórica que traz morte e destruição à cidade.

Não necessitamos pesquisar outras expressões a respeito do julgamento histórico que iria acontecer a Jerusalém (Lucas 21:20-24; 23:27-31) e ao templo (Marcos 13:2;

20 F.V. Filson, *Matthew* (1960), p.141; T.W. Manson, *Sayings*, p.77.
21 Strack e Billerbeck, *Kommentar*, I, 943.
22 T.W. Manson, *Sayings*, p. 127.
23 *Episkopē* é usada neste sentido na LXX em Isaías 10:3; 23:17; 24:22; 29:6.
24 T.W. Manson, *Sayings*, p. 321 e s.

cf. 14:58; 15:29). Wilder está correto quando afirma que Jesus pode considerar o futuro de dois modos diferentes. Ele pode descrever a visitação vindoura em termos de uma catástrofe histórica iminente e, algumas vezes, como um acontecimento apocalíptico transcendental.[25] Tanto a visitação histórica quanto a escatológica são visitações divinas que trazem o julgamento sobre Israel dado a sua rejeição do Reino de Deus. Deus mais uma vez tornou-se ativo na história. Ele visitou o seu povo na pessoa e missão de Jesus a fim de conferir-lhe as bênçãos do Reino. Mas quando o oferecimento gracioso de Deus é jogado fora, uma visitação de juízo há de seguir-se: um que será realizado na história e outro no plano escatológico, na consumação dos tempos. Ambos são julgamentos pertinentes ao domínio real de Deus.

25 A.N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (1950), cap. 3.

7

O MISTÉRIO DO REINO

Bibliografia:

C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (1936); W.O.E. Oesterley, *The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background* (1936); B.T.D. Smith, *The Parables of the Synoptic Gospels* (1937); A.E. Barnett, *Understanding the Parables of Our Lord* (1940); G. Bornkamm, "Mysterion", TDNT IV, 813-24; O. Piper, "The Mystery of the Kingdom of God", *Int* 1 (1947), 183-200; C.E.B. Cranfield, "St. Mark 4:1-34", SJTh 4 (1951), 398-414; 5 (1952), 49-66; N.A. Dahl, "The Parables of Growth", StTh 5 (1951), 132-66; A.M. Hunter, *Interpreting the Parables* (1960); M. Black, "The Parables as Allegory", BJRL 42 (1960), 273-87; H.N. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (1963), p. 121-35; R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom* (1963), p.143-59; I.H. Marshall, *Eschatology and the Parables* (1963); J. Jeremias, *the Parables of the Kingdom* (1963; rev. ed.); G.E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), p.214-38; D.O. Via, *The Parables* (1967); R.E. Brown, *The Semitic Background of the Term Mystery in the NT* (1968).

A nossa tese central é que o Reino de Deus é o domínio redentor de Deus, ativo dinamicamente, visando estabelecer seu governo entre os homens, e que este Reino, que aparecerá como um ato apocalíptico na consumação dos tempos, já entrou para a história humana na pessoa e missão de Jesus com a finalidade de sobrepujar o mal, de libertar os homens do seu poder e propiciar-lhes a participação das bênçãos da soberania de Deus sobre suas vidas. O Reino de Deus envolve dois grandes momentos: cumprimento no cenário da história humana e consumação ao fim da história. É justamente este fundo histórico que nos oferece o contexto de interpretação para as parábolas do Reino.

CÂNONES DE INTERPRETAÇÃO. O estudo crítico moderno tem afirmado dois cânones para a interpretação das parábolas, os quais são necessários para uma compreensão histórica correta das mesmas. O primeiro deles foi enunciado por Jülicher, que estabeleceu o princípio essencial de que as parábolas não devem ser interpretadas como se fossem alegorias.[1] Uma alegoria é uma estória artificial criada pelo autor como um meio de transmitir ensinamentos. Desde que os detalhes de uma alegoria são controlados pelo próprio autor, ela deve ser estruturada de tal forma que cada detalhe seja portador de um significado distinto e importante. Uma alegoria simples é a estória do cardo e do cedro narrada em II Reis 14:9,10.

1 A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* (1910).

Uma parábola é uma estória extraída da vida diária, com a finalidade de comunicar uma verdade de cunho moral ou religioso. Em virtude do fato de que o autor não cria sua estória, não tendo, conseqüentemente, controle sobre os seus detalhes, com freqüência estes são considerados de pequena importância para a verdade que a estória pretende comunicar. Uma parábola tem o propósito de comunicar essencialmente uma verdade singular, em lugar de um complexo de verdades.

Este princípio pode ser claramente demonstrado na parábola do mordomo injusto (Lucas 16:1-13). Se os detalhes forem enfatizados, esta parábola poderá conter o ensino de que o dolo é melhor que a honestidade; mas obviamente isto é impossível. Detalhes como as *noventa e nove* ovelhas (Lucas 15:4) e as *dez* moedas (Lucas 15:8) não possuem significação particular. Na Parábola do Bom Samaritano, não se deve procurar o significado alegórico dos ladrões, do sacerdote e do levita, do óleo e do vinho, a razão de ser para as duas moedas, o significado de Jerusalém, Jericó, e da hospedaria, assim como não devemos procurar a identidade do jumento. Devemos procurar, conseqüentemente, uma verdade central em cada uma das parábolas do Reino.

O segundo princípio de interpretação usado pela crítica é o de que as parábolas devem ser interpretadas no contexto do ambiente histórico da vida e ministério de Jesus, e não na vida da Igreja. Isto significa que não é uma boa perspectiva histórica de interpretação procurar compreender as parábolas como profecias da atuação do evangelho no mundo do futuro da Igreja. A exegese das parábolas deve ser levada a efeito em termos da própria missão de Jesus na Palestina. Tal reconhecimento, entretanto, não nos deve toldar a visão para o fato de que, se existem analogias entre a missão de Jesus e o papel que a palavra e a igreja devem desempenhar no mundo, aplicações importantes e mesmo necessárias podem ser feitas à situação que se verificou posteriormente. No entanto, no momento estamos preocupados em procurar encontrar o significado histórico das parábolas no ministério de Jesus.

O método de Jülicher foi deficiente neste ponto, porque ele encontrou verdades religiosas de aplicação geral e universal nas parábolas. A erudição recente, especialmente a obra de C.H. Dodd, tem demonstrado que a *Sitz im Leben** das parábolas é a proclamação que Jesus faz a respeito do Reino de Deus. Joachim Jeremias considera esta perspectiva como sendo uma inovação radical da crítica histórica, que introduziu uma nova era na interpretação das parábolas.[2] Contudo, ele critica a ênfase unilateral de Dodd, que resultou em uma contração da escatologia, esvaziando-a de seu conteúdo futurístico. Jeremias propõe-se a fazer alguns corretivos às conclusões de Dodd, ao mesmo tempo que aceita o seu método; e ele procura descobrir a mensagem original das parábolas através da recuperação de sua forma histórica primitiva. Jeremias sugere "uma escatologia em processo de realização".[3] A missão de Jesus inaugurou um processo escatológico, o qual, ele esperava, iria brevemente atingir a sua consumação escatológica. A igreja primitiva dissolveu este processo singular em dois eventos, e, em assim fazendo, aplicou à *parousia* parábolas que originalmente não tiveram um significado escatológico.

Entretanto, Jeremias vai longe demais ao assumir como sua pressuposição principal que o sentido original das parábolas somente pode ser recuperado em termos do

* *Sitz im Leben* tem o sentido de "contexto ou situação existencial determinante de certo padrão de comportamento" (Nota do tradutor).

2 *The Parables of Jesus* (1963), p.21.

3 As palavras de Jeremias são "sich realisierende Eschatologie". Ver *Die Gleichnisse Jesu* (1947), p.114; *The Parables of Jesus*, p.230.

significado que tiveram para os ouvintes judaicos de Jesus. Esta perspectiva assume que o *Sitz im Leben* das parábolas encontra-se no judaísmo, e não no ensino de Jesus. Tal metodologia tende a limitar a originalidade de Jesus. Devemos deixar margem para a possibilidade de que os seus ensinos transcendem as idéias judaicas. Conseqüentemente, o *Sitz im Leben* mais adequado para interpretar-se as parábolas deve ser encontrado nos próprios ensinos de Jesus, e não no judaísmo.

O MISTÉRIO DO REINO. As parábolas, conforme apresentadas, são susceptíveis de uma interpretação histórica adequada em termos do contexto e ambiente da vida de Jesus sem a pressuposição de uma transformação tão radical assumida por Jeremias. O *Sitz im Leben* histórico das parábolas é resumido numa única palavra: "mistério". Marcos resumiu a mensagem das parábolas do Reino, ao registrar as palavras de Jesus a seus discípulos: "A vós vos é confiado o mistério do reino de Deus, mas aos de fora tudo se lhes diz por parábolas; para que vendo, vejam, e não percebam; e ouvindo, ouçam, e não entendam; para que não se convertam e sejam perdoados" (Marcos 4:11-12). O mistério do Reino é a vinda do Reino para a história como uma espécie de adiantamento de sua manifestação apocalíptica. Em resumo, ele significa "o cumprimento sem consumação". Esta é a verdade singular ilustrada pelas várias parábolas de Marcos 4 e Mateus 13.[4]

Visto que a palavra *mystêrion* é encontrada no Velho Testamento, em Daniel, a idéia de Deus revelando os seus segredos aos homens é um conceito bem familiar do Velho Testamento.[5] Em Daniel encontra-se o fundo histórico para o uso que o Novo Testamento faz da palavra. Deus fez com que o rei tivesse um sonho sem sentido para ele e cujo significado só pôde ser entendido pela revelação através da visão concedida a Daniel, o servo inspirado de Deus. O sonho tinha a ver com o mistério do propósito escatológico de Deus.[6]

O conceito de mistêrio (*raz*) também aparece na literatura de Qumran. Ao Mestre da Justiça, "Deus fez conhecidos todos os mistérios das palavras dos seus servos, os profetas".[7] Esta expressão significa que Deus tem dado iluminação especial ao Mestre da Justiça, para encontrar, nas Escrituras proféticas, o seu significado verdadeiro e oculto. Tais mistérios têm a ver com os eventos que a comunidade de Qumran esperava ocorrerem no fim dos tempos[8] e com as decisões "divinas inalteráveis e visionárias" de Deus.[9]

Há um contexto histórico amplo para a idéia de mistério no Velho Testamento e na literatura judaica. Se bem que o termo alcance um novo desenvolvimento em o Novo Testamento, ele não é completamente novo, mas desenvolve um pouco mais a idéia encontrada em Daniel. Paulo interpretou os "mistérios" como sendo segredos revelados, propósitos divinos ocultos dos homens por longas eras, mas que foram finalmente descortinados por meio da revelação a todos os homens (Romanos 16:25,26). Um mistério não significa algo esotérico, proclamado apenas aos iniciados. O vocábulo "mistério" designa "os pensamentos, planos e dispensações secretas de Deus que se

4 Mateus 13:11 e Lucas 8:10 fala, dos "mistérios" do Reino. O palavreado de Marcos sugere uma única verdade, os outros uma verdade que incorpora *vários aspectos*. Cf. O. Piper, em *Int* I (1947), 183-200.
5 R.E. Brown, *The Semitic Background of the Term "Mystery"* (1968), pp. 1-30.
6 G. Bornkamm, *TDNT* IV, p. 814.
7 Comentário em Habacuque 7:1-5. As passagens foram coligidas por E. Vogt em *Biblica*, XXXVII (1956), pp.247-57. Ver também R.E. Brown, *Semitic Background*, pp. 1-30; Ringgren, *The Faith of Qumran* (1963), pp.60-67.
8 Ver F.F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (1959), pp.16 e 66 e s.
9 J. Licht, *Israel Exploration Journal*, VI (1956), pp. 7 e 8.

encontram ocultos da razão humana, bem como de todos os outros tipos de compreensão abaixo do nível divino, e que, conseqüentemente, devam ser revelados àqueles para os quais eles foram intencionados".[10] Contudo, o mistério é proclamado a todos os homens, embora seja compreendido somente por aqueles que crêem. Todos os homens são incitados a ter fé, mas somente aqueles que respondem realmente podem entender o mistério do Reino.

Esta interpretação de mistério reforça a perspectiva do Reino de Deus defendida neste estudo. O singular fato que bem se propõe a realizar no Reino não é segredo; praticamente todo escrito apocalíptico judaico reflete esta expectativa de uma forma ou de outra. Os que adotam a perspectiva da *Escatologia Consistente* defendida por Schweitzer geralmente falham em fazer justiça a este fato. Que o Reino deveria vir em poder apocalíptico não era segredo; foi afirmado também pela teologia ortodoxa judaica. O mistério é um novo descortinamento do propósito de Deus para o estabelecimento do seu Reino. A nova verdade, agora dada aos homens pela revelação na pessoa e missão de Jesus, é que o Reino que deveria acontecer em poder apocalíptico em caráter final, como previsto em Daniel, tem de fato entrado na esfera histórica do mundo em uma forma oculta, para atuar secretamente dentro dos homens e entre os homens.[11]

OS QUATRO TIPOS DE SOLOS. A parábola dos diferentes tipos de solos envolve elementos alegóricos, mas a autenticidade, quer da parábola quer da interpretação, não deve ser razoavelmente rejeitada por esta razão. Não há um fundamento *a priori* para assumir-se que Jesus não poderia ter utilizado parábolas alegóricas.[12] Entretanto, isto não se constitui em alegoria verdadeira, pois os detalhes são bem secundários ao ensino central da parábola. Há quatro tipos de solos; somente um é frutífero. A mensagem da parábola não seria afetada em nada se houvesse apenas dois tipos de solos, ou se houvesse três ou seis. Nem tampouco a mensagem seria afetada se os três tipos de solo infrutífero o fossem por razões completamente diferentes daquelas mencionadas. Algumas sementes podem ser arrastadas por uma intempérie climática. Os tenros grãos de trigo podem ser esmagados sob os pés de um viandante descuidado. Algumas sementes podem ser devoradas por roedores. Tais detalhes não afetariam a mensagem central: o Reino de Deus veio ao mundo para ser recebido por alguns, mas rejeitado por outros. O Reino na época presente terá um sucesso apenas parcial, e este sucesso é dependente de uma resposta humana.

Se bem que a parábola possa ter uma aplicação no que tange à presença do evangelho no mundo durante a era da igreja, como os intérpretes mais antigos imaginam,[13] este, no entanto, não é o seu significado histórico. O *Sitz im Leben* da parábola é a proclamação de Jesus de que o Reino de Deus havia se manifestado entre os homens. Os judeus pensaram que a vinda do Reino significaria o exercício do extraordinário poder de Deus perante o qual nenhum indivíduo poderia permanecer. O Reino de Deus iria abalar as nações sem Deus (Daniel 2:44). O domínio dos

10 Arndt and Gingrich, *A Greek English Lexicon* (1957), p. 532.

11 Basicamente esta perspectiva é afirmada por Flew, Cranfield, Piper e W. Manson (*Jesus The Messiah* (1946), p.60. N.A. Dahl (StTh V (1952), 156 e s.) encontra esta verdade nas parábolas, mas desconta a validade de Marcos 4:11. J. Jeremias, *Parables*, p. 16: "uma revelação particular, a saber, o reconhecimento de sua irrupção presente." Para o problema em Marcos 4:12, ver *Jesus and The Kingdom*, p. 222 e ss.

12 Cf. C.E.B. Cranfield. SJTh IV (1951), 405-12, que fornece um estudo detalhado da autenticidade da parábola.

13 Ver os estudos padrões de Trench, A.B. Bruce, M. Dods. Ver também A. Plummer, *Mark* (1914), p. 125; N. Geldenhuys, *Luke* (1950), p. 240 e s.

governantes ímpios seria destruído e o Reino seria dado aos santos do Deus Poderoso, de forma que todas as nações os serviriam e obedeceriam (Daniel 7:27). Numa aparente discordância com as promessas do Velho Testamento, as quais foram elaboradas com grandes detalhes nas expectações apocalípticas da época, Jesus declarou que o Reino de fato havia se manifestado aos homens, mas não com o propósito de abalar as estruturas do mal. Ele agora não é manifestado por uma demonstração de poder apocalíptico irresistível. Pelo contrário, o Reino, em sua atuação presente, é como um fazendeiro lançando as sementes. Ele não elimina de uma vez por todas os ímpios. Na realidade, a palavra através da qual o Reino é proclamado pode ser considerada como a semente que cai ao lado da estrada e nunca firma raízes; ou pode ser recebida apenas superficialmente, para depois morrer; ou pode ser abalada pelas preocupações da era presente, as quais são hostis ao Reino de Deus.

O Reino está operando quieta e secretamente entre os homens. Ele não se impõe pela força sobre eles; deve ser recebido volitivamente. Mas onde quer que seja recebida, a palavra do Reino, que é praticamente idêntica ao próprio Reino,[14] produz muito fruto. Não há ênfase sobre a colheita, quer na parábola, quer na sua interpretação. A única ênfase é sobre a natureza da semeadura; a ação presente do Reino de Deus.

AS PRAGAS. A parábola das pragas ilustra ainda mais o mistério do Reino, ou seja, sua presença oculta e inesperada no mundo. A princípio devemos notar que existem detalhes na parábola que não são portadores de qualquer significado em sua interpretação. A identificação dos servos é completamente irrelevante. O fato de que o inimigo vai embora depois da semeadura não é importante. Os feixes nos quais os ramos são ajuntados constituem-se em colorido meramente local. Semelhantemente, o sono dos servos não sugere negligência. Significa apenas o tipo de coisa que um trabalhador faz após um duro dia de trabalho. Da mesma maneira, nada se deve deduzir do fato de que as ervas daninhas sejam ajuntadas antes da colheita do trigo.

A interpretação da parábola que dominou a antiga erudição protestante faz uma identificação do Reino com a Igreja. Neste caso, a parábola descreve certas situações que deveriam existir no Reino e na Igreja. Quando o Filho do Homem chegar, ele reunirá em um lugar fora do seu Reino todas as causas de ofensas e todos os praticantes de más obras (Mateus 13:41). Isto demonstra que a Igreja contém pessoas boas e más, e que o Reino existe no mundo através da Igreja antes da consumação final.[15] Entretanto, a parábola diz que o campo é o mundo (v. 38), e não a igreja.

A vinda do Reino, como predita no Velho Testamento e na literatura apocalíptica judaica, ocasionaria o final da presente era e inauguraria a Era Vindoura, separando a sociedade humana pela destruição do injusto. Jesus afirma que, em meio à era presente, enquanto a sociedade continua a existir com sua intermistura de bons e maus, antes da vinda do Filho do Homem e a manifestação gloriosa do Reino de Deus, os poderes daquela era futura já entraram na esfera do mundo para criar "filhos do reino", ou seja, homens que desfrutam o seu poder e bênçãos. O Reino tem chegado, mas a sociedade não está desarraigada. Este é o mistério do Reino.

A única dificuldade real para esta interpretação é a expressão, "eles (os anjos) ajuntarão do seu reino todos os que servem de tropeço, e os que praticam a iniqüidade"

14 Para o assunto que versa sobre o Reino nas palavras de Jesus, veja G.E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, p. 160 e ss.

15 Cf. N.B. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ* (1944), p. 238. Um ponto de vista semelhante pode ser encontrado em B.F.C. Atkinson, em *The New Bible Commentary* (F. Davidson *et al.*, eds., 1953), p.790; também nos estudos sobre as parábolas feito por A.B. Bruce, R.C. Trench, S. Goebel e H.B. Swete.

(Mateus 13:41). Esta linguagem parece fazer uma distinção entre o Reino do Filho e o Reino do Pai. Será que isto não se constitui em plena indicação de que os ímpios já se encontram no Reino (talvez na Igreja) antes da consumação escatológica? Assegurando que à primeira vista tal interpretação evidencia-se por si mesma, de forma alguma, entretanto, ela é a única interpretação, nem se nos torna obrigatória. Não há garantia adequada, quer dos Evangelhos quer do resto do Novo Testamento, para que se faça distinção entre o Reino do Filho do Homem e o Reino de Deus.[16] Além do mais, não existem afirmações de Jesus nas quais o Reino seja claramente identificado com a Igreja; e tal identificação não deve ser feita neste contexto, a menos que seja inevitável.

Nem a parábola nem a sua interpretação exigem esta identificação. A linguagem de Mateus 13:41 não pode ser forçada para significar que os praticantes da iniqüidade, que serão reunidos "fora do seu reino", tenham, na realidade, sido participantes do Reino. A expressão não significa nada mais que os praticantes da iniqüidade serão separados dos justos, de forma que não entram no Reino. Isto é confirmado por Mateus 8:12, onde os estrangeiros virão de longe para entrar no Reino dos Céus, juntamente com os patriarcas, ao passo que "os filhos do reino serão lançados fora nas trevas exteriores". A palavra grega, "serão lançados fora", indica que os judeus, que pela história e pelo pacto foram considerados "os filhos do reino", serão excluídos da participação no Reino, e não rejeitados depois de terem entrado. Assim a afirmação de que os maus serão reunidos "fora do seu reino" não significa outra coisa senão que eles serão impedidos de entrar nele.

O significado da parábola torna-se claro quando interpretado em termos do mistério do Reino: sua atuação presente, mas secreta, no mundo. O Reino veio para a história, mas de tal modo que a sociedade não foi dividida. Os filhos do Reino têm aceito o seu poder e partilham de suas bênçãos. Contudo, eles devem continuar a viver, nesta era, misturados com os ímpios, numa sociedade de composição mista. A separação ocorrerá somente na consumação escatológica do Reino. Neste fato está com efeito a revelação de uma nova verdade: que o Reino de Deus realmente já veio ao mundo, criando filhos que desfrutam as suas bênçãos, sem que tenha efetuado por hora o julgamento escatológico. Entretanto, a vinda desta separação é certa. O Reino que está presente, mas oculto no mundo, ainda será manifestado em glória. Então esta sociedade de composição mista terá o seu fim. Os ímpios serão reunidos fora do Reino e os justos resplandecerão como o sol no Reino escatológico.

A SEMENTE DE MOSTARDA. A parábola da semente de mostarda ilustra a verdade de que o Reino, o qual um dia será uma grande árvore, já se encontra presente no mundo de forma frágil e insignificante. Muitos intérpretes consideram que esta parábola fazia previsão do crescimento da igreja ao ponto de esta vir a ser uma grande instituição.[17] Esta interpretação baseia-se na identificação do Reino com a Igreja,[18] uma perspectiva que já afirmamos ser insustentável. Outros intérpretes, sem aplicar a parábola à Igreja, encontram o seu significado no crescimento do círculo dos

16 O. Cullmann, em *Christ and Time* (1950), p. 151, e no livro *The Early Church* (A.J.B. Higgins, ed., 1956), p. 109 e ss., procura distinguir entre o Reino de Cristo e o Reino de Deus. Esta pode ser uma distinção válida, mas não pode ser confirmada exegeticamente. Ver Efésios 5:5; Apocalipse 11:15; João 3:5; Colossenses 1:13.

17 Cf. Trench Goebel e H.B. Swete, em seus livros sobre as parábolas; também cf. N. Geldenhuys, *Luke*, p. 377; B.F.C. Atkinson, *The New Bible Commentary* (F. Davidson *et al.*, eds., 1953), p. 790; H. Balmforth, *Luke* (1930), p.227.

18 Outros intérpretes que negam ter Jesus previsto o surgimento da Igreja crêem que é isto o que a parábola realmente ensina, e conseqüentemente ela não deve ser considerada autêntica. Cf. C.G. Montefiore, *The Synoptic Gospels* (1927), I, 107-8.

discípulos de Jesus,[19] o qual pode ser considerado como sendo a nova comunidade.[20] Entretanto, a planta de mostarda, com o seu crescimento rápido, não se constitui em uma ilustração adequada do crescimento vagaroso, gradativo, se é isto o que se pretende com a sua utilização metafórica em relação ao Reino. Um carvalho crescendo de seu próprio fruto, a bolota característica, forneceria uma ilustração bem melhor a respeito desta verdade (Amós 2:9).

A maioria dos exegetas modernos vê a ênfase da parábola no contraste entre o frágil começo e o final grandioso,[21] e, sem dúvida, este se encontra na essência da parábola. A semente de mostarda, se bem que, na realidade, não seja a menor das sementes conhecidas, constitui-se numa ilustração proverbial de pequenez.[22] O problema inquietamente confrontado pelos discípulos de Jesus foi explicar como o Reino de Deus poderia de fato estar presente em um ensinamento tão insignificante como o que foi levado a efeito em seu ministério. Os judeus esperavam que o Reino fosse como uma grande árvore, sob cujos ramos as nações encontrassem abrigo. Eles não podiam compreender como alguém poderia falar sobre o Reino à parte de uma manifestação tão abrangente do domínio de Deus. De que modo o Reino glorioso poderia ter qualquer relação com aquele pequeno e pobre grupo dos discípulos de Jesus? Rejeitado pelos líderes religiosos, bem recebido pelos publicanos e pecadores, Jesus parecia-se mais com um indivíduo desiludido do que com aquele que deveria ser o portador do Reino de Deus.

A resposta de Jesus é, primeiro, a frágil semente; posteriormente, a grande árvore. A pequenez e insignificância relativa daquilo que estava ocorrendo em seu ministério não exclui a presença secreta do próprio Reino de Deus.[23]

O FERMENTO. A parábola do fermento[24] incorpora a mesma verdade básica da encontrada na parábola da mostarda: que o Reino de Deus, que um dia dominará sobre toda a terra, penetrou no mundo de um modo que é de difícil percepção.

Esta parábola reveste-se de particular interesse porque tem sido usada para provar coisas diametralmente opostas. Muitos intérpretes têm encontrado a verdade central no vagaroso, mas persistente, processo de permeação e penetração. Neste caso, a parábola é considerada como uma ilustração do processo de crescimento do Reino. Por um lado, existe o grupo daqueles que acham que o Reino de Deus está destinado a permear toda a sociedade humana até que o mundo seja transformado por um processo de penetração interior vagaroso e gradual.[25] Alguns desses intérpretes estabelecem o contraste entre o caráter fermentador do Reino e a perspectiva apocalíptica, em detrimento do último.

Por outro lado, existe a forma de interpretação do grupo, chamado de Dispensacionalista, que considera o pecado como a doutrina herética permeando uma igreja cristã

19 Cf. C.J. Cadoux, *The Historic Mission of Jesus* (s.d.), p.113-14, 131; T.W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), p.113.
20 R.N. Flew, *Jesus and His Church* (1943), p. 27 e s.
21 Cf. W.G. Kümmel, *Promise and Fulfilment* (1957), p.131; A.E. Barnett, *Understanding the Parables of Our Lord* (1940), p. 55-57; B.T.D. Smith, *The Parables of the Synoptic Gospels* (1937), p. 120-21.
22 Cf. Mateus 17:20; Lucas 17:6.
23 N.A. Dahl, StTh V (1952), p.147-48; Jeremias, *The Parables of Jesus*, p.148.
24 Esta parábola não é encontrada em Marcos, mas aparece em Lucas 13:20 paralelamente à parábola da semente de mostarda.
25 W.O.E. Oesterley, *The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background* (1936), p.78; R. Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man* (1943), p.125; W. Manson, *The Gospel of Luke* (1930), p.166.

apóstata.[26] No entanto, o fermento, no pensamento hebreu e judaico, nem sempre foi considerado um símbolo do mal,[27] e o conceito do Reino como um poder transformador que se revela por meio de uma penetração gradual pode ser uma idéia atraente em um mundo familiarizado com os conceitos de progresso e evolução, mas tal conceito é estranho tanto ao pensamento de Jesus como ao judaico.

A interpretação que mais se mostra adequada ao ambiente histórico do ministério de Jesus é aquela que considera que a verdade central da parábola reside no contraste entre a absurdamente pequena quantidade de fermento e a grande massa de um *bushel* de pão que ele leveda e produz.[28] É verdade que a ênfase é colocada no fato de que toda a massa de pão é levedada, e não na pequena quantidade de fermento.[29] Nisto reside a diferença entre esta parábola e a parábola da semente de mostarda. A última ensina que a manifestação do Reino, que vai se tornar semelhante à grande árvore, é agora semelhante a uma frágil semente. A do fermento ensina que o Reino um dia irá prevalecer ao ponto de não existir reino soberano que rivalize com ele. Toda a massa de farinha tornar-se-á fermentada.

Esta parábola alcança seu verdadeiro significado somente quando interpretada no contexto de vida do ministério de Jesus. O caráter irresistível, poderoso, do Reino escatológico era entendido por todos os judeus. A vinda do Reino significaria uma completa mudança na ordem das coisas. A presente ordem má do mundo e da sociedade seria completamente deposta pelo Reino de Deus. O problema é que o ministério de Jesus não tem evidências de ter iniciado tal transformação. Ele pregou a presença do Reino de Deus, mas o mundo continuou como antes, sem alteração. Como, então, a sua mensagem poderia ter inaugurado o Reino?

A resposta de Jesus é que, quando uma pequena quantidade de fermento é colocada numa quantidade de massa, nada parece acontecer. De fato, o fermento parece ser quase engolido pela massa. Eventualmente, então, algo acontece, tendo como resultado a completa transformação da massa de farinha.[30] Nenhuma ênfase deve ser dada ao processo pelo qual a transformação é realizada. A idéia do Reino de Deus conquistando o mundo por uma permeação gradual e uma transformação interior era completamente estranha ao pensamento judaico. Se foi isto o que Jesus quis dizer, com certeza ele deve ter reiterado essa verdade repetidas vezes, da mesma forma que fizera com a verdade sobre a morte necessária do Filho do Homem, ainda que esta não tenha sido levada em conta na ocasião que foi proferida. A idéia do crescimento gradativo do Reino é contraditada pelas parábolas do joio e da rede nas quais o Reino é inaugurado através de um julgamento apocalíptico e conseqüente separação do mal, em lugar de sua transformação gradual do mundo.

A ênfase da parábola reside no contraste entre a vitória final e completa do Reino, quando a nova ordem de coisas for inaugurada, e a forma presente e oculta do Reino pela qual se manifestou no mundo. Alguém jamais poderia imaginar que Jesus e seu

26 *The Scofield Reference Bible* (1967), p.1015; J.D. Pentecost, *Things to Come* (1958), p.147.
27 O pão sem fermento foi preparado ao tempo do Êxodo porque simbolizava pressa (Êxodo 12:11,39; Deut. 16:3; cf. também Gênesis 18:6; 19:3); o pão fermentado era sacrificado na Festa das Semanas (Levítico 23:17), em outras partes chamada a Festa da Colheita e dos Primeiros Frutos (Êxodo 23:16), porque representava o alimento diário que Deus provê para o sustento humano. Ver W.O.T. Allis, EQ XIX (1947), 269 e ss., I. Abrahams (*Studies in Pharisaism and the Gospel* (First Series, 1917), p.51-53) demonstra que o fermento nem sempre simboliza o mal no pensamento rabínico.
28 J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, p.147; W.G. Kümmel, *Promise and Fulfilment*, p.131 e s.; A.H. McNeile, *Matthew* (1915), p.199; A.E. Barnett, *Understanding the Parables of Our Lord*, p.58-60.
29 H. Windisch, *TDNT* II, 905.
30 Cf. N.A. Dahl, StTh V (1952), 148-49.

pequeno grupo de discípulos tivesse qualquer relação com o Reino de Deus futuro e glorioso. Contudo, aquilo que se encontra presente no mundo é, de fato, o próprio Reino. Este é o mistério, a nova verdade sobre o Reino. Como ou quando o Reino futuro ocorrerá não faz parte da parábola.

O TESOURO E A PÉROLA. Não temos necessidade de demorar-nos na consideração sobre as parábolas do tesouro e da pérola. A identidade do homem ou do campo, bem como o contraste entre a descoberta acidental do tesouro e a procura intencional do mercador, não fazem parte da mensagem das parábolas, mas constituem apenas o colorido local. Devemos admitir que a conduta do homem que encontrou o tesouro implica numa prática um tanto astuta, mas tal fato pertence ao caráter natural da forma parabólica. As pessoas fazem coisas desse tipo. Tampouco deve ser feita qualquer objeção ao fato de que, em ambas as parábolas, o tesouro e a pérola foram adquiridos por meio de compra.[31]

O único pensamento presente em ambas as parábolas é que o Reino de Deus é de valor inestimável e deve ser procurado acima de todas as outras coisas. Se ele custar ao indivíduo tudo quanto ele tem, ainda assim isto se constitui num pequeno preço comparado à aquisição do Reino. Afirmado dessa forma, entretanto, tal conceito é um truísmo. Se não há "mistério" do Reino, nessas parábolas Jesus não teria dito nada mais a não ser aquilo que os judeus devotos acreditavam. Eles aguardavam ansiosamente pelo Reino de Deus. O elemento que dá sentido a essas parábolas é o fato de que o Reino se manifestava presente entre os homens de um modo inesperado, de uma forma em que poderia ser facilmente ignorado e desprezado. Aceitar o "jugo do Reino" e pertencer ao círculo dos fariseus, em sua devoção extremada à Lei, eram coisas que conferiam grande prestígio ao indivíduo aos olhos dos judeus.[32] O oferecimento para liderar uma insurreição contra Roma, visando estabelecer o Reino, poderia suscitar uma resposta contrária.[33] Mas seguir a Jesus significava associação com publicanos e pecadores. De que modo tal associação poderia ter qualquer ponto de contato com o Reino de Deus?

Essas parábolas extrapolam seu ponto central a partir do fato de que, contrariamente a toda e qualquer avaliação superficial, para Jesus o discipulado significa participação no Reino de Deus. Na pessoa e obra de Jesus, sem demonstração exterior ou glória visível, o próprio Reino de Deus se fez presente. Conseqüentemente, é um tesouro mais valioso que todas as outras posses, uma pérola de valor inestimável. Os indivíduos devem procurar apossar-se dele a qualquer custo.

A REDE. Na última parábola usada para ilustrar o mistério do Reino, uma rede é lançada ao mar, a qual apanha todos os tipos de peixes. Quando a pescaria é selecionada, os peixes bons são retidos e os ruins jogados fora.

A interpretação mais antiga considerou esta parábola como uma profecia da Igreja. O Reino-Igreja deve consistir de uma mistura de pessoas boas e más que devem ser separadas no dia do julgamento.[34] Outros intérpretes, se bem que não insistam sobre a

31 G.C. Morgan permitiu tal objeção para determinar a sua interpretação. Isto é uma compreensão completamente errônea do método parabólico. (*The Parables of the Kingdom* (1907), p.136).
32 Cf. Josefo, *Antiquities* XIII, 10.6.
33 Ver Atos 5:36,37; 21:38; João 6:15; T.W. Manson, *The Servant-Messiah* (1953), p.8.
34 Cf. Trench, Goebel e Swete sobre as parábolas. Em escritos mais recentes, um ponto de vista semelhante apareceu em B.F.C. Atkinson, *The New Bible Commentary* (F. Davidson *et. al.*; eds., 1953), p.790; N.B. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ*, p.238; H. Martin, *The Parables of the Gospels* (1937), p. 79.

Igreja, vêem na parábola uma identificação do Reino de Deus com uma sociedade de pessoas que incluem os bons e os maus.[35] Esta perspectiva tem a fraqueza de não levar na devida conta o ambiente contextual histórico da parábola no ministério de Jesus e envolve uma identificação do Reino com a Igreja, para a qual não se encontra um apoio exegético muito claro.

Esta parábola é semelhante à do joio e do trigo, mas acrescenta um outro elemento. Ambas as parábolas devem ser interpretadas em termos do contexto ambiental do ministério de Jesus, no sentido de que o Reino já havia sido inaugurado no mundo sem a efetivação desta separação escatológica e deve atuar numa sociedade mista. A parábola da rede acrescenta o fato de que até mesmo a comunidade resultante da geração do Reino no mundo não será uma comunidade pura até que aconteça a separação escatológica.

Historicamente, a parábola responde à questão relativa do estranho caráter dos seguidores de Jesus. Ele atraiu publicanos e pecadores. Na expectativa popular, a vinda do Reino significaria não somente que o Messias iria "destruir as nações pagãs com as palavras de sua boca;... e... reprovar os pecadores pelos pensamentos de seus corações"; ele iria também "ajuntar um povo santo, ao qual ele guiará em justiça", "e não haverá injustiça no meio deles nos seus dias, pois todos serão santos" (Salmos de Salomão 17:28,36). Jesus não reuniu em torno de si tal povo santo. Pelo contrário, ele declarou: "Eu não vim chamar justos, mas pecadores" (Marcos 2:17). O convite ou banquete messiânico foi rejeitado por aqueles que foram convidados, e os seus lugares foram tomados por vadios que erravam pelas ruas (Mateus 22:1-10). De que modo o Reino de Deus poderia ter qualquer ponto de contato com um grupo tão estranho? Não é a função do Reino, por definição, destruir todos os pecadores e criar uma comunidade sem pecado?

Jesus responde dizendo que o Reino um dia de fato criará tal comunidade perfeita. Mas antes deste evento ocorreu uma inesperada manifestação do Reino de Deus, que pode ser comparada a uma rede que ajunta peixes bons e maus. O convite se estende a todos os tipos de homens, e todos que responderem são aceitos no discipulado presente do Reino. A comunidade perfeita, santa, deve aguardar o último dia.[36] Se bem que a parábola tenha uma aplicação à Igreja que, como um desenvolvimento posterior dos discípulos de Jesus, é, de fato, um povo misto, sua aplicação primária foi para uma situação real no ministério de Jesus.

A SEMENTE QUE CRESCE POR SI MESMA. Marcos registra uma parábola que foi omitida pelos outros evangelistas, a qual ilustra o caráter sobrenatural do Reino de Deus (Marcos 4:26-29). Devemos estar constantemente lembrados de que as parábolas não são alegorias e que os detalhes das parábolas não são essenciais à sua mensagem central. A identidade do semeador e do ceifeiro não deve se constituir um problema, pois a mensagem da parábola tem a ver com a atividade do Reino, e não com a identidade do semeador. O fato de um homem semear a semente não significa outra coisa a não ser que a semente é lançada. O sono e o despertar do semeador quer dizer somente que o homem não pode contribuir para a vida e crescimento da semente. O fator crescimento freqüentemente tem sido transformado na verdade central na parábola, donde se compreende porque tenha sido atribuído grande significado aos

35 W.O.E. Oesterley, *The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background*, p.85: "Elementos bons e ruins devem existir no reino durante o período de seu desenvolvimento." C.J. Cadoux, *The Historic Mission of Jesus*, enfatiza que aqui o Reino é claramente assemelhado a uma sociedade (p.114).

36 Ver N.A. Dahl, StTh V (1952), 150-51.

estágios de crescimento: a folha, a espiga, e finalmente o grão em sua plenitude. Isto foi mencionado para ilustrar a analogia entre o mundo natural e o Reino de Deus. Da mesma forma que existem leis que regulam o crescimento, as quais são inerentes à própria natureza, também existem leis de crescimento espiritual, através das quais o Reino deve passar até que a frágil semente do evangelho tenha efetuado uma grande colheita. A interpretação do crescimento gradual tem sido esposada por representantes de muitas posições teológicas.[37]

Contudo, três fatos se opõem a esta interpretação. Em seus ensinos não parabólicos, Jesus em parte alguma afirma a idéia de crescimento e graduação do Reino. Se isto fosse um elemento essencial em seu ensino, ele deveria tê-lo tornado claro, desde que o crescimento gradual do Reino de Deus era uma idéia completamente nova para os judeus do primeiro século. Em segundo lugar, o conceito de semear e plantar é freqüentemente encontrado na literatura cristã e judaica, mas nunca foi usada para ilustrar o desenvolvimento e graduação.[38] Em terceiro lugar, a metáfora de semear e colher é usada na literatura cristã para ilustrar o sobrenatural.[39]

A pista para o significado da parábola foi descoberta pela escola escatológica, muito embora sintamos que a interpretação escatológica consistente necessite ser modificada para adequar-se ao contexto total da mensagem de Jesus. O Reino é interpretado como o evento escatológico, o qual é completamente independente de todo esforço humano. J. Weiss considerou que a parábola ensinou que Jesus não tinha nada a ver com a vinda do Reino. Ele não poderia predizê-lo; somente Deus poderia efetivá-lo. O homem somente pode esperar.[40] Muitos outros intérpretes encontram a verdade central da parábola na completa independência da futura colheita escatológica de toda atividade humana.[41]

Certamente que esta é uma verdade indispensável a respeito do Reino. Entretanto, esta interpretação é tão unilateral como a da Escatologia Realizada, pois negligencia o elemento central e único na mensagem de Jesus — a presença do Reino em sua própria missão. Tal tipo de interpretação falha, conseqüentemente, em relacionar o ministério de Jesus com a manifestação escatológica do Reino, exceto como uma proclamação feita em adiantamento. A dificuldade mais óbvia com uma interpretação estritamente futurista é que ela simplesmente não tem sentido; nenhum judeu necessitava que alguém lhe dissesse que a consumação escatológica do Reino era um milagre. Tal consumação não poderia ser outra coisa senão um ato sobrenatural de Deus.

Não é alegorização insistir que há na parábola uma relação necessária entre a semeadura e a colheita. Em um sentido ou outro, o ministério de Jesus envolveu a "semeadura" do Reino, que um dia viria na plenitude da colheita. A semente estava sendo semeada; uma colheita iria acontecer algum dia. Ambas são manifestações do Reino de Deus. "O presente caráter oculto e ambíguo do Reino de Deus (será) sucedido por sua gloriosa manifestação"[42]

37 A.B. Bruce, *The Parabolic Teaching of Christ* (1882), p.117 e ss.; H.B. Swete, *The Parables of the Kingdom* (1920), p. 16 e ss.; W.O.E. Oesterley, *The Gospel Parables*, p.71; J. Orr, HDB II, 852-54; C.J. Cadoux, *The Historic of Jesus*, p. 113-14; T.W. Manson, *The Teaching of Jesus*, p.133; G.C. Morgan, *The Parables and Metaphors of Our Lord* (1943), p.145 e ss.

38 Ver N.A. Dahl, StTh V (1952), 140-47, para referências.

39 Ver I Cor. 15:35 e ss.; II Cor. 9:6; Gál. 6:7,8; I Clemente 24. Clemente usa o fenômeno do crescimento na natureza como uma prova da ressurreição, a qual é completamente sobrenatural.

40 J. Weiss, *Die Schriften des NT* (4.ª ed., 1929), I, 115 e s.

41 Cf. W.G. Kümmel, *Promise and Fulfilment*, p.128 e s.; B.T.D. Smith, *The Parables of the Synoptic Gospels*, p.129 e ss: M. Dibelius, *Jesus* (1949), p. 66-67.

42 C.E.B. Cranfield, *Mark* (1959), p.168.

Nisto reside a verdade central da parábola. O tempo da semeadura e da colheita, ambos são obra de Deus. Ambos são essencialmente sobrenaturais. A terra produz fruto de si mesma. A semente tem inerente à sua natureza poderes que o homem não colocou ali e que transcendem completamente qualquer coisa que ele possa fazer. O homem pode semear a semente, mas o Reino em si é ato de Deus.

O caráter sobrenatural do Reino presente é confirmado pelas palavras encontradas em associação com o mesmo. Um número de verbos é usado, tendo o próprio Reino como seu sujeito. O Reino pode aproximar-se dos homens (Mateus 3:2; 4:17; Marcos 1:15; etc.); pode vir (Mateus 6:10; Lucas 17:20; etc.), chegar (Mateus 12:28), aparecer (Lucas 19:11), ser ativo (Mateus 11:12). Deus pode dar o Reino aos homens (Mateus 21:43; Lucas 12:32), mas os homens não podem dar o Reino um ao outro. Além do mais, Deus pode tirar o Reino dos homens (Mateus 21:43), mas os homens não o podem tirar de si mesmos, muito embora eles possam impedir que outros entrem nele. Os homens podem entrar no Reino (Mateus 5:20; 7:21; Marcos 9:47; 10:23; etc.), mas eles nunca foram aconselhados a erigi-lo ou edificá-lo. Os homens podem receber o Reino (Marcos 10:15; Lucas 18:17), herdá-lo (Mateus 25:34), e possuí-lo (Mateus 5:4), mas nunca devem estabelecê-lo. Os homens podem rejeitar o Reino, ou seja, recusar-se a recebê-lo (Lucas 10:11) ou a entrar nele (Mateus 23:13), mas não podem destruí-lo. Podem procurar por ele (Lucas 23:51), orar por sua vinda (Mateus 6:10), e buscá-lo (Mateus 6:33; Lucas 12:31), mas jamais produzi-lo. Os homens podem estar no Reino (Mateus 5:19; 8:11; Lucas 13:29; etc.), mas não somos informados que o Reino cresce. Os homens podem realizar certas coisas por causa do Reino (Mateus 19:12; Lucas 18:29), mas não são conclamados a agirem em relação ao próprio Reino. Os indivíduos podem pregar o Reino (Mateus 10:7; Lucas 10:9), mas somente Deus pode dá-lo aos homens (Lucas 12:32).

O caráter do Reino refletido nessas expressões encontra-se resumido numa expressão preservada no Evangelho de João: "O meu *basileia* não é deste mundo; se o meu *basileia* fosse deste mundo, pelejariam os meus servos, para que eu não fosse entregue aos judeus; entretanto, o meu reino não é daqui" (João 18:36). A RSV está correta em traduzir *basileia* por "kingship". A origem e o caráter do Reino de Jesus são de uma ordem mais elevada que deste mundo; ele procede de Deus, e não deste mundo. O Reino é a atuação exterior visível da vontade divina; é o ato do próprio Deus. Está relacionado aos homens e pode atuar nos homens e através dos homens; mas nunca se torna sujeito aos homens. Ele permanece sendo sempre o Reino de Deus. É significativo o fato de que, muito embora os homens devam receber o Reino, este ato de recepção humana não é descrito como uma vinda do Reino. O Reino não vem à medida que os homens o receberam. O fundamento da necessidade que os homens tem de receber o Reino repousa no fato de que em Jesus o Reino entrou para a esfera da história. Deus fez algo novo. Ele visitou o seu povo na missão de Jesus, trazendo-lhe a salvação messiânica. O ato divino requer uma resposta humana, muito embora permaneça sendo um ato divino.

8

O REINO E A IGREJA

Bibliografia:

G. Vos, *The Teaching of Jesus Concerning the Kingdom of God and the Church* (1903); K. L. Schmidt, "Ekklésia", *TDNT* III, 501-36; K. Rengstorf, "Mathētēs", *TDNT* IV (1942) 415-61; J.W. Bowman, *The Intention of Jesus* (1943); G. Johnston, *The Church in the NT* (1943), p.45-58; R. N. Flew, *Jesus and His Church* (1943), p. 17-99; A. R. George, "The Doctrine of the Church", *ET* 58 (1946-47), 312-16; G. Lindeskog, "The Kingdom of God and the Church", *This Is the Church*, ed. por A. Nygren (1950), p. 136-47; K.E. Skydsgaard, "Kingdom of God and Church", *SJTH* 4 (1951), 383-97; O. Cullmann, *Pedro: Discípulo, Apóstolo e Mártir* (1953; 1965); S.M. Gilmour, "The Kingdom and the Church", *Int* 7 (1953), 26-33; D.H. Wallace, "An Exegesis of Matthew 16:13-20", *Foundations*, 5 (1962), 217-25; L.E. Keck, "An Exegesis of Matthew 16:13-20", *Foundations*, 5 (1962), 226-37; R. O. Zorn, *Church and Kingdom* (1962); H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (1963), p.334-96; R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom* (1963), p. 215-48; G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), p.239-73; D.M. Stanley, "Kingdom to Church" in *The Apostolic Church in the NT* (1967), p. 5-37; R. P. Meye, *Jesus and the Twelve* (1968).

Um dos problemas mais difíceis com relação ao estudo do Reino de Deus é a questão do seu relacionamento com a Igreja. Deve o Reino de Deus, em algum sentido da palavra, ser identificado com a Igreja? Se não, qual a relação entre os dois? Para os cristãos dos três primeiros séculos, o Reino foi sempre considerado escatológico. Uma oração primitiva do segundo século tem a seguinte expressão: "Lembra-te, ó Senhor, da tua Igreja, para... ajuntá-la como um todo, em sua santidade, dos quatro cantos da terra, para entrar no teu reino, que tens preparado para ela.[1]" Agostinho identificou o Reino de Deus com a Igreja,[2] identificação esta que continua a ser feita na doutrina católica,[3] muito embora Schnackenburg reivindique que o novo conceito católico pensa a respeito do Reino em termos de *heilsgeschichtlichen** como a atuação redentiva de Deus através da igreja.[4] Uma certa medida de identificação entre o Reino e a Igreja foi perpetuada, embora em uma forma modificada, a partir da tradição da Reforma[5]

1 *Didache* 10:5. Ver A. von Harnack, "Millennium", *Encyclopedia Britannica* (9.ª ed.), XVI, 328-29; D.H. Kromminga, *The Millennium in the Church* (1945).
2 *City of God*, XX, 6-10.
3 D. M. Stanley in *Theological Studies*, X (1955), 1-29.
* Termo derivado de *Heilsgeschichte* que se tornou a designação técnica para a conhecida escola da *História da Salvação* (Nota do Tradutor).
4 *God s Rule and Kingdom* (1963), p.116 e s.
5 Ver o comentário de Calvino sobre Mateus 13:47-50.

até os dias atuais.[6] Daí a necessidade de examinar-se detidamente tais conceitos relacionados com o Reino e a Igreja, para determinar-se qual a relação existente entre os mesmos.

Muitos eruditos negam que Jesus tivesse qualquer pretensão de criar uma igreja. A expressão clássica deste ponto de vista foi elaborada por Alfred Loisy: "Jesus predisse a vinda do Reino de Deus, mas em seu lugar surgiu a Igreja".[7]

Surpreendentemente, um ponto de vista um tanto quanto semelhante é o defendido pelo movimento Dispensacionalista: Jesus ofereceu a Israel o reino davídico terreno (milenial), mas quando eles o rejeitaram, ele introduziu no cenário histórico um novo propósito: formar a Igreja.[8] Segundo esta perspectiva não há continuidade entre Israel e a Igreja. Devemos, conseqüentemente, examinar as muitas facetas implícitas no problema.

Se a missão de Jesus foi, como defendemos, a de inaugurar uma era de cumprimento como evento antecipado de uma consumação escatológica, e, se num sentido real, o Reino de Deus, em sua missão, invadiu a história humana, ainda que de um modo inesperado, segue-se que aqueles que recebem a proclamação do Reino são considerados não apenas como o povo que iria herdar o Reino escatológico, mas como o povo do Reino já no tempo presente e, conseqüentemente, em algum sentido da palavra, a Igreja. Devemos primeiramente examinar qual foi a atitude de Jesus para com Israel, o conceito de discipulado e a relação de Israel e dos discípulos de Jesus para com o Reino de Deus. Depois, levando-se em conta este contexto, poderemos discutir o significado da expressão de Jesus (*logion*) a respeito da fundação da Igreja.

JESUS E ISRAEL. No exame a que nos propomos, certos fatos são cruciais. Em primeiro lugar, Jesus não assumiu o seu ministério com o propósito evidente de iniciar um novo movimento, quer dentro quer fora de Israel. Ele veio como judeu para o povo judaico. Aceitou a autoridade do Velho Testamento, adotou a prática dos rituais do templo, participou da adoração na sinagoga e durante toda a sua vida viveu como judeu. Embora ocasionalmente tenha feito excursões para fora do território judaico, ele insistiu que a sua missão era dirigida no sentido de alcançar as "ovelhas perdidas da casa de Israel" (Mateus 15:24). Ele orientou a missão dos seus discípulos no sentido de se afastarem dos gentios, ordenando-lhes que pregassem apenas ao povo de Israel (Mateus 10:5,6). Não é difícil encontrarmos a razão para tal procedimento. Jesus assumiu sua posição levando em conta justamente o contexto histórico do pacto e das promessas feitas pelos profetas no Velho Testamento, e reconheceu a Israel, a quem o pacto e as promessas foram dados, como os naturais "filhos do Reino" (Mateus 8:12). A expressão a respeito das ovelhas perdidas da casa de Israel não significa que os gentios não estavam também perdidos, mas que somente Israel podia ser considerado o povo escolhido de Deus, e, conseqüentemente, a ele pertencia a promessa do Reino. Em conseqüência, sua missão foi a de proclamar ao povo de Israel que Deus estava agindo naqueles dias a fim de cumprir as suas promessas e conduzir Israel a seu verdadeiro destino. Em virtude de Israel ser o povo escolhido de Deus, a era do cumprimento não estava sendo oferecida ao mundo como um todo, senão aos filhos do pacto.

6 Ver J. Orr, *The Christian View of God and the World* (1897), p.358; H. B. Swete, *The Parables of the Kingdom* (1920), p.31 e 56.
7 A. Loisy, *The Gospel and the Church* (1908), p.166.
8 Ver o comentário anterior à página 25.

O segundo fato é que Israel como um todo rejeitou tanto a Jesus como a sua mensagem a respeito do Reino. É verdade que Jesus continuou apelando até o fim à nação de Israel, mas é mais inverossímil que ele tenha esperado até o fim, ser aceito pela nação para poder estabelecer um reino de moralidade e justiça, que teria levado o povo judaico a uma conquista moral sobre o Império Romano.[9] A realidade do desapontamento e tristeza de Jesus com relação à rejeição de Israel (Mateus 23: 37 e ss.) e a profecia de sua destruição (Lucas 19:42 e ss.) não exigem, necessariamente, a conclusão de que Jesus tenha falhado em reconhecer, num estágio bem primitivo, a realidade e intransigência de sua rejeição.[10] Muito embora, devido à natureza e caráter dos Evangelhos, não sejamos capazes de reconstruir a cronologia exata dos eventos ou de traçar todos os estágios de desenvolvimento que eclodiram na rejeição de Jesus, podemos concluir que a rejeição é um dos motivos primitivos em sua experiência. Lucas deliberadamente colocou a rejeição em Nazaré no início do seu Evangelho (Lucas 4:16-30; cf. Marcos 6:1-6), fazendo com que as notícias do cumprimento messiânico e da rejeição de Israel fossem ouvidas no princípio do ministério de Jesus.[11] Marcos descreve o conflito e a rejeição desde o início e registra uma afirmação que provavelmente contém uma alusão velada a um final violento que era aguardado por Jesus: "...dias virão, porém, em que lhes será tirado o noivo" (Marcos 2:20). Se bem que as razões para a rejeição de Jesus da parte dos judeus sejam complexas, J.M. Robinson acha que o centro da controvérsia entre Jesus e as autoridades judaicas encontra-se no seguinte: sua rejeição do Reino proclamado por Jesus e do arrependimento que tal proclamação requeria.[12] A proclamação do Reino e a chamada ao arrependimento caracterizaram o ministério de Jesus desde o início, e conseqüentemente é correto supor-se, tanto do ponto de vista psicológico quanto histórico, que a oposição a Jesus ocorreu desde o princípio, aumentando aos poucos de intensidade, até que a morte de Jesus fora consumada.

Um terceiro fato é de igual importância. Embora Israel como um todo, incluindo-se os líderes e o povo, recusou-se a aceitar a oferta do Reino feita por Jesus, um grupo substancial respondeu pela fé. Ser discípulo de Jesus não era a mesma coisa que ser discípulo de um rabino judaico. Os rabinos exigiam a lealdade dos seus discípulos para com a Torah, e não para consigo mesmos; Jesus exigiu lealdade à Sua pessoa. Os rabinos ofereciam alguma coisa fora de si mesmos; Jesus oferecia tão-somente a sua própria pessoa. Jesus exigiu que seus discípulos se rendessem sem reservas à sua autoridade. Conseqüentemente, eles se tornaram não apenas discípulos, mas também *douloi*, escravos (Mateus 10:24 e s.; 24:45 e ss.; Lucas 12:35 e ss., 42 e ss.). Este tipo de relacionamento não encontra paralelos no judaísmo.[13] O discipulado de Jesus envolvia muito mais do que seguir os passos de sua comitiva; significava nada menos que a dedicação pessoal completa e incondicional a ele e à sua mensagem. A razão para tal procedimento encontra-se na presença do Reino de Deus na pessoa e mensagem de Jesus. Nele, os homens foram confrontados pelo próprio Deus.

Conclui-se que, uma vez que Jesus proclamou a salvação messiânica, que ofereceu a Israel a possibilidade de cumprimento de seu verdadeiro destino, este destino foi realmente cumprido naqueles que receberam a sua mensagem. Os recipientes da

9 Esta é a tese de R. Dunkerley, *The Hope of Jesus* (1953).
10 A. M. Hunter, *The Works and Words of Jesus* (1950), p. 94.
11 N.B. Stonehouse, *The Witness of Luke to Christ* (1951), p.70-76; N. Geldenhuys, *Luke* (1950), p.170.
12 *The Problem of History in Mark* (1957), p.49. Ver também V. Taylor, *The Life and Ministry of Jesus* (1954), p.89.
13 K.H. Rengstorf, *TDNT* IV, 447.

salvação messiânica tornaram-se o verdadeiro Israel e os representantes da nação como um todo. Se bem que a palavra "Israel" nunca tenha sido aplicada para designar os discípulos de Jesus, a idéia está presente, se não o termo. Os discípulos de Jesus são os recipientes da salvação messiânica, o povo do Reino, o verdadeiro Israel.

Ò REMANESCENTE CRENTE. O conceito dos discípulos de Jesus como o verdadeiro Israel pode ser compreendido se for levado em conta o contexto histórico do Velho Testamento com o seu conceito de um remanescente fiel. Os profetas consideraram Israel em sua totalidade como uma nação rebelde e desobediente, e, conseqüentemente, destinada a sofrer o julgamento divino. Contudo, ainda permaneceu dentro da nação infiel um remanescente de crentes fiéis, que se constituíam no objeto do cuidado de Deus. Neste conceito do remanescente fiel encontramos a representação do verdadeiro povo de Deus.

É verdade que Jesus não fez nenhuma referência explícita ao conceito de remanescente. Entretanto, a designação dos discípulos como um "pequeno rebanho" (Lucas 12:32) não seria uma referência expressa ao conceito vétero-testamentário de Israel como as ovelhas do pasto de Deus, agora incorporado e aplicado aos discípulos de Jesus (Isaías 40:11)? Será que isto não sugere exatamente o remanescente fiel? Isto não significa um aprisco separado.[14] Israel, sob um ponto de vista ideal, ainda continua a ser o rebanho de Deus (Mateus 10:6; 15:24); contudo, é um rebanho desobediente, obstinado, "ovelha perdida". Jesus veio como o pastor (Marcos 14:27; cf. João 10:11) para "buscar e salvar o que se havia perdido" (Lucas 19:10) em cumprimento de Ezequiel 34:15 e s., a fim de resgatar a ovelha perdida de Israel, para conduzir o povo ao aprisco da salvação messiânica. A nação de Israel como um todo mostrava-se surda à voz do seu pastor; mas aqueles que ouvissem e seguissem o pastor constituiriam o seu rebanho, o pequeno rebanho, o verdadeiro Israel. Existem elos de ligação diretos e explícitos entre a imagem do rebanho e da comunidade do pacto de Israel.[15]

Ao passo que a expressão em Lucas 12:32 enfatiza o aspecto escatológico do Reino, os discípulos de Jesus herdarão o Reino porque se constituem agora no seu pequeno rebanho. O pastor os encontrou e os trouxe de volta ao aprisco (Lucas 15:3-7). É porque eles já são o verdadeiro rebanho, o povo de Deus, que Deus lhes concederá o Reino escatológico.

A chamada dos doze discípulos por Jesus para participarem de sua missão tem sido amplamente reconhecida como um ato simbólico, no qual se demonstra a continuidade entre os seus discípulos e Israel. Que os doze representam Israel, pode ser demonstrado pela atuação escatológica que lhes foi atribuída. Eles devem sentar-se nos doze tronos, "a julgar as doze tribos de Israel" (Mateus 19:28; Lucas 22:30). Quer esta expressão signifique que os doze devem determinar o destino de Israel através do julgamento[16] ou devem governar sobre eles,[17] os doze estão destinados a encabeçarem o Israel escatológico.

14 J. Jeremias está correto em sua insistência no fato de que Jesus recusou-se a reunir um remanescente separado, mas estendeu a chamada à salvação a todo o Israel (*ZNTW* XLII (1949, 184-94). Entretanto, os profetas com freqüência falam de um remanescente fiel dentro de uma nação infiel, não separado dela. Campbell tem assinalado que o remanescente no Velho Testamento nunca é identificado com qualquer grupo ou classe especial, como os recabitas (J.C. Campbell, *SJTh* III 1950, 79). Ver Jeremias 5:1-5; Amós 5:14,15; Isaías 6:13.

15 P. S. Minear, *Images of the Church in the NT* (1961), p.85.

16 Ver K. H. Rengstorf, *TDNT* II, 327.

17 Ver I Samuel 8:5; II Reis 15:5; Salmos 2:10; I Macabeus 9:73; Salmos de Salomão 17:28. Do mesmo modo W.G. Kümmel, *Promise and Fulfilment* (1957), p.47.

O reconhecimento de que os doze foram escolhidos para constituírem o núcleo do verdadeiro Israel não exclui a perspectiva de que o número 12 também implica numa vindicação de todo o grupo dos seguidores como o *qahal* de Jesus.[18] O doze como número simbólico faz referência ao passado e ao futuro: ao passado para o antigo Israel, e ao futuro refere-se ao Israel escatológico.[19]

Os doze estão destinados a exercerem a função de regentes do Israel escatológico; mas já são recipientes das bênçãos e poderes do Reino escatológico. Conseqüentemente, eles representam não somente o povo escatológico de Deus, mas também aqueles que aceitam a presente oferta da salvação messiânica. Através da parábola vivida da escolha dos doze, Jesus ensinou que estava suscitando uma nova congregação para ocupar o lugar da nação que estava rejeitando a sua mensagem.[20]

MATEUS 16:18,19. A expressão de Mateus 16:18,19 verifica-se consistente com o ensino total de Jesus, se for levado em conta este contexto do discipulado e sua relação com Israel e o Reino de Deus. Na realidade, a frase expressa de modo explícito um conceito básico que subjaz em toda a missão de Jesus, bem como na resposta de Israel a essa missão. A expressão não fala a respeito da criação de uma determinada organização ou instituição, nem deve ser interpretada em termos da *ekklēsia* caracteristicamente cristã como o corpo e noiva de Cristo, mas em termos do conceito vétero-testamentário de Israel como o povo de Deus. A idéia de "edificar" um povo é uma idéia do Velho Testamento.[21] Acresce o fato de que *ekklēsia* é um termo bíblico que designa Israel como a congregação ou assembléia de Yahweh, constituindo-se em uma tradução da palavra hebraica *qahal*.[22] Não é certo se Jesus usou a palavra *qahal* ou *edhah*, cada qual é usada de modo comum no Velho Testamento para designar o povo de Israel como o povo de Deus.[23] K.L. Schmidt tem argumentado em favor do uso de um termo posterior *kenishta*, fundamentando seu ponto de vista no fato de que Jesus considerou os seus discípulos como uma sinagoga especial que personificava o verdadeiro Israel.[24] No entanto, Jesus não demonstrou esse propósito de estabelecer uma sinagoga em separado. Ele considerou a comunhão dos seus discípulos como o verdadeiro Israel dentro da nação desobediente, e não como um grupo de companheirismo separatista ou "fechado". Ele não instituiu um novo tipo de adoração, um novo culto ou uma nova organização. Sua pregação e ensino permaneceu dentro do contexto total da fé e prática de Israel. A proclamação que Jesus fez sobre o seu propósito de edificar a sua *ekklēsia* sugere primariamente a mesma conclusão que já foi formulada em nosso estudo sobre o discipulado, a saber, que a comunhão estabelecida por Jesus possui uma continuidade direta com o Israel do Velho Testamento. O elemento distintivo é que esta *ekklēsia* é, de um modo bem peculiar, a *ekklēsia* de Jesus: "Minha *ekklēsia.*" Isto quer dizer que, agora, o verdadeiro Israel encontra a sua

18 *Qahal* é a palavra hebraica para designar Israel como a congregação de Deus. Este significado dos doze tem sido enfatizado por W.G. Kümmel, *Promise and Fulfilment* (1957), p.47.

19 Ver K. H. Rengstorf, *TDNT* II, 326.

20 Ver C. E. B. Cranfield, *Mark* (1959), p.127; J. W. Bowman, *The Intention of Jesus* (1943), p.214.

21 Ver Rute 4:11; Jeremias 1:10; 24:6; 31:4; 33:7; Salmos 28:5; 118:22; Amós 9:11.

22 Atos 7:38 fala de Israel como a *"ekklēsia* no deserto", e não faz qualquer referência à Igreja no sentido de que a palavra é usada em o Novo Testamento. Ver Deuteronômio 5:22; Ezequiel 10:12; Salmos 22:22; 107:32; Joel 2:16; Miquéias 2:5. Ver também G. Johnston, *The Doctrine of the Church in the NT* (1943), p.36 e s.

23 *Edhah* é usualmente traduzido na LXX pelo termo *synagōgē*; não é traduzido por *ekklēsia*. Nos primeiros quatro livros de Moisés, em Jeremias e em Ezequiel, *qahal* também é traduzido na LXX por *synagōgē*. Tanto *qahal* como *edhah* foram substituídos no primeiro século A.D. pelo vocábulo *keneseth* (aramaico *kenishta*), que também foi usado para designar a sinagoga judaica local.

24 K. L. Schmidt, *TDNT* III, 525. Ver também I. H. Marshall, *ET* 84 (1972-73), 359-364.

identidade específica através de sua relação com Jesus. Israel como nação rejeitou a salvação messiânica proclamada por Jesus, mas muitos a aceitaram. Dessa forma, Jesus considera os seus discípulos assumindo o lugar de Israel como o verdadeiro povo de Deus.

Não há necessidade de discutirmos com profundidade o significado da rocha sobre a qual este novo povo deve ser fundado. Em virtude do uso semítico que está por trás do texto grego, não devemos procurar um jogo de palavras nos dois vocábulos gregos, *petros* (Pedro) e *petra* (rocha). Provavelmente o que Jesus disse foi: "Tu és *kepha* e sobre esta *kepha* edificarei a minha igreja." Muitos intérpretes protestantes têm demonstrado uma forte reação contra a perspectiva de Roma, que considera Pedro como a rocha em uma capacidade oficial, tendo, conseqüentemente, interpretado a rocha como sendo ou o próprio Cristo (Lutero), ou a fé que Pedro exerceu em Cristo (Calvino).[25] Entretanto, Cullmann tem argumentado persuasivamente que a rocha é de fato Pedro, não no caráter de uma capacidade oficial ou em virtude de sua qualificação pessoal, mas como um representante dos doze, confessando Jesus como o Messias. A rocha é Pedro confessando a Jesus como o Cristo.[26] Jesus antecipa um novo estágio na experiência dos seus discípulos, na qual Pedro irá exercer uma liderança significativa. Não há insinuação no contexto de que esta seja uma liderança oficial que Pedro irá transmitir aos seus sucessores. De fato, Pedro, a rocha de fundamento, pode transformar-se rapidamente numa pedra de tropeço, como o verso seguinte bem o demonstra.[27]

A expressão a respeito da fundação da Igreja é adequada ao ensino total de Jesus e significa que ele considerou o círculo daqueles que receberam a sua mensagem como sendo os filhos do Reino, o verdadeiro Israel, o povo peculiar de Deus. Não há insinuação quanto à forma que este novo povo deve assumir. A declaração a respeito da disciplina na "Igreja" (Mateus 18:17) categoriza os discípulos como um grupo de comunhão distinto da sinagoga judaica, mas lança pouca luz sobre a forma de organização que o novo grupo de companheirismo deveria assumir.[28] A Igreja como um corpo separado do judaísmo, com a sua organização própria e ritos peculiares, é um desenvolvimento histórico posterior; mas é uma manifestação histórica de uma nova comunhão, que veio à existência, devido à atuação de Jesus, como o verdadeiro povo de Deus, o qual, tendo recebido a salvação messiânica, deveria assumir o lugar da nação rebelde como o verdadeiro Israel de Deus.

O REINO E A IGREJA. Devemos examinar agora a relação específica existente entre o Reino e a Igreja, deixando-se claro que o grupo dos discípulos de Jesus será considerado como a Igreja incipiente, se não a própria Igreja.[29] A solução para este problema dependerá da definição básica que o indivíduo tiver do Reino. Se o conceito dinâmico do Reino estiver correto, ele nunca deverá ser identificado com a Igreja.

25 Ver B. Ramm, *Foundations*, V (1962), 206-16. Knight defende a idéia de que a rocha é o próprio Deus (G. A. F. Knight em TT XVII (1960), 168-80).

26 *Pedro: Discípulo, Apóstolo e Mártir* (1941 ASTE, 1964), p.206-12; ver também A. Oepke, *StTh* II (1948), 157; O. Betz, *ZNTW* XLVIII (1957), 72 e s.; D.H. Wallace e L. E. Keck, *Foundations*, V, 221 e 230. Que tal expressão não confere autoridade oficial, é ilustrado por uma analogia interessante encontrada em um *midrash* rabínico sobre Isaías 51:1. Deus estava perturbado porque não conseguia edificar nada com base em indivíduos pagãos. "Quando Deus olhou para Abraão, que ainda iria surgir no cenário da história, declarou: 'Vede, encontrei uma rocha sobre a qual posso fundar e edificar o mundo.' Conseqüentemente, ele chamou Abraão de uma rocha" (Strack e Billerbeck, *Kommentar*, I, 733).

27 Ver P. S. Minear, *Christian Hope and the Second Coming* (1954), p.186.

28 A autenticidade desta passagem é freqüentemente rejeitada, mas "nada justifica o ponto de vista de que Jesus não poderia ter falado tais palavras" (F. V. Filson, *Matthew* (1960), p. 201).

29 Via fala a respeito deles como a "igreja embrionária". Cf. D. O. Via, *SJTh* XI (1958), 271.

O Reino é primariamente o reinado dinâmico ou domínio soberano de Deus e, derivadamente, a esfera na qual tal soberania é experimentada. De acordo com a fraseologia bíblica, o Reino não deve ser identificado com as pessoas que pertencem a ele. Elas são o povo do domínio de Deus que entra no Reino, vive sob a autoridade do Reino, e é governado e orientado pelo Reino. A Igreja é a comunidade do Reino, mas nunca o próprio Reino. Os discípulos de Jesus pertencem ao Reino como o Reino lhes pertence; mas eles não são o Reino. O Reino é o domínio de Deus; a Igreja é uma sociedade composta por seres humanos.[30]

A IGREJA NÃO É O REINO. Esta relação pode ser explicada através de cinco pontos. Primeiro, o Novo Testamento não iguala os crentes com o Reino. Os primeiros missionários pregaram o Reino de Deus, não a Igreja (Atos 8:12; 19:8; 20:25; 28:23,31). É impossível substituir a palavra "reino" por "igreja" nessas expressões. As únicas referências ao povo de Deus como *basileia* encontram-se em Apocalipse 1:6 e 5:10; mas as pessoas que recebem tal designação recebem-na não em virtude de serem as pessoas que se encontram sob o domínio de Deus, mas porque partilham do reinado de Cristo. "...e eles reinarão sobre a terra" (Apocalipse 5:10). Nestas declarações, "reino" é sinônimo de "reis", e não de pessoas sobre as quais Deus governa.

Nenhuma das expressões nos Evangelhos equaciona os discípulos de Jesus com o Reino. Tal identificação tem sido freqüentemente realizada com relação à parábola do joio; e, de fato, a declaração de que o Filho do Homem ajuntará todas as causas do pecado "fora do reino" (Mateus 13:41) antes da vinda do Reino do Pai (13:43) parece sugerir que a Igreja esteja identificada ou igualada com o Reino de Cristo.[31] Entretanto, a própria parábola identifica expressamente o campo como o mundo, não como sendo a Igreja (Mateus 13:38). A mensagem da parábola não tem nada a ver com a natureza da Igreja, mas ensina que o Reino de Deus invadiu o cenário da história humana sem desarraigar a estrutura atual da sociedade. O bem e o mal devem continuar vivendo e existindo simultaneamente num mundo de composição mista até a consumação escatológica, muito embora o Reino de Deus já tenha chegado. A linguagem a respeito da reunião dos maus a fim de expulsá-los do Reino tem a ver com o futuro, e não com o passado.[32]

Também é errôneo basear uma identificação do Reino com a Igreja em Mateus 16:18,19. G. Vos exagera no que tange ao uso de uma linguagem metafórica quando insiste que esta identificação deve ser feita porque a primeira parte da declaração fala da edificação da casa e a segunda parte considera a mesma casa já completa, com portas e chaves. "Está plenamente excluída a possibilidade de que a casa signifique uma coisa na primeira declaração e outra coisa diferente na segunda." Conseqüentemente, Vos, com toda a segurança, afirma que a Igreja é o Reino.[33]

Contudo, esta fluidez de utilização é justamente o caráter próprio da linguagem metafórica. Esta passagem afirma categoricamente a relação inseparável entre a Igreja e o Reino, mas não a sua identidade. As muitas declarações a respeito da

30 Ver o livro de R.N. Flew, *Jesus and His Church* (1943), p.13; H. Roberts, *Jesus and the Kingdom of God* (1955), p.84 e 107.

31 Esta identificação pode ser encontrada nos estudos sobre as parábolas realizados por Trench, A. B. Bruce, S. Goebel, H.B. Swete. Ver também N.B. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ*, p.238; T.W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), p.222; S.E. Johnson, IB VII, 415 e 418; A. E. Barnett, *Understanding the Parables of Our Lord* (1940), p.48-50; G. MacGregor, *Corpus Christi* (1958), p.122.

32 Ver acima, Cap. 7, para a interpretação desta parábola.

33 *The Teaching of Jesus Concerning the Kingdom of God and the Church* (1903), p.150.

entrada no Reino não são equivalentes à entrada na Igreja. É confuso afirmar que "a Igreja é a forma assumida pelo Reino de Deus no intervalo existente entre a ascensão e a *parousia* de Jesus".[34] Há, de fato, uma certa analogia entre os dois conceitos no sentido de que tanto o Reino, como a esfera do domínio de Deus, como a Igreja são esferas em que os homens podem entrar. Porém o Reino como a esfera presente do domínio de Deus é invisível, não é um fenômeno deste mundo, ao passo que a Igreja é um corpo empírico de pessoas. John Bright está correto em sua afirmação de que não existe em parte alguma a menor insinuação de que a Igreja visível possa ser ou produzir o Reino de Deus.[35] A Igreja constitui-se no povo do Reino, nunca no próprio Reino. Conseqüentemente, não ajuda em nada dizer-se que a Igreja seja uma "parte do Reino", ou que, na consumação escatológica, a Igreja e o Reino se tornarão expressões sinônimas, perfeitamente identificáveis.[36]

O REINO CRIA A IGREJA. Em segundo lugar, o Reino gera a Igreja. O domínio dinâmico de Deus, presente na missão de Jesus, desafiou os homens a manifestarem uma resposta positiva, introduzindo-os em um novo grupo de comunhão. A presença do Reino significou o cumprimento da esperança messiânica do Velho Testamento que fora prometida a Israel; mas quando Israel como um todo rejeitou a oferta, os que a aceitaram foram constituídos como o novo povo de Deus, os filhos do Reino, o verdadeiro Israel, a Igreja incipiente. "A Igreja não é senão o resultado da vinda do Reino de Deus ao mundo por intermédio da missão de Jesus Cristo."[37]

A parábola da rede que é lançada ao mar instrui quanto ao caráter da Igreja e sua relação com o Reino. O Reino é comparado a uma ação semelhante ao lançamento da rede ao mar. Em seu movimento ela apanha peixes bons e peixes ruins; e quando a rede é puxada para a praia, os peixes devem ser escolhidos. Tal é a ação do Reino de Deus entre os homens. O Reino se encontra presentemente criando uma comunidade pura; na comitiva de Jesus podia ser encontrado até mesmo um traidor. Se bem que esta parábola deva ser interpretada em termos do ministério de Jesus, os princípios deduzidos aplicam-se à Igreja. A ação do Reino de Deus entre os homens criou um grupo de comunhão mista, primeiramente no círculo dos discípulos de Jesus e posteriormente na Igreja. A vinda escatológica do Reino significará julgamento tanto para a sociedade humana (o joio) como para a Igreja em particular (a rede de pescar). Até que esta manifestação aconteça, a comunhão criada pela ação presente do Reino de Deus incluirá indivíduos que não são filhos verdadeiros do Reino. Assim, a Igreja empírica, histórica, tem um duplo caráter. Ela se constitui no povo do Reino, contudo, ela não forma o povo em seu caráter ideal, pois inclui presentemente algumas pessoas que não são realmente filhos do Reino. Logo se conclui que a entrada no Reino significa participação na Igreja; mas a entrada na Igreja não é uma expressão sinônima da entrada no Reino.[38]

A IGREJA DÁ TESTEMUNHO DO REINO. Em terceiro lugar, é a missão da Igreja dar testemunho do Reino. A Igreja não pode edificar o Reino ou mesmo tornar-se no

34 E. Sommerlath, *ZSysTh* XVI (1939), 573. Da mesma forma Lindeskog, "Christ's Kingdom on earth is the church" (*This is the Church* (A. Nygren, ed., 1958), p.144); S. M. Gilmour, "A Igreja, (não como instituição, mas como a comunidade amada) tem sido o Reino de Deus dentro do processo histórico" (*Int* VII (1953), 33).

35 *The Kingdom of God* (1953), p.236.

36 R.O. Zorn, *Church and Kingdom* (1962), p.9, 83 e 85 e ss. A despeito desta linguagem confusa, Zorn, na maior parte de sua argumentação, faz uma distinção adequada entre o Reino e a Igreja.

37 H. D. Wendland, no livro *The Kingdom of God and History* (H. G. Wood, ed., 1938), p.188.

38 R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom*, p.231.

Reino, mas dá testemunho do Reino e para o Reino — este testemunho refere-se aos atos redentores de Deus em Cristo, tanto no passado quanto no futuro. Isto fica ilustrado através da missão que Jesus deu aos doze (Mateus 10) e aos setenta (Lucas 10); este mesmo fato fica ainda mais reforçado pela proclamação dos apóstolos no livro de Atos.

O número de emissários nas duas missões, cuja incumbência precípua era o anúncio da chegada do Reino de Deus, parece ter um significado simbólico. Muitos eruditos, que negam que a escolha dos doze discípulos-apóstolos fosse intencional para representar o núcleo do verdadeiro Israel, reconhecem, por outro lado, que tal número tinha o significado simbólico de representar o fato de que Jesus pretendeu dirigir a sua mensagem para toda a casa de Israel. Conseqüentemente, devemos também reconhecer que o número setenta tinha um significado simbólico. Uma vez que era uma tradição judaica comum de que houve setenta nações no mundo e que a Torah foi dada primeiramente em setenta línguas a todos os homens, o ato de enviar setenta missionários contém uma reivindicação implícita de que a mensagem de Jesus deveria ser ouvida não somente por Israel, mas por todos os homens.[39]

A inclusão dos gentios como recipientes do Reino é ensinada em outros lugares. Quando a rejeição de Israel com respeito à oferta do Reino havia se tornado irreversível, Jesus proclamou solenemente que Israel não mais se constituiria no povo segundo o bom propósito de Deus, mas que seu lugar seria assumido por outros que se provassem dignos de tal participação (Marcos 12:1-9). Mateus interpreta esta afirmação do seguinte modo: "Portanto, eu vos digo que vos será tirado o reino de Deus, e será dado a um povo que dê os seus frutos" (Mateus 21:43). Joachim Jeremias interpreta que o sentido original desta parábola foi a vindicação da pregação do evangelho que Jesus fez aos pobres. Devido à rejeição da mensagem da parte dos líderes do povo, o seu lugar como recipientes do evangelho deve ser assumido pelos pobres que ouvem e respondem.[40] Entretanto, levando-se em conta o fato de que em Isaías 5 a vinha é representada pelo próprio Israel, é mais provável que a interpretação de Mateus seja correta e que a parábola signifique que Israel não mais será o povo da vinha de Deus, mas será substituído por um outro povo, que aceitará de bom grado a mensagem do Reino.[41]

Uma idéia semelhante aparece num contexto escatológico na expressão concernente à rejeição dos filhos do Reino — Israel — e sua substituição por muitos gentios, que virão do Oriente e do Ocidente, para participarem do banquete messiânico no Reino de Deus escatológico (Mateus 8:11,12).

Uma declaração no discurso que Jesus proferiu no Monte das Oliveiras indica de que modo esta salvação dos gentios será levada a efeito. Antes da vinda do fim, "importa que primeiro o evangelho seja pregado entre todas as nações" (Marcos 13:10); e a versão de Mateus, a qual Joachim Jeremias interpreta como sendo a forma mais antiga, deixa bem claro que a referência é às boas-novas do Reino de Deus (Mateus 24:14), que o próprio Jesus havia pregado (Mateus 4:23; 9:35). A crítica de um período mais recente tem negado a autenticidade desta declaração[42] ou a tem interpretado como

39 K. H. Rengstorf, *TDNT* II, 634.
40 J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (1963), p.76. A. M. Hunter assinala que esta interpretação parece ser arbitrária (*Interpreting the Parables* (1960), p. 94).
41 Ver F. V. Filson, *Matthew*, p. 229 e ss. Os rabinos ensinavam que no passado o Reino fora tirado de Israel por causa dos seus pecados e dado às nações do mundo (Strack e Billerbeck, *Kommentar*, I, 876 e s.).
42 W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment*, p.85 e s.

designativa de uma proclamação escatológica feita pelos anjos, que redundaria na salvação dos gentios na consumação dos tempos.[43] Contudo, Cranfield destaca que o verbo *kēryssein* no Evangelho de Marcos sempre faz referência a uma atividade humana e, conseqüentemente, é muito mais provável que a palavra em Marcos 13:10 tenha o seu sentido característico neo-testamentário. É parte integrante do propósito escatológico de Deus que, antes da vinda do fim, todas as nações tenham a oportunidade de ouvir o evangelho.[44]

Aqui encontramos uma extensão da teologia do discipulado no fato de que será missão da Igreja testemunhar do evangelho do Reino no mundo. Israel já não é mais a testemunha do Reino de Deus; a Igreja assumiu o seu lugar. É por esta razão que K. E. Skydsgaard afirmou que a história do Reino de Deus tornou-se a história das missões cristãs.[45]

Se os discípulos de Jesus são compostos daqueles que receberam a vida e comunhão do Reino, e se esta vida é, de fato, uma antecipação do Reino escatológico, segue-se que uma das principais tarefas da Igreja é demonstrar, nesta era presente, dominada pelo mal, a vida e comunhão da Era Vindoura. A Igreja tem um duplo caráter, pois pertence a duas eras. Ela se constitui no povo da Era Vindoura, mas ainda vive nesta era presente, sendo constituída de homens mortais e pecadores. Isto significa que, embora a Igreja nesta era nunca atinja a perfeição, ela deve, no entanto, demonstrar a vida da ordem perfeita, ou seja, o Reino de Deus escatológico.[46]

Um apoio exegético implícito para esta perspectiva pode ser encontrado na grande ênfase que Jesus deu ao perdão e humildade entre os discípulos. A preocupação com a grandeza e os primeiros lugares, se bem que sejam coisas naturais nesta vida, constituem-se em uma contradição da vida característica do Reino (Marcos 10:35 e ss.). Aqueles que experimentaram e participaram do Reino de Deus devem demonstrar a vida característica desse Reino por um desejo humilde de servir em contraposição a um desejo egoísta e interesseiro.

Uma outra evidência da vida do Reino é que ela se caracteriza por uma comunhão que não pode ser perturbada por desejos doentios e pela animosidade. Foi por esta razão que Jesus falou muito a respeito do perdão, pois o perdão perfeito é uma evidência de amor. Jesus chegou até mesmo a ensinar que o perdão humano e o perdão divino são inseparáveis (Mateus 6:12,14). A parábola sobre o perdão deixa bem claro que o perdão humano é condicionado pelo perdão divino (Mateus 18:23-35). O ponto principal desta parábola é o que segue: quando um indivíduo reivindica ter recebido o perdão incondicional e imerecido da parte de Deus, o qual é uma das dádivas do Reino, e depois não demonstra uma disposição de perdoar ofensas relativamente triviais contra a sua própria pessoa, está negando a realidade de sua própria profissão de ter sido perdoado por Deus, e, através desta conduta, contradiz a vida e o caráter do Reino. Tal indivíduo realmente não experimentou o perdão divino. Portanto, é tarefa da Igreja demonstrar a vida e a comunhão do Reino de Deus e da Era Vindoura numa era dominada pela perversidade e egoísmo, orgulho e animosidade. Esta demonstração da vida característica do Reino é um elemento essencial no testemunho da Igreja em favor do Reino de Deus.

43 J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations* (1958), p.22 e s.
44 C. E. B. Cranfield, *Mark*, p. 399: "A pregação do evangelho é um evento escatológico." F.V. Filson, *Matthew*, p.254; G.R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future* (1954), p.194 e ss.
45 Em *SJTh* IV (1951), 390.
46 Este tema foi esplendidamente elaborado no artigo de Skydsgaard, que foi citado no rodapé anterior.

A IGREJA É A AGÊNCIA DO REINO. Em quarto lugar, a Igreja é considerada como sendo a agência do Reino. Os discípulos de Jesus não somente proclamaram as boas-novas a respeito da presença do Reino; eles também foram considerados como agentes instrumentais do Reino, pelo fato de as obras do Reino terem sido realizadas por eles como se fossem realizadas pelo próprio Jesus. Quando saíram a pregar a mensagem a respeito do Reino de Deus, eles também curaram os enfermos e expulsaram os demônios (Mateus 10:8; Lucas 10:17). Muito embora o poder que eles demonstraram tenha sido um poder que lhes fora outorgado por delegação, o mesmo poder do Reino operou através da instrumentalidade deles como por meio de Jesus. A consciência pessoal que demonstraram quanto ao fato de que aqueles milagres foram realizados por um poder que não estava neles próprios serve de comprovação para o fato de que eles nunca realizaram milagres num espírito competitivo ou de vanglória pessoal.

A verdade está implícita na declaração de que as portas do *Hades* não prevaleceriam contra a Igreja (Mateus 16:18). Esta imagem das portas do reino dos mortos é um conceito semítico familiar.[47] O significado exato desta declaração não está muito claro. Pode significar que as portas do *Hades* — o lugar que não se vê — que são concebidas como fechadas atrás de todos os mortos, não mais conseguirão reter suas vítimas, mas serão forçadas a se abrir diante dos poderes do Reino exercidos através da Igreja. A Igreja, assim, será mais forte do que a morte, e resgatará a todos os homens do domínio do *Hades* para a esfera da vida.[48] Contudo, em virtude do verbo usado na passagem, parece que o reino da morte é o agressor, que se encontra desfechando o ataque contra a Igreja.[49] O significado então seria o de que, quando os homens desfrutassem da salvação do Reino de Deus através da missão da Igreja, as portas da morte seriam incapazes de prevalecer em seu esforço de desviá-los do Reino. Diante do poder do Reino de Deus operando através da Igreja, a morte perdeu o seu poder sobre os homens e é incapaz de vindicar uma vitória final. Não há necessidade de se relacionar este fato ao conflito escatológico no fim dos tempos, como Joachim Jeremias o faz; [50] ele pode ser compreendido como sendo uma extensão do mesmo conflito deflagrado entre Jesus e Satanás,[51] no qual, na realidade, os discípulos de Jesus já se encontram engajados. Como instrumentos ou agentes do Reino, eles tinham observado os homens libertados da escravidão da enfermidade e morte (Mateus 10:8). Esta luta messiânica com os poderes da morte, que estava em andamento desde os dias do ministério de Jesus e tinha sido partilhada pelos seus discípulos, será continuada no futuro, e a Igreja será o instrumento do Reino de Deus nesta batalha contra os poderes satânicos.

A IGREJA: A GUARDADORA DO REINO. Em quinto lugar, a Igreja é a guardadora do Reino. O conceito rabínico do Reino de Deus tinha Israel como o guardador do Reino. O Reino de Deus era o domínio de Deus, que começou sobre a face da terra desde os dias de Abraão e foi entregue a Israel através da Lei. Uma vez que o domínio e governo de Deus podiam ser experimentados somente através da Lei, e desde que Israel era o guardador da Lei, ele era de fato o que mantinha o Reino de Deus em custódia. Quando acontecia um gentio tornar-se um prosélito judeu e adotar

47 Isaías 38:10; Salmos 9:13; 107:18; Jó 38:17; Sabedoria de Salomão 16:13; III Macabeus 5:51; Salmos de Salomão 16:2.
48 Esta é a interpretação de Cullmann (*Pedro: Discípulo, Apóstolo e Mártir*, p.202).
49 J. Jeremias, *TDNT* VI, 927.
50 *Loc. cit.*
51 P. S. Minear, *Images of the Church in the NT*, p.50.

a Lei, ele, como decorrência deste gesto, aceitava o domínio ou soberania dos céus ou o Reino de Deus sobre si. A soberania e governo de Deus foram mediados aos gentios através de Israel; somente eles eram "os filhos do Reino".

Na pessoa de Jesus, o reinado de Deus manifestou-se em um novo evento redentor, demonstrando, de um modo totalmente inesperado, os poderes do Reino escatológico dentro do cenário da história humana. A nação como um todo rejeitou a proclamação deste evento divino, mas aqueles que o aceitaram tornaram-se os verdadeiros filhos do Reino e passaram a desfrutar de suas bênçãos e do seu poder. Esses discípulos de Jesus, a sua *ekklēsia*, agora se tornaram nos guardadores do Reino, em lugar da nação de Israel. O Reino é tirado de Israel e dado a outros — a *ekklēsia* de Jesus (Marcos 12:9). Os discípulos de Jesus não somente dão testemunho a respeito do Reino, eles não apenas se constituem em instrumentos do Reino, à medida que este manifesta o seu poder nesta era presente, eles são também os guardadores do Reino.

Este fato é expresso na declaração de Jesus a respeito das chaves. Jesus concederá à sua *ekklēsia* as chaves do Reino dos céus, e tudo quanto ela ligar ou desligar sobre a face da terra será ligado ou desligado nos céus (Mateus 16:19). Uma vez que a expressão "ligar e desligar", de acordo com o uso rabínico, com freqüência faz referência ao proibir ou permitir a prática de certas ações, esta declaração tem sido freqüentemente interpretada como fazendo referência ao controle administrativo sobre a Igreja.[52] O contexto histórico que fundamenta este conceito pode ser encontrado em Isaías 22:22, onde se lê que Deus confiou a Eliaquim a chave da casa de Davi, um ato que incluía a administração de toda a casa. Segundo esta interpretação, Jesus deu a Pedro a autoridade de tomar decisões quanto à conduta na Igreja, sobre a qual ele deve exercer supervisão. Quando Pedro abandonou a prática de certos ritos judaicos, a fim de poder manter livre comunhão com os gentios, ele estaria exercendo esta autoridade administrativa (Atos 10-11).

Se bem que esta interpretação seja possível, uma outra se encontra mais ao alcance de nossa mão. Jesus condenou os escribas e fariseus porque eles haviam ocultado a chave do conhecimento, recusando-se eles próprios a entrar no Reino de Deus e, ao mesmo tempo, impedindo que outros entrassem (Lucas 11:52). O mesmo pensamento aparece no primeiro Evangelho. "Mas ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas! porque fechais aos homens o reino dos céus; pois nem vós entrais, nem aos que entrariam permitis entrar" (Mateus 23:13). De acordo com a expressão bíblica, o conhecimento significa em algo mais do que a percepção intelectual. É a "posse de algo espiritual que se fundamenta na revelação."[53] A autoridade confiada a Pedro baseia-se na revelação, isto é, no conhecimento espiritual, que ele partilhou com os doze. As chaves do Reino são, conseqüentemente, "o discernimento espiritual, que capacitará Pedro a liderar os outros para que passem pela porta da revelação pela qual ele próprio teve de passar."[54] A autoridade de ligar e desligar envolve a admissão ou exclusão dos homens da esfera do Reino de Deus. Cristo edificará a sua *ekklēsia* sobre Pedro e sobre aqueles que partilham da revelação divina no que tange ao caráter messiânico de Jesus. A eles também é conferido este direito, em virtude desta mesma revelação. Eles também podem permitir que os homens participem das bênçãos do Reino, ou podem excluí-los de tal participação.

52 Para bibliografia, ver O. Cullmann, *Pedro: Discípulo, Apóstolo e Mártir*, p.204.
53 R. Bultmann, *TDNT* I, 700.
54 R. N. Flew, *Jesus and His Church*, p.95.

Esta maneira de ver o assunto encontra confirmação no uso rabínico, pois o ligar e o desligar também podem referir-se ao anátema ou absolvição.[55] Este significado é patente em Mateus 18:18, onde se prescreve a exclusão de um membro da congregação que não se demonstra arrependido do pecado cometido contra o seu irmão; pois "...tudo quanto ligardes na terra será ligado no céu; e tudo quanto desligardes na terra será desligado no céu". A mesma verdade é encontrada numa declaração Joanina, onde o Jesus ressurrecto assopra sobre os seus discípulos, prometendo-lhes, dessa forma, o Espírito Santo como equipamento para o desempenho de sua futura missão. Depois dessa ação, Jesus declara: "Àqueles a quem perdoardes os pecados, são-lhes perdoados; e àqueles a quem os retiverdes, são-lhes retidos" (João 20:23). Tais palavras não podem ser entendidas como o exercício de uma autoridade arbitrária; elas representam o resultado inevitável do testemunho quanto ao Reino de Deus. Além do mais, trata-se de uma autoridade exercida não somente por Pedro, mas por todos os discípulos — a Igreja.

De fato, os discípulos já tinham feito valer esta autoridade de ligar e desligar quando de sua visita às cidades de Israel, com a incumbência de proclamar-lhes o Reino de Deus. Em qualquer lugar onde eles e a sua mensagem fossem recebidos, a paz repousaria sobre aquela casa; mas onde quer que eles e a sua mensagem fossem rejeitados, o julgamento de Deus já estava determinado sobre aquela casa (Mateus 10:14,15). Eles foram de fato instrumentos do Reino em efetivar o perdão dos pecados; e, em virtude deste fato simples, eles também foram considerados como guardadores do Reino. Seu ministério tinha como resultado efetivo tanto a abertura da porta do Reino aos homens quanto o seu fechamento para os que tratavam sua mensagem com desdém.[56]

Esta mesma verdade pode ser encontrada em outras declarações. "Quem vos recebe, a mim me recebe; e quem me recebe a mim, recebe aquele que me enviou" (Mateus 10:40; ver Marcos 9:37). O dramático quadro do julgamento dos bodes e ovelhas narra a mesma estória (Mateus 25:31-46). Este quadro não deve ser considerado como um programa da consumação escatológica, mas como um drama parabólico dos fins últimos da vida. Jesus deve enviar os seus discípulos (seus "amigos"; cf. Mateus 12:48-50) ao mundo como os que detêm em suas mãos a custódia do Reino. O caráter de sua missão de pregação é o que fora descrito em Mateus 10:9-14. A hospitalidade que eles recebem da parte dos seus ouvintes é uma evidência tangível da reação dos indivíduos à mensagem deles. Eles hão de chegar a algumas cidades exaustos e doentes, famintos e sedentos, e algumas vezes serão aprisionados por causa da pregação do evangelho. Alguns lhes darão as boas-vindas, aceitarão sua mensagem e cuidarão de suas necessidades físicas; outros irão rejeitar tanto a mensagem como os missionários. "Os atos dos justos não se constituem simplesmente em atos casuais de benevolência e simpatia. São atos através dos quais a Missão de Jesus e dos seus seguidores recebe uma valiosa ajuda, que é levada a efeito com algum custo para os que a praticam, até mesmo com algum risco pessoal."[57] Interpretar-se esta parábola como se ela ensinasse que as pessoas que praticam atos bondosos podem ser chamadas de "cristãos inconscientes" sem qualquer referência à missão e mensagem de Jesus é o mesmo que colocar esta parábola totalmente fora do seu contexto histórico. A parábola afirma categoricamente a solidariedade existente entre Jesus e os seus

55 Strack and Billerbeck, *Kommentar*, I, 738.
56 Ver a excelente discussão no livro de Cullmann, *Pedro: Discípulo-Apóstolo e Mártir*, p.205.
57 T.W. Manson, *The Sayings of Jesus* (1959), p.251.

discípulos quando ele os envia ao mundo com a mensagem das boas-novas do Reino.[58] O destino final dos homens será determinado pelo modo que reagirem a esses representantes de Jesus. Recebê-los é o mesmo que receber o Senhor que os enviou. Se bem que esta não seja a sua função oficial, num sentido muito real, os discípulos de Jesus — os quais constituem a sua Igreja — são considerados como guardadores do Reino. Mediante a proclamação do evangelho do Reino ao mundo será decidido quem vai entrar no Reino escatológico e quem será excluído.[59]

Em resumo, ao passo que existe uma relação inseparável entre o Reino e a Igreja, eles não devem ser identificados. O Reino tem o seu ponto de partida diretamente de Deus; a igreja, dos homens. O Reino significa o reinado de Deus e a esfera na qual as bênçãos de seu reinado são desfrutadas; a Igreja é o grupo de comunhão formado por aqueles que experimentaram o reinado de Deus e passaram a desfrutar das suas bênçãos. O Reino cria ou origina a Igreja, opera através da Igreja e é proclamado no mundo pela Igreja. Não pode haver Reino sem que haja também uma igreja — formada por aqueles que reconhecem a soberania de Deus — e não pode haver igreja sem que haja também o Reino de Deus; mas eles devem permanecer como dois conceitos distintos um do outro: o domínio e governo de Deus e a comunhão existente entre os homens.

58 *Loc. cit.* Ver também J. R. Michaels, "Apostolic Hardship and Righteous Gentiles", *JBL* 84 (1965), 27-37.
59 D.O. Via, *SJTh* XI (1958), 276 e s.

9

A ÉTICA DO REINO

Bibliografia:

M. Dibelius, *The Sermon on the Mount* (1940); S. M. Gilmour, "How Relevant Is the Ethic of Jesus?" *JR* 21 (1941), 253-64; F. C. Grant, "Ethics and Eschatology in the Teaching of Jesus", *JR* 22 (1942), 359-70; L. H. Marshall, *The Challenge of NT Ethics* (1947), p. 1-215; L. Dewar, *NT Ethics* (1949), p.13-98; A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (1950); W. Schweitzer, *Eschatology and Ethics* (1951); H. Windisch, *The Meaning of the Sermon on the Mount* (1951); A. N. Wilder, "The Sermon on the Mount", *IB* VII (1951), 155-64; A. M. Hunter, *A Pattern for Life* (1953); J. W. Bowman and R. W. Tapp, *The Gospel from the Mount* (1957); H. K. McArthur, *Understanding the Sermon on the Mount* (1961); H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (1963), p.285-333; J. Jeremias, *The Sermon on the Mount* (1963); G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), p.274-300; R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the NT* (1965), p.15-167; V. Furnish, *The Love Command in the NT* (1972).

Uma boa parte do ensino de Jesus objetivou a conduta humana. As Bem-aventuranças, a Regra Áurea, e a Parábola do Bom Samaritano podem ser contadas entre as seleções escolhidas da literatura ética mundial. Devemos, neste capítulo, tentar compreender qual a relação existente entre o ensino ético de Jesus e a sua pregação a respeito do Reino de Deus. Como fundo histórico para a nossa análise, vamos discutir em forma de esboço algumas das interpretações mais importantes que foram apresentadas.

INVESTIGAÇÃO DO PROBLEMA. Muitos eruditos rejeitam a teologia de Jesus, mas elogiam o seu ensino ético, em virtude de encontrarem nele um significado permanente. Segundo F. G. Peabody, a primeira exigência de Jesus não foi relacionada à instrução em ortodoxia nem à experiência religiosa de êxtase, mas à moralidade.[1] O erudito judeu Klausner gostaria de omitir os milagres e declarações místicas, as quais tendem a deificar o Filho do Homem, preservando assim somente os preceitos e parábolas morais, purificando uma das mais maravilhosas coleções de ensino ético no mundo. "Se chegar o dia em que este código de ética for despojado do envoltório de milagres e misticismo, o Livro da Ética de Jesus será um dos mais selecionados tesouros da literatura de Israel de todos os tempos."[2]

A interpretação liberal antiga encontrou a verdade essencial a respeito do Reino de Deus nas categorias pessoais religiosas e éticas. O elemento apocalíptico foi como um

1 F. G. Peabody, *Jesus Christ and Christian Character* (1905), p.103.
2 J, Klausner, *Jesus of Nazareth* (1925), p.414; ver também a p.381.

esqueleto que encerrou o envoltório espiritual do ensino religioso e ético de Jesus e poderia ser deixado de lado sem afetar a substância de seu ensino. De acordo com este ponto de vista, a ética de Jesus foi considerada como o padrão ideal de conduta, o qual é válido para todas as situações em qualquer época e contém em si mesmo o elemento de sua própria autenticação e confirmação.

A referência à interpretação liberal mais antiga teria apenas um interesse histórico pelo passado, não fosse o fato de que esse mesmo ponto de vista básico ainda continua sendo defendido por alguns no contexto teológico hodierno. A recente análise da ética de Jesus feita por Marshall deixa apenas um pouco mais margem para o elemento escatológico do que a que King fez no passado, quando da publicação de sua obra. Marshall externa o seu ceticismo sobre os esforços para definir e classificar os conceitos do Reino de Deus nos Evangelhos. Entretanto, a relação entre a concepção que Jesus tinha do Reino e a ética é "clara como cristal". Lucas 17:20,21 é o *locus classicus* onde se encontra o ensino de que o Reino de Deus significa a soberania de Deus na alma do indivíduo. Marshall apela para Harnack, visando dar mais força a esta interpretação. Se bem que este admite que Jesus falou com freqüência a respeito de uma manifestação escatológica do Reino, este fato não desempenha nenhum papel de importância no estudo que Marshall realizou; isto decorre do fato de que, se o Reino será manifestado à sociedade somente quando ele for completamente realizado na era presente, a conclusão lógica é que a sua consumação ocorrerá somente quando todos os homens tiverem sido conquistados para o mesmo. "Todo o ensino ético de Jesus constitui-se simplesmente numa exposição da ética do Reino de Deus, ou seja, do modo como os homens devem inevitavelmente se comportar quando estiverem realmente sob o controle de Deus."[3]

O movimento de C. H. Dodd, conhecido como Escatologia Realizada, que desempenhou uma ampla influência nos círculos teológicos, muito embora utilize uma linguagem escatológica, pertence ao mesmo tipo de interpretação. O ensino de Jesus não é uma ética para os que aguardam o fim do mundo, mas para aqueles que já experimentaram o fim deste mundo e a vinda do Reino de Deus. A ética proclamada por Jesus é uma idéia moral dada em termos absolutos e fundamentada em princípios religiosos fundamentais, eternos,[4] pois o Reino de Deus não é outra coisa senão a invasão que o eterno fez na esfera do temporal. W. Schweitzer não fez nenhuma confusão ao afirmar que é difícil ver qualquer diferença entre o ponto de vista de Dodd e uma ética que se baseia na idéia de uma atividade criativa contínua de Deus ou numa crença na providência. O resultado poderia fazer parecer que a ética, em última análise, pode dispensar a escatologia, e que tudo o de que realmente necessitamos é fundamentar-nos na doutrina vétero-testamentária do julgamento e da graça de Deus na história.[5]

Diametralmente oposta a essas interpretações não escatológicas é a "ética do ínterim" de Albert Schweitzer. Albert Schweitzer afirmou que Jesus não ensinou a ética do Reino futuro, pois o Reino seria supra-ético, estando além das diferenciações entre o bem e o mal. A ética de Jesus, planejada para o breve intervalo existente antes

3 L. H. Marshall, *The Challenge of NT Ethics* (1947), p.31.
4 C.H. Dodd, *History and the Gospel* (1938), p.125: "The Ethical Teaching of Jesus" em *A Companion to the Bible* (T. W. Manson, ed., 1939), p.378. O ponto de vista de Dodd é aceito por L. Dewar, *An Outline of NT Ethics* (1949), p.58 e s. e 121.
5 W. Schweitzer, *Eschatology and Ethics* (1951), p. 11. Este panfleto no "Ecumenical Studies", embora seja um breve levantamento deste problema no pensamento contemporâneo, é um excelente estudo da matéria.

da vinda efetiva do Reino, consistiu primariamente de arrependimento e renovação moral. Entretanto, o movimento ético iria exercer pressão sobre o Reino e forçar o seu aparecimento. Uma vez que a ética de Jesus é o meio de o Reino se fazer presente na história, a escatologia ética pode ser transmudada para uma ética escatológica a fim de, dessa forma, ter uma validade permanente.[6]

Poucos eruditos, contados dentre aqueles que aceitaram a substância da interpretação escatológica de Albert Schweitzer, adotaram sua ética do ínterim. Hans Windisch reexaminou o Sermão do Monte à luz da perspectiva de Schweitzer e descobriu que o mesmo continha dois tipos de ensinamentos éticos, que permanecem lado a lado: uma ética escatológica condicionada pela vinda do Reino e uma ética de sabedoria, a qual pode ser caracterizada como inteiramente não-escatológica. Windisch insiste que a exegese histórica deve reconhecer que esses dois tipos de ética são realmente estranhos um ao outro. A ética predominante de Jesus é escatológica e, conseqüentemente, essencialmente diversa da ética de sabedoria. Ela se constitui de uma nova legislação, ou seja, de regras para que alguém seja admitido no Reino escatológico; resulta que tais ensinos devem ser interpretados como cumpridos de um modo literal e completo. Seu caráter radical não é condicionado pela iminência do Reino, mas pela vontade absoluta de Deus. É irrelevante perguntar-se se tais exigências éticas são práticas, pois a vontade de Deus não é governada ou orientada por considerações práticas. Jesus considerou os homens como capazes de dar cumprimento a tais exigências; e a salvação no Reino vindouro dependia da obediência dos indivíduos na efetivação de tais exigências. A religião do Sermão do Monte é predominantemente uma religião de obras. Entretanto, esta ética pode ser considerada como um tipo de ética extremada, heróica e anormal que o próprio Jesus foi incapaz de realizar.

Outros eruditos, como Martin Dibelius, que acreditam ter Jesus proclamado um Reino escatológico, interpretam seu sistema ético como a expressão da pura e incondicionada vontade de Deus, sem qualquer tipo de comprometimento, a qual Deus impôs aos homens de todas as épocas e para todo o sempre. Ela é incapaz de ser completamente cumprida num mundo perverso e, conseqüentemente, só obterá plena validade no Reino de Deus escatológico.[8]

O estudo de A. N. Wilder sobre a escatologia e ética no ensino de Jesus (*Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*) é uma das análises mais importantes deste problema, que surgiu recentemente. Em nosso esquema da interpretação de Wilder, notamos que ele parece admitir a importância da escatologia. Jesus formulou a sua ética na forma de exigências para se ser admitido no Reino escatológico vindouro, e as sanções de prêmio ou punição são patentes em seu sistema. Contudo, Wilder acredita que o elemento apocalíptico, em decorrência de sua própria natureza, é de caráter mítico. Trata-se de um modo de descrever o inefável, dando largas à imaginação. Jesus aguardava uma grande crise histórica, a qual descreveu numa linguagem apocalíptica poética que não tem a pretensão de ser interpretada literalmente. Logo, a sanção escatológica da ética de Jesus é apenas formal e secundária. Em acréscimo ao Reino apocalíptico, com sua sanção escatológica, Jesus ensinou que uma nova situação surgira na história com a presença de João Batista e de sua própria pessoa; e a ética desta nova situação foi determinada não pela escatologia, mas pela

6 A. Schweitzer, *The Mystery of the Kingdom of God* (1913), p.94-115.
7 *The Meaning of the Sermon on the Mount* (1951).
8 M. Dibelius, *The Sermon on the Mount* (1940), p.51 e s.; ver também *Jesus* (1949), p.115; P. Ramsey, *Basic Christian Ethics* (1952), p.44; E.F. Scott, *The Ethical Teaching of Jesus* (1924), p.44-47.

natureza e caráter de Deus. A relação entre o Reino escatológico futuro e o tempo presente de salvação é somente uma relação formal.[9]

Rudolf Bultmann aceita a interpretação conhecida como Escatologia Consistente, mas acha que o significado da mensagem de Jesus está em sua consciência surpreendente da proximidade de Deus, e não na iminência do Reino. Bultmann considera a ética de Jesus como uma declaração taxativa das condições de entrada no Reino vindouro. Tais condições, no entanto, não são regras e postulados para serem obedecidos com a finalidade de obter-se mérito para ser admitido no Reino vindouro. O conteúdo da ética de Jesus pode ser sintetizado em um requerimento simples. Em virtude de o Reino estar próximo, porque Deus está próximo, uma coisa é exigida: decisão na hora escatológica final.[10] Deste modo, Bultmann traduz a ética de Jesus numa exigência existencial, para que o indivíduo exerça uma decisão. Jesus, para ele, não foi um mestre de ética, quer esta seja considerada do ponto de vista pessoal ou social. Ele não ensinou princípios absolutos ou estabeleceu regras de conduta. Ele exigiu tão-somente uma coisa: decisão.

O movimento Dispensacionalista, com a sua teoria do reino Davídico postergado, interpreta a ética do Sermão do Monte como um novo legalismo que não tem nada a ver com o evangelho da graça, senão somente com a forma Davídica do Reino. Este sermão, para eles, tem uma aplicação moral para o cristão, mas sua aplicação literal e primária é ao reino terreno e futuro, e não à vida cristã. O Sermão é interpretado como a constituição do justo governo que haverá sobre a terra na era do milênio. "Ele nos ensina não como podemos tornar-nos aceitáveis a Deus, mas revela aqueles que serão agradáveis a Deus no reino..." "O Sermão do Monte é legalista em seu caráter; trata-se da lei de Moisés elevada a sua mais alta potência." "Tudo quanto o Reino promete ao indivíduo baseia-se no mérito humano... É um concerto ou pacto preocupado apenas com obras e a palavra enfática é *fazer*... Da mesma forma que o indivíduo perdoa assim será ele perdoado."[12] "Como uma regra de vida, dirige-se, o Sermão, aos judeus que viveram antes da cruz e aos judeus no Reino vindouro, e os seus efeitos não são para o tempo presente."[13] "Quão distante se encontra uma retidão conseguida pelo próprio homem, a qual deve exceder a justiça dos escribas e fariseus, da 'dádiva de justiça' conferida sobre aqueles que recebem a 'graça abundante'! No entanto, muitos abraçam um sistema que exige o cumprimento de requisitos de super-mérito e não parecem reconhecer que as coisas inestimáveis relacionadas a uma relação perfeita e segurança em Cristo são omitidas."[14]

Os escritos dispensacionalistas recentes demonstram um cuidado maior na forma de expressão do seu pensamento e procuram combinar a Lei do reino terreno — o Sermão do Monte — com a graça. "O Sermão do Monte expressa as exigências legais do reino, as quais somente a graça pode capacitar os indivíduos a cumprir."[15] Isto, entretanto, é compreender indevidamente o Reino de Deus e o Sermão do Monte.

Este levantamento do problema deixa óbvio que o ensino ético de Jesus deve ser estudado juntamente com a sua perspectiva do Reino. Nós ousaríamos afirmar que a

9 A. N. Wilder, *Escathology and Ethics in the Teaching of Jesus* (1950).
10 R. Bultmann, *Jesus and the Word* (1934), p.72 e ss.
11 C. Feinberg, *Premillennialism or Amillennialism?* (1954), p.90.
12 L. S. Chafer, *Systematic Theology* (1947), IV, 211 e s.
13 *Ibidem*, V, 97.
14 *Ibidem*, p.112. Para uma discussão completa do assunto, bem como uma crítica, ver G.E. Ladd, *Crucial Questions About the Kingdom ofiGod* (1952), p.104 e ss., e a literatura ali mencionada.
15 Ver especialmente A. J. McClain, *The Greatness of the Kingdom* (1959), e a *New Scofield Reference Bible* (1967), p.987.

ética de Jesus pode ser melhor interpretada em termos do conceito dinâmico do governo de Deus, o qual já se havia manifestado em sua pessoa, mas será consumado somente na hora escatológica.[16]

JESUS E A LEI. Jesus manteve uma relação com a Lei de Moisés que pode ser considerada um tanto análoga com sua relação para com Israel como o povo escolhido de Deus. Ele ofereceu a Israel a possibilidade de cumprimento da salvação messiânica que fora prometida no passado; porém, quando eles a rejeitaram, ele considerou os seus próprios discípulos como o verdadeiro povo de Deus no qual foi cumprida a esperança do Velho Testamento. Também verificam-se tanto elementos de continuidade como descontinuidade na atitude de Jesus para com a Lei de Moisés. Ele considerou o Velho Testamento como a inspirada Palavra de Deus, e a Lei, como a regra de vida que fora divinamente outorgada aos homens. Ele próprio obedeceu às injunções da Lei (Mateus 17:27; 23:23; Marcos 14:12) e nunca criticou o Velho Testamento *per se*, como se este não fosse a Palavra de Deus. De fato, a sua missão efetiva o cumprimento do verdadeiro propósito da Lei (Mateus 5:17).[17] Decorre que o Velho Testamento é considerado de validade permanente (Mateus 5:17,18).

Esta notícia de cumprimento significa que uma nova era foi inaugurada e esta nova era requer uma nova definição do papel e importância da Lei para a vida dos homens. A Lei e os profetas foram até João; após os dias de João Batista vem a era da salvação messiânica (Mateus 11:13 = Lucas 16:16). Nesta nova ordem de coisas, uma nova relação foi estabelecida entre o homem e Deus. Esta relação agora não é mais mediada através da Lei, mas, sim, através da pessoa do próprio Jesus e do Reino de Deus, que irrompeu na história por seu intermédio.[18] Jesus considerou toda a ação do Velho Testamento como sendo divinamente orientada e como tendo atingido o seu verdadeiro objetivo em sua própria pessoa. Sua missão messiânica e a presença do Reino são o cumprimento da Lei e dos profetas.

Uma conseqüência natural deste modo de ver as coisas foi que Jesus assumiu uma autoridade igual à do Velho Testamento. O caráter de sua pregação manifesta um forte contraste quando comparado ao método rabínico, que se fundamentava na autoridade de rabinos anteriores. Sua pregação nem mesmo seguia a formulação profética: "Assim diz o Senhor." Pelo contrário, sua mensagem fundamenta-se em sua própria autoridade e é repetidas vezes introduzida pelas palavras: "Eu vos digo." Seu "Amém" freqüentemente repetido, através do qual ele introduziu muitas declarações categóricas, deve ser compreendido à luz desses fatos, pois tem a força da expressão vétero-testamentária, "Assim diz o Senhor".[19]

Com base na autoridade de sua própria palavra, Jesus rejeitou as interpretações que os escribas fizeram da Lei, as quais foram consideradas como parte integrante da própria Lei. Isto inclui os ensinos dos escribas a respeito da observância do sábado (Marcos 2:23-28; 3:1-6; Lucas 13:10-21; 14:1-24), do jejum (Marcos 2:18-22), sobre a

16 Ver S. M. Gilmour em *JR* XXI (1941), 253-64, para um argumento semelhante. Ver também A. M. Hunter, *A Pattern for Life* (1953), p.106-7.

17 A palavra traduzida "cumprir" pode significar "estabelecer, confirmar, causar a permanência" e pode ter o significado necessário apenas de que Jesus asseverou a permanência da Lei e de sua obediência a ela (ver B. H. Branscomb, *Jesus and the Law of Moses* (1930), p.226-28). Entretanto, em termos da mensagem total de Jesus, "cumprir" provavelmente tem o significado de trazer alguma coisa ao seu sentido e expressão mais plenos e legítimos. "Sua própria vinda é o cumprimento da Lei" (H. Kleinknecht e W. Gutbrod, *TDNT* IV, 1062).

18 H. Kleinknecht e W. Gutbrod, *TDNT* IV, 1060.

19 J. Jeremias, *NT Theology*, I (1971), 36.

purificação e abluções cerimoniais (Mateus 15:1-30; Marcos 7:1-23; Lucas 11:37-54), e as distinções entre "justos" e "pecadores" (Marcos 2:15-17; Lucas 15:1-32). Além do mais, ele reinterpretou a importância da Lei em a nova era da salvação messiânica. Quando declarou o princípio de que um homem não pode ser maculado pelo alimento que come (Marcos 7:15), ele automaticamente declarou que todos os alimentos são puros, como Marcos explica (7:19), e em princípio anulou toda a tradição de observância cerimonial. Com fundamento em sua própria autoridade, Jesus pôs de lado o princípio da pureza cerimonial que se encontrava incorporado em boa parte da legislação Mosaica. Este é um corolário do fato de que a justiça do Reino não deve mais ser mediada pela Lei, mas por um novo ato redentor da parte de Deus, o qual foi previsto pelos profetas, mas que agora se encontra em processo de realização no evento de sua própria missão.[20]

A ÉTICA DO REINO DE DEUS. Devemos agora considerar o problema da relação positiva entre o ensino de Jesus e a sua mensagem a respeito do Reino de Deus. Uma das mais importantes contribuições do livro de Windisch[21] é a sua distinção entre a exegese histórica e a teológica. A exegese histórica deve interpretar o Sermão do Monte estritamente em termos das categorias judaicas e vétero-testamentárias e considerar o Reino como a "santa habitação da salvação messiânica, etc.", ou seja, a Era Vindoura. Isto é o que afirma a Escatologia Consistente; e, à luz dessa posição, a ética de Jesus é constituída de regras para determinar quem vai entrar no Reino escatológico. Esta interpretação histórica tem pouca relevância para o homem moderno, pois este não mais está esperando por um Reino apocalíptico; e a ética escatológica de Jesus é realmente impraticável e impossível de ser cumprida. Conseqüentemente, o homem moderno deve lançar mão da exegese teológica, que "fará uma utilização grata da importante descoberta feita pela exegese histórica, de que no Talmude a palavra que Jesus deve ter usado (*malkuth*) quase sempre tem o significado do Senhorio de Deus, o governo que é estabelecido onde quer que os homens empreendam o cumprimento da lei de Deus."[22]

O uso que Windisch faz desta diferenciação parece ser, ao presente escritor, arbitrário, obscurecendo o significado fundamental do Reino de Deus. Se a exegese histórica descobriu que o vocábulo *malkuth*, no pensamento rabínico, significa o Senhorio de Deus, e se o pensamento rabínico é um fato importante a ser considerado no ambiente de Jesus, não será possível que este tenha sido historicamente o significado fundamental do termo no ensino de Jesus?[23] Windisch admite que a iminência do Reino escatológico não é a sanção central; esta reside no fato de que Deus vai governar.[24] À luz desses fatos, argumentaríamos que a proclamação de Jesus sobre o Reino de Deus, quando considerada sob um ponto de vista histórico, teve o significado do domínio de Deus. Além do mais, os dois tipos de ética podem ser compreendidos levando-se em conta este contexto histórico, pois a chamada ética de sabedoria é uma ética do governo presente de Deus. Windisch admite que o Sermão do Monte é para os discípulos, "para os já convertidos, para os filhos de Deus pertencentes ao pacto de Israel..."[25] Contudo, quando Windisch acrescenta, "ou a comunidade cristã", ele está

20 As declarações relacionadas aos novos vestidos e aos odres novos indicam que as bênçãos da nova era, agora presentes na história, não podem ser contidas nas velhas formas do judaísmo (Marcos 2:21,22).
21 H. Windisch, *The Meaning of the Sermon on the Mount*.
22 *Ibidem*, p.199 e s., 62, 28 e s.
23 Ver G. E. Ladd, *JBL* LXXXI (1962), 230-38.
24 H. Windisch, *The Meaning of the Sermon on the Mount*, p.29.
25 *Ibidem*, p.111.

afirmando muito mais do que o texto sugere ou permite. Tomando-se como certo que os Evangelhos são o produto da comunidade cristã, o Sermão não pressupõe nada a respeito do novo nascimento ou da habitação do Espírito Santo ou mesmo da nova vida em Cristo, mas somente sobre o Reino de Deus, que pode ser interpretado como o reinado de Deus tanto futuro como presente. É verdade, como Joachim Jeremias já assinalou,[26] que o Sermão tem alguma pressuposição: a proclamação do Reino de Deus. O Sermão não é Lei, mas Evangelho. O dom de Deus precede as exigências que ele faz. É o reino de Deus presente na missão de Jesus que fornece a motivação interior da qual Windisch fala.[27] O Deus proclamado por Jesus é o Deus que visitou os homens na pessoa e missão de Jesus, para trazer-lhes a salvação messiânica de perdão e comunhão. É este fato que liga inseparavelmente a ética de sabedoria e a ética escatológica. São aqueles que experimentaram o domínio presente de Deus que irão desfrutar da consumação escatológica. A "soteriologia diferente" que Windisch pensa ter descoberto nas Bem-aventuranças na realidade não é diferente; ela é, sim, o fato mais distintivo e marcante a respeito da missão e mensagem de Jesus. "Compreendido à parte do fato de que Deus encontra-se presentemente estabelecendo o seu reino aqui na terra, o Sermão do Monte seria um idealismo excessivo ou um fanatismo patológico, auto-destruidor."[28]

Um outro estudo importante da matéria, surgido recentemente, chega a conclusões bem diferentes das extrapoladas por Windisch. Wilder, da mesma forma que Windisch, advoga a existência simultânea de uma ética escatologicamente sancionada e uma ética não-escatológica peculiar à presente era de salvação, cuja sanção é a pura vontade de Deus. Wilder difere, no entanto, de Windisch ao insistir que a sanção primária é a vontade de Deus, ao passo que a sanção escatológica é elemento meramente formal e secundário. Como já vimos, isto levou alguns críticos a concluírem que Wilder tentou eliminar completamente o significado da sanção escatológica. Concordamos com Wilder de que o mecanismo das figuras apocalípticas não deve ser tomado com um literalismo frio, mas foi utilizado para descrever um futuro inefável.[29] Isto também é verdade com relação às declarações não-apocalípticas a respeito do futuro, Jesus disse que na ressurreição a existência redimida diferirá da ordem presente a tal ponto que o sexo não mais terá a mesma função que realiza agora, mas que "os filhos daquela era" serão como os anjos, não tendo mais necessidade de procriação (Marcos 12:25 = Lucas 20:35). Quem teria condições de imaginar em categorias da experiência humana de que modo seria a vida sem a motivação do sexo? Quem poderia conceber uma sociedade que não esteja edificada em torno do lar e das relações esposo-esposa e pais-filhos? Tal tipo de ordem é de fato inefável.

O reconhecimento do caráter simbólico da linguagem escatológica não requer a conclusão de que a sanção escatológica seja realmente secundária e somente formal, pois a linguagem simbólica pode ser usada para descrever um futuro real, ainda que inefável. Talvez alguém possa dizer que a forma da sanção escatológica, tal como o lago de fogo ou trevas exteriores por um lado, e o banquete messiânico, por outro lado, seja formal e secundária, mas não se pode deduzir, com base neste fato, que a própria sanção escatológica seja secundária. O âmago da sanção escatológica encontra-se no

26 *The Sermon on the Mount* (1963), p.23 e 30.

27 Ver a p. 282, n. 25. Dibelius, como Windisch, nega que o Reino de Deus é um poder presente; mas quando ele afirma que a mensagem do Reino "toma posse do ser total do indivíduo e o muda" (*Jesus* (1949), p.115), ele está com efeito admitindo a presença do Reino como o poder transformador de Deus.

28 O. Piper, "Kerygma and Discipleship", *Princeton Seminary Bulletin*, LVI (1962), 16.

29 A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, p.26 e 60. Para conhecer-se a perspectiva do autor quanto à linguagem apocalíptica, ver *Jesus and the Kingdom* (1964), p.45 e ss., e 58 e ss.

fato de que ao fim os homens estarão face a face com Deus e hão de experimentar quer o seu julgamento quer a sua salvação; e esta não é uma sanção formal, mas essencial, que reside no centro da religião bíblica. Wilder não estabeleceu claramente que Jesus tenha usado a linguagem apocalíptica somente com figuras simbólicas de uma crise histórica, deste mundo, que ele viu iriam acontecer no futuro. Wilder admite que, além da crise histórica, Jesus observou um evento escatológico. Concluímos que os críticos que sentem que Wilder esteja empenhado na tentativa de eliminar a dimensão escatológica não o têm interpretado de forma correta, pois ele nega expressamente que tenha o desejo de apagar por completo o lugar da sanção escatológica. Portanto, muito embora a linguagem apocalíptica seja uma linguagem simbólica usada para descrever um futuro inefável, descreve, contudo, um futuro real, que será o futuro de Deus. Se é assim, como Wilder corretamente afirma, a sanção primária da ética de Jesus é a presente vontade de Deus tornada relevante de um modo dinâmico aos homens, em virtude da nova situação criada pela missão de Jesus, a qual pode ser caracterizada como a era da salvação.[30] A sanção escatológica também deve ser tomada como uma sanção primária, porque a consumação escatológica não é nada menos que a última e completa manifestação do reino e vontade de Deus que tem sido demonstrada no presente.

A ética de Jesus, então, é uma ética do Reino, a ética do reinado de Deus. É impossível destacar ou separar sua ética do contexto total da mensagem e missão de Jesus. Tais princípios éticos são relevantes apenas para aqueles que experimentaram o reinado de Deus. É verdade que a maior parte das máximas éticas de Jesus podem ser colocadas lado a lado com ensinos judaicos; mas nenhuma coleção de ensinos éticos judaicos faz o impacto sobre o leitor que a ética de Jesus faz. Ler uma passagem do Mishnah é uma experiência diferente de ler o Sermão do Monte. O elemento único no ensino de Jesus é que em sua pessoa o Reino de Deus invadiu a história humana, e os homens não somente são colocados debaixo da demanda ética do reino de Deus, mas, em virtude desta própria experiência do reino de Deus, eles são também capacitados a dar cumprimento a um novo padrão de justiça.

ÉTICA ABSOLUTA. Se a ética de Jesus é de fato a ética do reino de Deus, segue-se que deve ser uma ética absoluta. Dibelius está correto; Jesus ensinou a vontade de Deus pura e incondicionada sem qualquer tipo de compromisso, que Deus impõe aos homens de todas as épocas e para todo o tempo.[31] Tal conduta é atingível de um modo cabal somente na Era Vindoura, quando todo o mal for banido; mas o Sermão do Monte deixa bem claro que Jesus esperou que os seus discípulos praticassem os seus ensinos nesta era presente. Doutra maneira, as declarações sobre a luz do mundo e o sal da terra ficam despidas de significado (Mateus 5:13,14). A ética de Jesus incorpora o padrão de justiça que um Deus santo deve requerer dos homens em qualquer era.

É este fato que tem suscitado a difícil questão da praticabilidade da ética de Jesus. Quando considerada sob um ponto de vista, sua ética é impraticável e quase impossível de ser levada a efeito. Se o Sermão do Monte é uma legislação para determinar a admissão no Reino futuro, então todos os homens estão excluídos, como Windisch o reconhece. Poderíamos acrescentar que o próprio Jesus estaria excluído; pois Windisch admite que Jesus não cumpriu a sua própria ética do tipo heróico. Suas expressões de castigo sobre os fariseus não soam como se fossem expressão de amor

30 *Ibidem*, p.145 e ss.
31 Ver acima, a nota de rodapé número 7.

(Mateus 23); e, diante de Anás, ele não voltou a outra face (João 18:22 e s.).[32] Jesus ensinou que a ira é pecado e leva à condenação. A lascívia é pecado, e qualquer que olhar para uma mulher com lascívia é culpado de pecado. Jesus exigiu uma honestidade absoluta, uma honestidade tão absoluta que um Sim ou um Não seriam tão válidos quanto um juramento. Jesus exigiu um amor perfeito, um amor tão perfeito como o é o amor de Deus pelos homens. Se Jesus exigiu somente uma obediência legalista aos seus ensinos, então deixou os homens dependurados sobre o precipício do desespero, sem nenhuma palavra de salvação. Entretanto, o Sermão não é lei. Ele descreve o ideal do homem em cuja vida o reino de Deus é absolutamente realizado. Esta justiça, como Dibelius afirmou, somente pode ser experimentada de um modo perfeito no Reino de Deus escatológico. No entanto, ela pode ser atingida até certo grau na era presente, à medida que o reino de Deus é de fato experimentado. Uma questão importante é se uma experiência perfeita do ditame de Deus nesta era é um pré-requisito necessário para a participação no Reino escatológico, e esta questão não pode ser respondida à parte do ensino de Jesus sobre a graça.

Há uma analogia entre a manifestação do Reino de Deus em si mesmo e a obtenção da justiça do Reino. O Reino veio na pessoa de Jesus, em cumprimento à salvação messiânica ainda dentro da antiga era, mas a consumação aguarda a Era Vindoura. O Reino encontra-se presente na atualidade, mas de um modo inesperado. Ele entrou na história sem transformar a história. Veio à sociedade humana sem purificar a sociedade. Por analogia, a justiça do reino de Deus pode ser real e substancialmente experimentada mesmo na era presente; mas a justiça perfeita do Reino, como o próprio Reino, aguarda a consumação escatológica. Do mesmo modo que o Reino invadiu a era perversa para trazer aos homens, como uma experiência antecipada, uma experiência parcial, mas real, das bênçãos do Reino escatológico, assim a justiça do Reino é alcançável, em parte, se não em perfeição, na era presente. A ética, como o próprio Reino, permanece na tensão entre a realização presente e a perfeição escatológica futura.

A ÉTICA DA VIDA INTERIOR. A ética do Reino coloca uma nova ênfase sobre a justiça do coração. Uma justiça que excede a dos escribas e fariseus é necessária para a admissão no Reino dos Céus (Mateus 5:20). As ilustrações deste princípio contrastam com o Velho Testamento do modo como o mesmo era interpretado no ensino rabínico contemporâneo a Jesus. A ênfase primeira está no caráter interior que dirige a conduta exterior. A Lei condenou o assassinato; Jesus condenou a ira como pecado (Mateus 5:21-26). É difícil entender de que modo este princípio pode ser interpretado legalisticamente. A legislação tem a ver com a conduta que pode ser controlada; a ira pertence não à esfera da conduta externa, mas à da atitude e caráter interior. A Lei condenou o adultério; Jesus condenou o apetite pecaminoso. A lascívia não pode ser controlada por quesitos legais. Os regulamentos a respeito da retaliação são ilustrações radicais de uma atitude volitiva; pois uma pessoa poderia realmente voltar a outra face, em uma obediência legal a um padrão externo, e ainda assim estar enfurecido pela ira ou envenenado em seu íntimo por uma esperança de vingança. O amor pelos inimigos é mais profundo que a mera manifestação de bondade nas relações externas. Envolve um dos mais profundos mistérios da personalidade e caráter humano: que um indivíduo tem condições de desejar profunda e ansiosamente o melhor bem-estar de alguém que poderia estar procurando a sua infelicidade. Isto, e somente isto, é amor. É caráter; é o dom do reino de Deus.

32 H. Windisch, *The Meaning of the Sermon on the Mount*, p.103-4.

T. W. Manson insistiu em que a diferença entre a ética de Jesus e a dos rabinos não foi a diferença entre a motivação interior da ação e os atos externos.[33] Certamente é verdade que o judaísmo não nega completamente a motivação interior. O ensino ético encontrado no Testamento dos Doze Patriarcas é uma comovente solicitação a uma justiça interior. "Amai-vos uns aos outros de coração; e se um homem pecar contra ti, fale pacificamente com ele, e não tenha malícia em tua alma, e se ele se arrepender e confessar, perdoa-lhe. Mas se ele o negar, não caia em paixão com ele..." (Gad 6:3). "Aquele que tem uma mente pura em amor não olha para uma mulher com desejo de fornicação; pois ele não tem maldade em seu coração, porque o Espírito de Deus descansa sobre ele" (Benjamim 8:2).

Entretanto, isto não é típico. A leitura mais casual do Mishnah deixa claro que o ponto focal da ética rabínica foi colocado na obediência externa da letra da Lei. Em contraste, Jesus exigiu uma justiça interior perfeita. Wilder sumariza o ensino de Jesus como requerendo "nenhum sentimento de ira, nenhum desejo de retaliação, nenhum ódio, para que os corações possam ser totalmente puros".[34] A ira, o desejo, o ódio pertencem à esfera do homem interior e da intenção, que motiva às suas ações. A exigência primária de Jesus é por um caráter justo.

Esta exigência aparece em várias partes no ensino de Jesus. O bom homem, do bom tesouro do seu coração, tira coisas boas, e o homem perverso, do seu mal tesouro, pratica o mal. A conduta é uma manifestação do caráter (Lucas 6:45). O bom ou mau fruto é uma manifestação do caráter interior da árvore (Mateus 7:17). No juízo, os homens prestarão contas de toda palavra ainda que proferida sem cuidado (Mateus 12:36); isto decorre do fato de que, na palavra pronunciada espontaneamente, o verdadeiro caráter e disposição do coração se manifesta. A absolvição e condenação final dependerá não da conduta formal do indivíduo, mas da conduta que evidencia a verdadeira natureza do seu ser interior.

Dessa maneira, a justiça essencial do Reino, uma vez que ela é uma justiça do coração, é realmente alcançável, qualitativamente, se não quantitativamente. Em sua plenitude, ela aguarda a vinda do Reino escatológico; mas em sua essência ela pode ser levada a cabo aqui e agora, nesta era.

A OBTENÇÃO DA JUSTIÇA. De que modo a justiça do Reino deve ser alcançada? Se bem que Windisch insiste que a ética de Jesus é legalista, isto é, uma justiça determinada pela obediência a mandamentos, ele também admite que Jesus pressupôs uma renovação interior, que iria capacitar os homens a cumprir os seus ensinamentos. Esta renovação interior ou é assumida como já tendo sido experimentada pelo povo do pacto de Deus, ou que Jesus acreditou que seu próprio ensino iria implantar os mandamentos de Deus nos corações de seus ouvintes. "A fé no Reino, que é dessa forma incitada pela proclamação de Jesus, é, portanto, também a atitude particular que liberta a disposição e o poder para obedecer a esses novos mandamentos do Reino." "O poder torna-se disponível à pessoa que crê no Reino."[35] "Jesus, tendo demonstrado a inter-relação que existe entre o ser um filho de Deus e ter uma disposição de amor para com os inimigos, está convencido de que realmente ele plantou esta disposição nos corações dos seus piedosos ouvintes."[36] O problema é que Windisch não explica de que modo esta nova disposição e ativação da vontade se realiza. Este problema é

33 *Ethics and the Gospel* (1960), p.54-63.
34 A. N. Wilder, "The Sermon on the Mount", *IB* VII, 161 e 163.
35 H. Windisch, *The Meaning of the Sermon on the Mount*, p.113 e 115; cf. também as p.102-73.
36 *Ibidem*, p.120.

inevitável para os adeptos do movimento da Escatologia Consistente; porém isto não é problema se o Reino de Deus não for considerado somente como a esfera futura da salvação escatológica, mas também como a ação redentora presente da parte de Deus. O Reino futuro invadiu a presente ordem para trazer aos homens as bênçãos da Era Vindoura. Os homens não mais necessitam esperar pela consumação escatológica, para experimentar o Reino de Deus; na pessoa e missão de Jesus ele tornou-se uma realidade presente. A justiça do Reino, conseqüentemente, só pode ser experimentada pelo indivíduo que submeteu-se ao reinado de Deus que se manifestou em Jesus, e que, em decorrência deste fato, experimentou os poderes do Reino de Deus. Quando um homem é restaurado à comunhão com Deus, ele se torna filho de Deus e o recipiente de um novo poder, o poder do Reino de Deus. É pelo poder do reino de Deus que a justiça do Reino é alcançável. Gutbrod sumariza esta nova situação, afirmando que Jesus não mais considerou a Lei como algo a ser cumprido pelo homem, num esforço de ganhar a aprovação ou veredicto de Deus. Pelo contrário, um novo *status* como um filho de Deus está pressuposto, e este ***status*** passa a existir através do companheirismo com Jesus e tem a sua existência no perdão assim conferido ao indivíduo.[37]

A justiça do Reino conseqüentemente é tanto alcançável quanto inatingível. Ela pode ser obtida, mas não em sua plena medida. S. M. Gilmour expressou vividamente esta idéia tomando como base uma perspectiva cristã mais recente: "À medida que o cristão for parte da Igreja... a ética de Jesus é uma ética praticável. À medida que ele for parte do mundo, ela é relevante, mas impraticável."[38]

Esta interpretação é confirmada pelo fato de que a exigência mais fundamental que Jesus impôs aos homens, caso eles desejassem ser chamados de seus discípulos, foi no sentido de que fizessem uma decisão radical e irrestrita.[39] O indivíduo deve tomar uma decisão tão radical que ela implique em dar as costas a todas as outras relações. Pode implicar o desapego ao próprio lar (Lucas 9:58). A exigência do Reino deve ter a supremacia sobre todas as obrigações normais do homem (Lucas 9:60). Pode mesmo implicar numa ruptura das relações familiares mais íntimas (Lucas 9:61). De fato, quanto à lealdade ao Reino entra em conflito com outros tipos de lealdade; muito embora elas possam envolver as mais estimadas relações da vida, as lealdades secundárias devem ceder lugar à do Reino. O discipulado significará, algumas vezes, que o indivíduo entrará em conflito com o seu pai, a filha contra a sua mãe, a nora contra a sogra; e os adversários do indivíduo serão os de sua própria casa. Aquele que amar o pai ou a mãe mais do que a Jesus não é digno do Reino (Mateus 10:34-39). O afeto que o indivíduo mantém pelos seus amados é descrito como ódio (Lucas 14:26), quando comparado ao seu amor pelo Reino de Deus.

Qualquer laço, ou afeição humana, que impede a decisão favorável do indivíduo pelo Reino de Deus e por Jesus deve ser quebrada. Esta é a razão pela qual Jesus ordenou ao mancebo rico para desvincular-se de todos os seus bens materiais, para depois tornar-se um discípulo. Jesus colocou o seu dedo sobre o objeto particular da afeição daquele jovem; aquele objeto deveria ser renunciado antes do discipulado ser levado a efeito. O indivíduo deve estar pronto para renunciar a todo e qualquer tipo de afeição quando ele faz uma decisão pelo Reino de Deus (Lucas 14:33). A forma mais radical desta renúncia preconizada inclui a própria vida do indivíduo; a menos que ele esteja

37 H. Kleinknecht e W. Gutbrod, *TDNT* IV, 1064 e s.
38 *JR* XXI (1941), 263.
39 Neste sentido, Bultmann está correto, ao dizer que Deus é o Requerente (*der Fordernde*), que exige uma decisão absoluta.

disposto a aborrecer a sua própria vida, ele não pode ser discípulo (Lucas 14:26). Obviamente, isto não significa que todo discípulo deva morrer; ele deve, entretanto, estar pronto a tanto. Ele não mais vive para si mesmo, para o Reino de Deus. O que lhe acontece particularmente não é mais importante, pois o destino do Reino tornou-se no valor supremo para ele. Este é o sentido das palavras, "Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz, e siga-me" (Mateus 16:24). Isto não significa auto-renúncia, ou seja, o indivíduo renunciar ao gozo das venturas e prazeres da vida. A auto-renúncia pode tornar-se num fim egoísta. Pela prática da auto-renúncia os homens têm procurado suas vantagens pessoais ditadas pelo egoísmo. A negação do ser é o oposto; significa a renúncia que o indivíduo deve fazer de sua própria vontade para que o Reino de Deus possa tornar-se o supremo interesse da vida. Tomar sobre si a cruz não significa assumir fardos. A cruz não é um fardo, mas um instrumento de morte. Tomar sobre si a cruz significa a morte do eu, do propósito pessoal e centralizado no ego. Em lugar de uma realização pessoal, ainda que esta possa ser altruísta e nobre, o indivíduo deve desejar tão-somente o domínio de Deus.

O destino do homem repousa sobre esta decisão. Quando o indivíduo faz esta decisão radical de negar e mortificar o seu próprio ser, quando, conseqüentemente, considera a sua própria vida como perdida, ele tem a promessa do Filho do Homem de que no dia da *parousia* será recompensado por aquilo que fez. Na pessoa de Jesus, os indivíduos são confrontados aqui e agora pelo Reino de Deus; e aquele que faz uma decisão a favor de Jesus e do Reino participará do Reino futuro; mas qualquer que negar a Jesus e ao seu Reino será rejeitado (Mateus 10:32,33). Aqueles que experimentam o Reino de Deus e sua justiça nesta era entrarão no Reino escatológico na Era Vindoura.

Um corolário da necessidade de decisão é a demanda de amar a Deus com todas as forças (Marcos 12:28 e ss. Mateus 22:40); Jesus requer um amor com tal exclusividade que todas as outras ordens conduzem a ele e toda justiça encontra nele, o amor, a sua norma.[40] O amor é um assunto pertinente à vontade e à ação. Amar a Deus significa "fundamentar todo o ser em Deus, submeter-se a ele com uma confiança irrestrita, deixar com ele todo o cuidado e responsabilidade final".[41] O amor a Deus exclui o amor a *mammon* e o amor-próprio. O amor que procura o prestígio e *status* pessoal é incompatível com o amor de Deus (Lucas 11:43).

O amor a Deus deve expressar-se no amor ao próximo. O judaísmo também ensinou o amor ao próximo, mas tal amor, em sua maior parte, não se estendeu além das fronteiras do povo de Deus.[42] A ordem de amar o próximo em Levítico 19:18 aplica-se inequivocamente aos membros da aliança de Yahweh e não se evidencia automaticamente a todos os homens.[43] Bem destacado nesta conexão é o ideal da comunidade de Qumran de "amar todos os filhos da luz" — os membros da comunidade — e de "odiar todos os filhos das trevas" — os que se encontravam fora da comunidade (IQS 1:9,10). Jesus redefine o significado de amor ao próximo; significa amar a qualquer que se encontra em necessidade (Lucas 10:29 e ss.), e particularmente os inimigos (Mateus 5:44). Esta é uma demanda nova da nova era que Jesus inaugurou.[44] O próprio Jesus declarou que a lei do amor resume todo o ensino ético do Velho

40 E. Stauffer, "Agapao", *TDNT* I, 44.
41 *Ibidem*, p.45.
42 *Ibidem*, p.43.
43 J. Fichtner, "Plēsion", *TDNT* VI, 315.
44 E. Stauffer, *TDNT* I. 46.

Testamento (Mateus 22:40). Esta lei do amor é original em Jesus, e é o resumo de todo o seu ensino ético.

RECOMPENSAS E GRAÇA. Muitas afirmações nos ensinos de Jesus sugerem que as bênçãos do Reino são uma recompensa. O pensamento judaico contemporâneo aos dias de Jesus desenvolveu bastante a doutrina do mérito e retribuição, e, à primeira vista, isto parece ter acontecido também nos ensinos de Jesus. Há uma recompensa aos que sofrem perseguição (Mateus 5:12), pela prática do amor aos inimigos (Mateus 5:46), pelas esmolas, quando feitas no espírito correto (Mateus 6:4), pelo jejum (Mateus 6:18). A relação existente entre Deus e o homem é a do empregador ou senhor dos seus trabalhadores ou escravos (Mateus 20:1-16; 24:45-51; 25:14-30). A recompensa parece ser postulada, algumas vezes, como um equivalente estrito de algo feito (Mateus 5:7; 10:32,41 e s.; 25:29), ou uma compensação pela perda ou auto-sacrifício (Mateus 10:39; Lucas 14:8-11). Recompensas são prometidas, algumas vezes, de acordo com a medida de sucesso com a qual uma atribuição é realizada (Mateus 5:19; 18:1-4; Marcos 9:41; Lucas 19:17,19); e algumas vezes a punição é semelhantemente graduada (Mateus 10:15; 11:22,24; Lucas 12:47 e s.). Em tais declarações os ensinos de Jesus parecem estar bem próximos do conceito judaico comum quanto aos méritos, através do qual a recompensa era um tipo de pagamento concebido em termos quantitativos.

Há, entretanto, outras declarações que colocam o ensino a respeito das recompensas em uma perspectiva completamente diferente. Ao passo que Jesus faz apelo à recompensa, ele nunca usa a ética do mérito. A fidelidade nunca deve ser exercida tendo em vista a recompensa; a recompensa de si mesma é assunto restrito completamente à graça. Precisamente, as parábolas que falam de recompensa deixam bem claro que toda recompensa, em última análise, é um problema atinente à graça.[45] Quando um homem tiver exercido a mais elevada fidelidade, ainda assim ele não se fez merecedor de coisa alguma, pois não fez mais do que a sua obrigação (Lucas 17:7-10). A mesma recompensa é atribuída a todos que foram fiéis a despeito do resultado do seu trabalho (Mateus 25:21,23). A recompensa é o próprio Reino dos Céus (Mateus 5:3,10), o qual é concedido àqueles para os quais ele foi preparado (Mateus 20:23; 25:34). Até mesmo as oportunidades de serviço são em si mesmas uma dádiva divina (Mateus 25:14 e s.). A recompensa torna-se graça livre, imerecida, e é descrita como fora de proporção ao serviço prestado (Mateus 19:29; 24:47; 25:21,23; Lucas 7:48; 12:37). Se bem que os homens devam buscar o Reino, ele é, mesmo assim, dom de Deus (Lucas 12:31,32). É o ato livre de vindicação de Deus que absolve o homem, não a fidelidade de sua conduta religiosa (Lucas 18:9-14).

Este ato livre da graça é ilustrado pela cura do cego, do coxo, dos leprosos, do surdo, pela ressuscitação dos mortos, e pela pregação das boas-novas aos pobres (Mateus 11:5). A parábola dos trabalhadores na vinha tem o propósito de mostrar que o padrão divino de recompensa é completamente diferente dos padrões humanos de pagamento; é um assunto atinente à graça pura (Mateus 20:1-16). Os trabalhadores que laboraram todo o dia receberam um denário, que era o pagamento usual para um dia de trabalho; foi isto o de que eles se fizeram merecedores. Outros que foram enviados ao campo na hora undécima e trabalharam apenas uma hora receberam a mesma paga que os que tinham sofrido o calor e carga do dia inteiro. É assim que Deus age: confere àqueles que não o merecem, com base na graça, o dom das bênçãos do Reino de Deus.

45 C. A. A. Scott, *NT Ethics* (1943), p.53 e 54. Ver A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, p.107-15.

O padrão de reconhecimento do homem é: para um dia de trabalho o salário de um dia; o padrão de reconhecimento de Deus é: para uma hora de trabalho, o salário de um dia. O primeiro baseia-se no mérito e na recompensa; o último fundamenta-se na graça.[46]

À luz desses ensinos, dificilmente poderíamos concluir que o Reino, em sua forma escatológica, é uma recompensa conferida em troca da obediência aos ensinos de Jesus. Ele é o dom da graça de Deus. Mas o Reino não é somente um dom futuro; é também um dom presente, àqueles que renunciarem a tudo o mais e se lançarem sem reservas à graça de Deus. Para eles tanto o Reino como a sua justiça estão incluídos no dom gracioso de Deus.

46 O fato de que os que trabalharam uma hora, por este simples fato, mereciam receber algo em troca, ainda que não o pagamento de um dia inteiro, é um dos detalhes coloridos que compõe a forma parabólica, e não pode ser enfatizado devido a este fato.

10

O MESSIAS

Bibliografia:

K. Lake e F. J. Foakes-Jackson, *The Beginnings of Christianity*, I (1920), 345-418; V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953); J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (1955); S. Mowinckel, *He That Cometh* (1956), p.3-186, 261-345; O. Cullmann, *The Christology of the NT* (1959), p.109-36; G. Bornkamm, "The Messianic Question", *Jesus of Nazareth* (1960), p.169-78; W. C. van Unnik, "Jesus the Christ", *NTS* 8 (1962), 101-16; S. E. Johnson, "Christ", *IDB* A-D (1962), p.563-71; V. H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions* (1963); R. H. Fuller, *The Foundations of NT Christology* (1965), p.23-30, 109-14; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1965), p.136-60; M. de Jonge, "The Use of the Word 'Anointed' in the Time of Jesus", *NT* 8 (1966), 132-48; R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (1970), p.63-81.

O título e conceito de Messias (*Christos* = *Mashiah* = ungido) é o mais importante de todos os conceitos cristológicos, historicamente falando, se não teologicamente, porque tornou-se no modo central de designar a compreensão cristã da pessoa de Jesus. Isto é provado pelo fato de que *Christos*, que é propriamente um título designativo de "ungido", logo tornou-se um nome próprio. Jesus tornou-se conhecido não só como Jesus, o Cristo ou Messias (Atos 3:20), mas como Jesus Cristo ou Cristo Jesus. Só ocasionalmente Paulo fala de Jesus; ele quase sempre usa o nome composto; e ele fala com mais freqüência de "Cristo" do que de "Jesus". Muito embora não tenhamos segurança, parece que *Christos* tornou-se um nome próprio quando o evangelho de Jesus como o Messias fez as primeiras incursões no mundo gentílico, que não entendeu o contexto histórico judaico da unção e para quem, conseqüentemente, "o ungido" era um termo despido de significado. Isto é sugerido pelo fato de que os discípulos foram primeiramente chamados de "cristãos" (*Christianoi*) em Antioquia (Atos 11:26); e esta palavra designa os adeptos de um certo grupo.[1]

A questão histórica que surge é a seguinte: Por que os cristãos primitivos designaram Jesus como o Messias, quando o papel que ele desempenhou foi tão diferente das espectativas judaicas contemporâneas aos seus dias? Será que o título "o Cristo" foi usado pelo próprio Jesus? Foi ele reconhecido nos dias de sua carne como o Messias? Para responder a essas indagações devemos investigar tanto a esperança messiânica do Velho Testamento como as espectativas messiânicas judaicas contemporâneas aos dias de Jesus e depois estudar a questão messiânica nos Evangelhos Sinópticos.

1 Ver *Herodianoi* (Marcos 3:6). Ver H. J. Cadbury, em *Beginnings of Christianity*, ed. por F. J. Foakes-Jackson e K. Lake (1933), V, 130. Neufeld acredita que a confissão cristã mais primitiva não é "Jesus é Senhor", mas "Jesus é o Cristo". V. H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions* (1963).

O Messias no Velho Testamento

Bibliografia:

Ver particularmente S. Mowinckel, *He That Cometh* (1956), p. 3-186; J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (1955), p.7-243.

Na economia do Velho Testamento, várias pessoas foram ungidas com óleo e, em decorrência, separados para cumprir alguma função divinamente ordenada na teocracia. Assim os sacerdotes eram ungidos (Levítico 4:3; 6:22), os reis eram ungidos (I Samuel 24:10; II Samuel 19:21; 23:1; Lamentações 4:20), e possivelmente os profetas (I Reis 19:16). Esta unção indicava uma designação divina para o ofício teocrático em questão e, conseqüentemente, indicava que, em virtude da unção, as pessoas ungidas pertenciam a um círculo especial de servos de Deus e que suas pessoas eram sagradas e invioláveis (I Crônicas 16:22). A pessoa ungida foi concebida como participando da santidade de seu ofício (I Samuel 24:6; 26:9; II Samuel 1:14).[2] Algumas vezes Deus refere-se a certas pessoas como "seu ungido" porque no propósito de Deus elas foram colocadas à parte para dar cumprimento ao propósito divino, ainda que não tivessem sido realmente ungidas com o óleo da consagração. Dessa forma, Ciro, o Persa, é chamado de "seu (do Senhor) ungido" (Isaías 45:1), os patriarcas são chamados de "meus ungidos" (Salmos 105:15), e Israel é também chamado de "o ungido de Deus" (Habacuque 3:13).

Supõe-se, com freqüência, que o Velho Testamento esteja repleto de referências com o título messiânico "o Messias". Isto, contudo, é contrário aos fatos. Na realidade, o termo isolado "o Messias" não ocorre de forma alguma no Velho Testamento. A palavra sempre tem um genitivo ou sufixo qualificativo, como "o messias de Jeová", "meu messias". Alguns eruditos insistem que em parte alguma do Velho Testamento o vocábulo messias é aplicado a um rei escatológico.[3] Esta conclusão, entretanto, é discutível. Em Salmos 2:2, o título parece referir-se a um rei messiânico.[4] Este é o uso messiânico mais destacado da palavra no Velho Testamento. O rei que virá é simultaneamente o filho de Deus e o ungido que governará em favor de Deus e sobre toda a terra. Daniel 9:26, provavelmente, também é messiânico: a passagem fala da vinda de "um ungido". Os críticos conservadores consideram esta profecia como uma profecia de Cristo.[5] Outros a vêem como uma referência a Onias III, que era o sumo sacerdote na época da revolta dos Macabeus, ou a algum outro líder desconhecido no período dos Macabeus.

O uso mais primitivo do vocábulo "messias", num contexto messiânico, é o encontrado no cântico de Ana (I Samuel 2:10), quando ela ora: "O Senhor julgará as extremidades da terra; dará força ao seu rei, e exaltará o poder do seu ungido." Esta profecia projeta-se além do seu cumprimento imediato na casa de Davi e Salomão até o seu cumprimento escatológico no Rei messiânico maior, o Filho de Davi. Na maior parte das profecias que fazem referência futura ao Rei Davídico final, "messias" não é termo aplicado a ele. Há, entretanto, um número de importantes profecias que fazem referência futura ao domínio de um rei davídico. A profecia em II Samuel 7:12 e ss. promete que o reino de Davi permanecerá para sempre. Quando a história pareceu

2 G. Dalman, *The Words of Jesus* (1909), p.295.
3 *Ibidem*, p.289.
4 G. Vos, *The Self-Disclosure of Jesus* (1954), p.105-6. Para maiores estudos deste problema nos Salmos ver Vos, "The Eschatology of the Psalter", em *Pauline Eschatology* (1952), p.321-65.
5 E. J. Young, *The Prophecy of Daniel* (1949), p.206-7.

negar o cumprimento desta profecia, seu cumprimento foi esperado acontecer na pessoa de um Filho de Davi maior do que um simples rei num dia de cumprimento escatológico.[6]

As mais notáveis profecias messiânicas, que determinaram a ênfase do judaísmo posterior, foram Isaías 9 e 11. Muito embora ele não seja chamado "messias", é um rei da linha de Davi que será dotado de um modo sobrenatural para "ferir a terra com a vara de sua boca, e com o sopro dos seus lábios matar o ímpio" (Isaías 11:4). Ele purificará a terra da impiedade, reunirá o Israel fiel e reinará para sempre desde o trono de Davi sobre uma terra transformada.[7]

Zacarias descreve o rei como um que assegurou a vitória e ganhou a paz para os filhos de Jerusalém. Ele entrará em Jerusalém em triunfo e vitória sobre um asno, banirá a guerra, trará paz às nações e governará sobre toda a terra (Zacarias 9:9,10). O fato de que ele cavalga sobre um asno, em lugar de um cavalo ou carruagem (Jeremias 22:4) sugere que ele conseguiu a vitória e retorna a Jerusalém em paz.

A IDÉIA MESSIÂNICA NO JUDAÍSMO. A palavra "messias" não ocorre com grande freqüência na literatura do período inter-testamentário. Os Salmos de Salomão foram produzidos por um autor desconhecido que foi aceito no círculo dos fariseus pouco tempo depois que Pompeu colocou a Palestina debaixo do controle de Roma, no ano 63 a.C. Este judeu devoto ora pela vinda do Reino de Deus (17:4) através do rei prometido, o Filho de Davi (17:5,23). Este rei deve ser "o ungido do Senhor" (17:6), o qual, quando for levantado, ferirá a terra com a palavra de sua boca, purificará a terra do pecado, esmagará as nações pagãs e libertará Jerusalém, e, depois de ajuntar as tribos de Israel, reinará como rei para sempre. Esta é uma oração pelo cumprimento das profecias do Velho Testamento referentes ao rei davídico, que deveria ser levantado de entre o povo para livrar Israel dos seus inimigos, para trazer o Reino de Deus e para dominá-lo como o Rei Ungido de Deus. O Reino desejado é terreno e político na sua forma, muito embora uma nota fortemente religiosa seja ouvida. Este rei davídico será capacitado com poderes sobrenaturais, pois suas armas não serão aquelas da mera violência física e armamento militar, mas "com uma vara de ferro ele quebrará em pedaços toda a sua substância, ele destruirá as nações ímpias com a palavra de sua boca" (17:26,27).

A comunidade de Qumran esperava dois ungidos: um sacerdote ungido (de Arão) e um rei ungido (de Israel).[8] O messias sacerdotal recebeu a supremacia sobre o messias real, porque os sectários de Qumran eram derivados de uma origem sacerdotal e exaltaram o seu ofício. Entretanto, o messias davídico desempenha um importante papel em suas expectativas. "Não faltará monarca à tribo de Judá quando Israel governar, e não faltará um descendente que se assente no trono de Davi. Pois o cetro do comandante é o Concerto do reinado, e os pés são os milhares de Israel. Até que o Messias da Justiça venha, o Renovo de Davi; pois para ele e à sua semente foi dado o concerto do reino de seu povo por todas as gerações."[9]

6 Ver Salmos 89:3 e s.; Jeremias 30:8 e s.; Ezequiel 37:21 e ss.

7 A idéia de um rei davídico messiânico aparece em Salmos 89:3 e s.; Jeremias 30:8 e s.; Ezequiel 37:21 e ss.; Amós 15:11. Ver as investigações de Mowinckel e Klausner.

8 Para referências, ver R. N. Longenecker, *Christology*, p.65 e s.

9 4Q Bênçãos Patriarcais. Ver A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (1961), p.314 e s. Ver também IQSb 5:20 (*ibidem*, p.112), onde o "Príncipe da Congregação" governará com eqüidade, devastará a terra com o seu cetro e esmagará os iníquos com o sopro de sua boca.

As Similitudes de Enoque apresentam um conceito diferente: um Filho do Homem preexistente, celestial e sobrenatural, que foi mantido na presença de Deus até o tempo próprio, e que depois estabeleceria o Reino de Deus sobre a terra. Obviamente, isto é um midrash de "um como o filho do homem" de Daniel 7:13. Este Filho do Homem celestial é bem diferente do rei Davídico terreno, e tem sido costume entre os eruditos usar o termo "messias" somente para fazer referência ao rei Davídico. Entretanto, em dois lugares (Enoque 48:10; 52:4) o Filho do Homem é chamado Messias.

O Messias é mencionado em dois apocalipses do primeiro século de nossa era. Em IV Esdras, "Meu filho, o Messias" é "revelado" e reina sobre um reino messiânico temporário de quatro séculos de duração. Depois ele morre, junto com todos os outros homens; e, após isto suceder, é inaugurado o mundo vindouro (IV Esdras 7:28,29). Em outra passagem, o Messias é um "a quem o Deus Supremo tem guardado até o fim dos dias, o qual surgirá da posteridade de Davi... Ele os colocará (os ímpios) diante do seu trono de julgamento, e, quando os tiver reprovado, ele os destruirá. Mas ele em misericórdia livrará o remanescente do meu povo" (IV Esdras 12:32-34). No Apocalipse de Baruque, o principado do Messias é revelado, para que ele possa reinar em um reino messiânico temporário (Apocalipse de Baruque 29:3; 30:1). Ele destruirá o "último líder da época" e reinará (Apocalipse de Baruque 40:1-3). Ele julgará as nações em termos de seu tratamento de Israel, e reinará em um reino de paz (Apocalipse de Baruque 72:1 e ss.). Se bem que esses dois apocalipses sejam pós-cristãos, eles indubitavelmente preservam pontos de vista que eram correntes nos dias de Jesus.

Na literatura rabínica, não se pode citar nenhum rabi antes do ano 70 A.D. usando *mashiah* no sentido absoluto. O index do Mishnah alista apenas duas vezes o termo messias.[10] Entretanto, na literatura rabínica, como um todo o messias real Davídico, torna-se a figura central na esperança messiânica, ao passo que o Filho do Homem deixa de ser utilizado.[11]

A EXPECTAÇÃO MESSIÂNICA NOS EVANGELHOS. Muitos estudos da esperança messiânica judaica omitem uma das fontes mais importantes: os próprios Evangelhos. Quando alguém os lê visando encontrar a esperança mantida pelo povo judaico, encontra uma esperança semelhante àquela refletida nos Salmos de Salomão. Sem sombra de dúvida, o povo esperava que um messias aparecesse (João 1:20,41; 4:29; 7:31; Lucas 3:15). Ele deveria ser um filho de Davi (Mateus 21:9; 22:42), e, se bem que ele deveria nascer em Belém (João 7:40-42; Mateus 2:5), há uma tradição dando conta de que ele deveria aparecer repentinamente entre o povo a partir de uma origem obscura (João 7:26,27).[12] Quando o Messias aparecesse, ele permaneceria para sempre (João 12:34).

O elemento mais importante nesta expectativa é que o messias seria o rei Davídico. Os magos do Oriente vieram procurando um que havia nascido rei dos judeus. Os escribas compreenderam o significado da pergunta dos magos a respeito de um rei como tal é os encaminharam a Belém, que era o lugar onde o rei prometido deveria nascer. Herodes, o Grande, interpretou esta profecia em termos de poder político, pois ele temeu pelo seu próprio trono. Ele não podia tolerar nenhum rival, e, conseqüentemente, procurou destruir Jesus (Mateus 2:1-18). Que o ministério de Jesus

10 H. Danby, *The Mishnah* (1933), p.3 e 396.

11 J. Klausner, *The Messianic Hope in Israel* (1955), p.458-69.

12 Cf. E. Schürer, *The Jewish People* (1890), II,2, p.163-64; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde* (1934), p.208.

pareceu envolver um elemento messiânico, com implicações políticas, é aparente quando se analisa o medo dos fariseus e sacerdotes de que a sua popularidade poderia fazer eclodir um movimento de tal caráter que os romanos interpretariam como rebelião, intervindo, assim, para esmagar tanto o movimento como a nação judaica (João 11:47,48). Um líder poderoso que sobrepujaria Roma é precisamente aquilo que o povo desejava como seu messias. No zênite de sua popularidade, quando Jesus já havia manifestado o poder divino que nele habitava, através da multiplicação dos pães e dos peixes, para alimentar cinco mil pessoas, um movimento espontâneo surgiu, no qual as multidões tentaram tomar Jesus pela força, para fazê-lo rei (João 6:15), na esperança de que ele pudesse ser persuadido a empregar seus notáveis poderes para derrubar o jugo pagão e livrar o povo de Deus de sua odiosa escravidão e, dessa forma, inaugurar o Reino de Deus. O significado desta esperança de que Jesus pudesse ser tal libertador messiânico político pode ser apreciado quando se lembrar a série de revoltas messiânicas que caracterizam aqueles dias.[13] Tivesse sido o propósito de Jesus oferecer aos judeus tal reino Davídico, político e terreno, eles o teriam aceitado de imediato e teriam disposição de segui-lo até a morte, se necessário fosse, para verem a inauguração de tal reino. Entretanto, quando Jesus recusou-se a desempenhar tal papel e indicou que a sua missão era de um caráter completamente diferente e que o seu Reino deveria ser um Reino espiritual, no qual os homens deveriam comer a sua carne e beber o seu sangue, as multidões voltaram-se contra ele e a sua popularidade esvaneceu-se (João 6:66). Eles desejavam um rei para libertá-los de Roma, não um salvador para redimi-los dos seus pecados.

Quando trazido para ser julgado por Pilatos, Jesus foi acusado de reivindicar ser rei, messias (Lucas 23:2). Pilatos deve ter entendido o sentido do vocábulo "o ungido", mas Jesus poderia parecer tudo, menos uma ameaça ao governo romano. Quando ele referiu-se a Jesus como "o assim chamado Cristo" (Mateus 27:17,22), provavelmente estava falando com sarcasmo. Certamente Jesus não era um rei messiânico.[14] Na cruz, os sacerdotes e escribas, zombando, chamavam Jesus de o Cristo, o Rei de Israel (Mateus 15:32).

Se foi assim, como parece ser o caso, "messias" sugeria às mentes dos judeus um filho real de Davi, que seria ungido por Deus para trazer a Israel o livramento político do jugo dos pagãos e para estabelecer o reino terreno, e fica evidente de imediato que seria necessário a Jesus utilizar o termo somente com grande reserva. Tivesse Jesus publicamente proclamado ser o Messias, aquela proclamação seria recebida pelo povo como uma chamada para que se ajuntasse para a rebelião contra Roma. Nesse caso, o medo dos fariseus e sacerdotes certamente se concretizaria imediatamente (João 11:47,48). O messianato que Jesus veio exercer foi de um caráter bem diferente daquilo que o termo sugeria à mentalidade popular. Nas epístolas de Paulo, o conceito messiânico chegou a ter conotações bem diferentes de um tipo soteriológico; e, se o ministério de Jesus realmente desenvolveu-se em tal direção e não deveria envolver no tempo presente qualquer forma de manifestação política, podemos comprender por que razão ele não fez um uso muito extensivo de um termo que sugeria à mentalidade popular algo bem diferente do que Jesus pretendia. Levando em conta este contexto histórico, podemos entender por que a palavra tornou-se de uso generalizado para referir-se a Jesus somente após a sua ressurreição, quando a sua missão messiânica foi finalmente compreendida e a categoria messiânica tão completamente reinterpretada que o termo foi submetido a uma transformação completa (João 20:31).

13 Cf. W. F. Farmer, *Maccabees, Zealots, and Josephus* (1956).
14 A. H. McNeile, *Matthew* (1915), p.411.

JESUS E O MESSIAS. A palavra *Christos*, com bem poucas exceções, aparece nos quatro Evangelhos como um título, e não como um nome próprio. Em quatro lugares[15] a palavra é usada como um nome próprio em passagens editoriais, onde este uso é perfeitamente legítimo. Pilatos, aparentemente, usou a palavra com sarcasmo.[16] Em vários outros lugares, a palavra ocorre sem o artigo definido, mas parece ter sido usada, sem dúvida, como um título, e não como um nome próprio.[17] De acordo com o nosso texto grego em Marcos 9:41, *Christos* aparece nos lábios de Jesus como um nome próprio; mas existe uma real possibilidade de um texto que tenha sido corrompido na transmissão textual e que Marcos originalmente tenha escrito: "porque vós sois meus."[18] Em parte alguma os discípulos dirigem-se a Jesus como Messias. Em todas as outras referências, a palavra é usada como um título do Messias.

Esses dados sugerem imediatamente um forte elemento de controle histórico sobre a tradição do evangelho na comunidade cristã. Se a tradição tinha realmente sido tão radicalmente colorida pela fé da comunidade cristã, como muitos críticos da forma alegam, deveríamos esperar que a palavra Cristo fosse usada como um nome próprio na tradição evangélica, pois a palavra foi amplamente usada como um nome próprio na igreja helenística quando os Evangelhos foram escritos. Que a igreja cristã preservou a terminologia messiânica em sua forma histórica correta, sem introduzir nela a sua própria terminologia cristológica, sugere que a tradição é historicamente fidedigna.

Há duas outras passagens que devem receber uma atenção mais cuidadosa: a confissão de Pedro em Cesaréia de Filipos e o julgamento de Jesus diante do Sinédrio. Marcos registra que, no meio do seu ministério, Jesus confrontou os seus discípulos com a questão de sua identidade: "Quem dizem os homens que eu sou?" (Marcos 8:27).[19] Pedro respondeu: "Tu és o Messias" (Marcos 8:29). Jesus então advertiu-lhes que não o dissessem a ninguém. Daquele tempo em diante, Jesus começou a ensinar aos seus discípulos que ele deveria sofrer e morrer. Quando Pedro o repreendeu por tal idéia, Jesus em troca repreendeu a Pedro, chamando-o de Satanás (Marcos 8:33).

Mateus amplia o incidente. A resposta de Pedro é: "Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo" (Mateus 16:16). Mateus então acrescenta uma breve seção de sua fonte especial, que registra as palavras sobre a edificação de sua igreja sobre a rocha, Pedro, e a resposta de Jesus à confissão de Pedro: "Bem-aventurado és tu, Simão Barjonas, pois não foi a carne e o sangue quem to revelou, mas meu Pai, que está nos céus" (Mateus 16:17).

É discutível o que Pedro quis dizer com a sua confissão da messianidade de Jesus. Alguns críticos acreditam que por "messias" Pedro tinha em mente a esperança judaica contemporânea de um rei Davídico divinamente ungido, dotado sobrenaturalmente, o qual iria destruir as estruturas do poder político do mal e ajuntar Israel no Reino de Deus. Uma crítica da forma radical reduz a narrativa de Marcos da confissão de Pedro e da rejeição que Jesus fez de um messianato vulgar a uma tentação diabólica. Jesus chamou a Pedro de Satanás não porque ele rejeitou a idéia de um Messias sofredor mas porque não admitia de forma alguma a idéia de messianidade.[20] Uma solução

15 Mateus 1:1; Marcos 1:1; Lucas 2:11; João 1:17.
16 Mateus 27:17,22.
17 Mateus 26:68; Lucas 2:11; 23:2; João 1:41.
18 Ver os comentários de V. Taylor e C. E. B. Cranfield, *in loco*.
19 Mateus 16:13 interpreta: "Quem dizem os homens ser o Filho do Homem?"
20 R. H. Fuller, *The Foundations of NT Christology*, p.109.

semelhante interpreta a forma de Mateus sobre a Confissão de Pedro e a bem-aventurança que Jesus deu a Pedro como um evento que ocorreu em um contexto histórico diferente (ver João 6:69), mas que foi erradamente misturado pelo Evangelista com o incidente de Cesaréia de Filipos. Nesta perspectiva, Jesus também rejeita a confissão de messianidade feita por Pedro como sendo uma distorção completa da sua missão e que incorporava uma tentação satânica, que Jesus rejeitou e pela qual ele repreende a Pedro.[21]

Contudo, permanece como uma séria questão se Pedro, com a expressão "o ungido", teve a pretensão de identificar Jesus como o conquistador real mencionado nos Salmos de Salomão. O pedido de Tiago e João para assegurarem posições de honra no Reino reflete o Reino apocalíptico do Filho do Homem, e não tanto o reino vitorioso do conquistador Davídico (Marcos 10:37). Além do mais, não há nada na conduta de Jesus que poderia sugerir que ele fosse um rei conquistador. Os discípulos devem ter ouvido a resposta de Jesus à indagação de João Batista, na qual Jesus afirmou que ele de fato era o cumprimento da esperança messiânica do Velho Testamento, mas de um modo que seria ofensivo aos homens (Mateus 11:2-6). Pedro tinha ouvido a mensagem de Jesus a respeito do Reino de Deus e visto os seus milagres de exorcismo e cura. É mais fácil, portanto, concluir que, pelo vocábulo Messias, Pedro quer dizer aquele que deve cumprir a esperança messiânica do Velho Testamento, *mesmo que esta não seja em termos de um rei conquistador*. Pedro ainda não compreende o que a messianidade de Jesus significa, mas ele conseguiu vislumbrar uma idéia do seu significado. Mateus deixa isto claro, por interpretar a sua confissão de messianidade como fazendo referência a um que é o Filho de Deus. É certo também que esta deve ter sido a interpretação de Marcos sobre a messianidade de Jesus, pois Marcos contém uma Cristologia do Filho de Deus (Marcos 1:1). A bênção que Jesus pronunciou a Pedro porque esta verdade lhe fora revelada (Mateus 16:17) deve ter sido mais relacionada à declaração sobre a filiação de Deus do que com a messianidade. Uma compreensão da filiação divina de Jesus requereria, de fato, uma revelação da parte de Deus, coisa que o aspecto messiânico não exigiria.

Uma segunda passagem é a acareação de Jesus diante do Sinédrio, que procurava algum fundamento legal para condenar Jesus à morte. Uma série de testemunhas forneceu um depoimento conflitante, e são decorrentemente chamadas de falsas testemunhas (Marcos 14:56). Finalmente, o Sumo Sacerdote dirigiu-lhe a pergunta direta: "Ês tu o Cristo, o Filho do Deus Bendito?"[22] (Marcos 14:61). Não está completamente claro o que o Sacerdote quis dizer por "Filho de Deus". Uma vez que este não era um título messiânico popular,[23] é provável que o Sumo Sacerdote tivesse ouvido alguns rumores de que Jesus houvesse feito tal reivindicação.[24] De acordo com a narrativa de Marcos, Jesus respondeu com uma afirmação sem elementos qualificativos "Eu sou" (Marcos 15:62), mas imediatamente define a natureza desta messianidade; ela é do tipo do Filho do Homem celestial, não do tipo do rei messiânico.

Mateus tem uma forma variante da resposta de Jesus: "Tu o dizes" (Mateus 26:64). Um texto alternativo de Marcos, bem certificado, tem a mesma redação que Mateus. Se Jesus não respondeu com uma afirmação sem qualificativos, a forma variante da resposta não foi negativa. "A réplica é afirmativa, mas registra uma diferença de

21 O. Cullmann, *Christology*, p.122 e 280 e s.
22 "O Bendito" é um sinônimo judaico típico para Deus, semelhante a "céus" (Lucas 15:18).
23 Ver adiante, o Capítulo 12.
24 C. E. B. Cranfield, *Mark*, p.443. Isto vem dar apoio à nossa interpretação de Mateus 16:16 que foi dada algumas páginas acima.

interpretação",[25] uma diferença que Jesus explica pelas palavras a respeito do Filho do Homem celestial, e com base na qual ele foi imediatamente condenado à morte, sob acusação de blasfêmia. Não há evidência de que uma reivindicação de ser o Messias seria considerada como blasfêmia.[26] Foi a vindicação de Jesus de que ele estaria assentado à destra de Deus que levou à sua condenação pelo Sinédrio; contudo, isto não seria motivo de preocupação para um procurador romano, e, diante de Pilatos, ele foi acusado de declarar ser um "messias" (Lucas 23:2). Pilatos perguntou-lhe se ele era o Rei dos Judeus (Marcos 15:2), e Jesus respondeu em palavras idênticas quando de sua resposta ao Sinédrio: "Tu o dizes." Tal resposta não foi nem uma negativa ousada nem uma afirmação positiva; mas foi óbvio a Pilatos que Jesus era inocente da acusação de sedição. Mesmo assim, Pilatos cedeu à pressão dos líderes judaicos, e Jesus foi executado sob a acusação formal de sedição, de reivindicar ser um pretendente real em desafio a Roma (Marcos 15:26).

Vamos sumarizar esta investigação com a conclusão de que Jesus não fez nenhuma reivindicação aberta de ser o Messias, no entanto, ele não rejeitou a messianidade quando esta lhe foi atribuída; e, diante do Sinédrio, quando acusado diretamente de pretender ser o Messias, ele assentiu, mas deu a sua própria definição do termo. Ele era o Messias celestial do tipo do Filho do Homem.

É provável que, em sua última entrada em Jerusalém, cavalgando sobre um asno, Jesus tivesse a intenção de, com este ato, cumprir a profecia de Zacarias 9:9 a respeito de um rei pacífico. A entusiástica recepção da multidão e a sua aclamação "Bendito o Rei que vem em nome de Davi" (Marcos 11:10) deixam claro que as palavras e feitos de Jesus tinham levado as esperanças messiânicas do povo para um estado febril. Entretanto, quando alguns poucos dias depois Jesus foi apresentado às multidões por Pilatos, espancado, maniatado e sangrando, ele poderia assemelhar-se a tudo, menos a um vitorioso sobre os inimigos de Israel. A mudança drástica de opinião dos judeus a respeito de Jesus e sua presteza em desejá-lo crucificado (Marcos 15:13) são sadias do ponto de vista psicológico quando se leva em conta o fundo histórico das esperanças messiânicas judaicas.

O FILHO DE DAVI. O Velho Testamento aguardava um rei que seria da descendência de Davi (Jeremias 23:5; 33:15). O ungido do Senhor nos Salmos de Salomão é o Filho de Davi (Salmos de Salomão 17:23). No judaísmo pós-cristão, a expressão "Filho de Davi" ocorre freqüentemente como um título do Messias.[27] Em várias ocasiões, Jesus foi reconhecido como o Filho de Davi, segundo a narrativa de Mateus.[28] Este título aparece somente uma vez em Marcos (10:47), pois ele teria menos significado para uma audiência gentílica do que para leitores judaicos. Que Jesus foi reconhecido pertencer à descendência de Davi é claro em Romanos 1:3. Jesus foi "descendente de Davi segundo a carne".

Uma passagem é de interesse particular. Jesus tomou a ofensiva contra os líderes judaicos com a pergunta: "Como é que os escribas dizem que o Cristo é o filho de Davi? O próprio Davi falou, movido pelo Espírito Santo: Disse o Senhor ao meu Senhor: Assenta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos debaixo dos teus pés. Davi mesmo lhe chama Senhor; como é ele seu filho?" (Marcos 12:35-37). Alguns eruditos interpretam esta passagem como sendo uma rejeição completa da filiação

25 V. Taylor, *Mark*, p.568. Ver também C. E. B. Cranfield, *Mark*, p.444.
26 Strack e Billerbeck, *Kommentar*, I, 1017.
27 G. Dalman, *The Words of Jesus*, p.317.
28 Mateus 9:27; 12:23; 15:22; 20:30.

Davídica. Isto é inverossímil, pois a descendência Davídica do Messias nunca foi negada nos escritos cristãos do primeiro século. Outros a interpretam como tendo o significado de que a filiação Davídica não tem valor na missão messiânica de Jesus.[29] Uma melhor interpretação é que Jesus está acusando os doutores rabínicos de uma inadequada interpretação do Messias. Ele é de fato o Filho de Davi; mas somente isto não é suficiente. O próprio Davi escreveu: "Disse o Senhor (Deus) ao meu Senhor (o Rei messiânico). Assenta-te à minha direita." Não há, certamente, uma resposta racional à questão: Como o Messias pode ser o Filho de Davi, se ele é também o Senhor de Davi, pelo menos com base nas pressuposições dos escribas? Aqui Jesus dá um toque no verdadeiro segredo messiânico. "Parece, embora a passagem não afirme a vindicação, que Jesus é sobrenatural em dignidade e origem e que a sua filiação não é simplesmente um problema de descendência humana."[30]

Esta é a pista para o uso que Jesus fez do termo messias. Ele era o Messias, mas não o conquistador guerreiro das esperanças judaicas contemporâneas. Ele evitou o título em virtude de suas implicações nacionalistas com referências aos judeus; na ocasião ele aceitou o título, mas o reinterpretou, particularmente através do uso que fez do termo "Filho do Homem."

Historicamente, há razões de sobejo para aceitar-se a acurácia da tradição dos Evangelhos. Jesus iniciou um movimento que levou muitas pessoas a crerem que ele era o "messias".[31] Ele reivindicou ser aquele que estava cumprindo as promessas messiânicas do Velho Testamento (Lucas 4:21; Mateus 11:4,5), através de quem o Reino de Deus está presente no mundo (Lucas 11:20 = Mateus 12:28).[32] O Sinédrio o inquiriu se ele era o Messias, e enviou-o a Pilatos com a acusação de que ele pretendia ser um rei messiânico. Por esta razão ele foi crucificado. Tão importante foi considerada a categoria de messianidade, que *Christos* converteu-se em um nome próprio. A memória da Igreja de um modo claro e insofismável o considerou como o Messias.

A explicação mais natural para esses fatos é que Jesus de algum modo agiu como Messias; contudo, um Messias bem diferente das expectativas judaicas contemporâneas. É difícil crer que Jesus tenha desempenhado um papel do qual ele estava inconsciente. Ele deve ter reconhecido a sua própria pessoa como o Messias.

29 O. Cullmann, *Christology*, p.132.
30 V. Taylor, *Mark*, p.493.
31 Bornkamm o denomina de "um movimento de esperanças messiânicas quebradas". *Jesus of Nazareth*, p.172.
32 Ver W. C. van Unnik, "Jesus the Christ", *NTS* 8 (1962), 101-16.

11

O FILHO DO HOMEM

Bibliografia:

Há uma vasta bibliografia sobre o Filho do Homem. Para investigações de estudos recentes, ver C. C. McCown, "Jesus, Son of Man: A Survey of Recent Discussion", *JR* 28 (1948), 1-12; A. J. B. Higgins, "Son of Man — *Forschung* since 'The Teaching of Jesus'", *NT Essays*, ed. por A. J. B. Higgins (1959), p.119-35; P. C. Hodgson, "The Son of Man Problem and the Problem of Historical Knowledge", *JR* 41 (1961), 91-108; M. Black, "The Son of Man in Recent Research and Debate", *BJRL* 45 (1962-63), 305-18; I. H. Marshall, "The Synoptic Son of Man Sayings in Recent Discussion", *NTS* 12 (1966), 327-51; R. Marlow, "The Son of Man in Recent Journal Literature", *CBQ* 28 (1966), 20-30; M. Black, "The Son of Man Passion Sayings in the Gospel Tradition", *ZNTW* 60 (1968), 1-8; A. J. B. Higgins, "Is the Son of Man Problem Insoluble?" *Neotestamentica et Semitica*, ed. por E. E. Ellis e M. Wilcox (1969), p. 70-87; J. N. Birdsall, "Who Is This Son of Man?" *EQ* 42 (1970), 7-17; I.H. Marshall, "The Son of Man in Contemporary Debate", *EQ* 42 (1970), 67-87.

Para estudos recentes, ver G. Vos, *The Self-Disclosure of Jesus* (1926,1954), p.227-54; T. W. Manson, *O Ensino de Jesus* (1945; 1967), p.210-33; V. Taylor, "The Son of Man Sayings Relating to the Parousia", *ET* 58 (1946-47), 12-15; W. Manson, *Jesus the Messiah* (1946), p.158-68, 237-49; M. Black, *"The 'Son of Man' in the Teaching of Jesus"*, *ET* 60 (1948-49), 32-36; H. E. W. Turner, *Jesus Master and Lord* (1953), p.196-212; V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953), p.25-35; S. Mowinckel, *He That Cometh* (1956), p.346-450; O. Cullmann, *The Chrystology of the NT* (1959), p. 137-92; C.E.B. Cranfield, *Mark* (1959), p.272-77; E. Schweizer, "The Son of Man", *JBL* 79 (1960), 119-29; E. Schweizer, *Lordship and Discipleship* (1960), p.32-41; E. Schweizer, "The Son of Man Again", *NTS* 9 (1963), 256-61; A.J.B. Higgins, *Jesus and the Son of Man* (1964); H. M. Teeple, "The Origin of the Son of Man Christology", *JBL* 84 (1965), 213-50; H.E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (1965); M. D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (1967); N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (1967), p.164-99; F. H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History* (1967); R. Maddox, "The Function of the Son of Man According to the Synoptic Gospels", *NTS* 15 (1968), 45-74; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), p.15-67; R. N. Longenecker, "Displacement of Son of Man", *The Christology of Early Jewish Christianity* (1970), p.82-92; J. Jeremias, *NT Theology* I (1971), 257-75; C. Colpe, *TDNT* VIII, 400-77; R. Leivestad,

"Exit the Apocalyptic Son of Man", *NTS* 18 (1972), 243-67; R. G. Hammerton-Kelly, *Pre-existence, Wisdom and the Son of Man* (1973).

Teologicamente, uma das designações messiânicas mais importantes nos Evangelhos Sinópticos é o Filho do Homem. Três fatos são de importância superlativa. Na tradição registrada nos evangelhos o Filho do Homem foi o modo favorito de Jesus fazer referência a si próprio; de fato, é o único título que ele utilizou livremente. Em segundo lugar, o título nunca é usado por ninguém mais para designar a Jesus.[1] Em terceiro lugar, não há evidência em Atos ou nas epístolas de que a igreja primitiva tenha chamado a Jesus de o Filho do Homem. A única ocorrência do título fora dos Evangelhos é a encontrada na visão de Estêvão (Atos 7:56). Os Evangelhos o colocam nos lábios de Jesus mais de sessenta e cinco vezes. É algo marcante o fato de que o título nunca tenha sido usado como uma designação messiânica para Jesus na igreja primitiva.

Os pais da igreja interpretaram a frase como tendo referência primária à humanidade do Filho de Deus encarnado. Jesus era o Deus-homem, o Filho de Deus e o Filho do Homem. Muitas das discussões e comentários mais antigos assumem este significado teológico da frase, interpretando-a como referindo-se primariamente à humanidade de Jesus e à identidade com os homens.[2] Esta interpretação incorre em erro porque desconsidera o contexto histórico e significado da expressão.

Uma objeção à descrição encontrada nos Evangelhos é que Jesus jamais poderia ter aplicado este título com relação a si mesmo, em virtude de o título não existir em aramaico — a língua materna de Jesus — e, por razões lingüísticas, o termo é considerado como vocábulo impossível. É verdade que a expressão grega, *ho huios tou anthrōpou*, encontra-se numa forma intolerável ao grego e é uma tradução literal do aramaico *bar enasha*. Esta frase pode ter simplesmente o significado de "homem". Isto fica patente quando se analisa o Velho Testamento. "Deus não é um homem, para que minta, ou um filho do homem, para que se arrependa" (Números 23:19). "Ó Senhor, que é o homem, para que tomes conhecimento dele, e o filho do homem, para que o consideres?" (Salmos 144:3). Este argumento tem sido cuidadosamente examinado por Dalman, o qual concluiu que, embora não seja um título comum, poderia ser usado como uma designação messiânica na fraseologia elevada da poesia e da profecia.[3]

De fato é estranho, se é que o argumento lingüístico possui qualquer peso, que a expressão nunca seja usada nos Evangelhos como uma paráfrase para designar o homem, um argumento que é particularmente forte, em vista do fato de que a forma plural, os filhos dos homens, aparece em Marcos 3:28. A conclusão de Dalman de que a expressão Filho do Homem poderia ser um título messiânico tem sido amplamente aceita na erudição bíblica contemporânea.[4]

Uma outra objeção tem sido suscitada. Pretende que a frase Filho do Homem nos lábios de Jesus não tem outro significado senão o de funcionar como substituto para o pronome da primeira pessoa, e, conseqüentemente, não tem outro significado além do

1 João 12:34 não é uma exceção verdadeira, pois aqui a multidão apenas está fazendo eco às palavras de Jesus.
2 Cf. W. Hoyt, *The Teaching of Jesus Concerning His Own Person* (1909), p. 87-121; B.F. Westcott em *The Bible Commentary: The NT*, II, 33-35; A. Plumer, *The Gospel According to Saint John* (1882), p.88 e 89.
3 Ver G. Dalman, *The Words of Jesus* (1909), p.234-41.
4 Cf. as referências em J.W. Bowman, *The Intention of Jesus* (1943), p.122-25. Ver J. Jeremias, *NT Theology* (1971), I, 260-62.

"Eu".[5] Poucas ocorrências há que sugerem tal uso (cf. Mateus 5:11 comparado com Lucas 6:22); mas novamente Dalman tem assinalado que não era um costume generalizado entre os judeus falar a respeito da própria pessoa na terceira pessoa, e, se Jesus o fez, o termo que ele empregou para tal propósito foi tão invulgar que requer uma explicação especial.[6]

O modo pelo qual uma expressão comum pode transformar-se em um título técnico pode ser ilustrado, nos tempos modernos, pela expressão alemã "Der Führer". A palavra significa simplesmente o líder, guia, condutor, diretor, mas, aplicada a Hitler, tornara-se uma designação técnica do cabeça do Reich Alemão.

Várias perguntas devem ser discutidas em conexão com o título "Filho do Homem". Que conotações teve o título para os contemporâneos de Jesus? Esta é uma consideração muito importante, pois deveria ser óbvio que Jesus não empregaria uma designação sem considerar o significado e modulações de sentido que a mesma transmitia aos seus ouvintes. Em segundo lugar, de que modo Jesus usa o título? E, finalmente, que conteúdo ele atribuiu à expressão? Qual o significado que ele procurou comunicar?

O CONTEXTO HISTÓRICO DO FILHO DO HOMEM. Já observamos que "filho do homem" é uma expressão comum no Velho Testamento, utilizada para designar simplesmente o homem. Este uso tem sido objeto de freqüente apelo para explicar algumas expressões dos Evangelhos. A expressão ocorre no livro de Ezequiel como o nome particular pelo qual Deus se dirige ao profeta.[7] Alguns intérpretes acham que o contexto para o uso que Jesus fez da expressão encontra-se em Ezequiel.[8] Entretanto, esta tentativa é insatisfatória para explicar o uso escatológico do Filho do Homem nos Evangelhos.

O contexto provável do Velho Testamento encontra-se na visão de Daniel, na qual ele observa quatro bestas selvagens, surgindo uma após outra do mar. Elas simbolizam impérios mundiais sucessivos. Depois disto "Eu estava olhando... e eis que vinha com as nuvens do céu um como filho de homem; e dirigiu-se ao ancião de dias, e foi apresentado diante dele. E foi-lhe dado domínio, e glória, e um reino, para que todos os povos, nações e línguas o servissem; o seu domínio é um domínio eterno, que não passará, e o seu reino tal, que não será destruído" (Daniel 7:13,14). Nos versos seguintes que interpretam esta visão, aquele semelhante ao filho do homem não é mencionado. Em seu lugar, apareceu "os santos do Altíssimo" (Daniel 7:22), que inicialmente são oprimidos e afligidos pela quarta besta, mas que recebem um reino eterno e reinam sobre toda a terra (Daniel 7:21-27).

Uma coisa é clara. Em Daniel, a frase "filho do homem" é menos que o título messiânico. É uma forma semelhante a um homem em contraste às quatro bestas que já haviam surgido nas visões. Além disso, as interpretações diferem,[9] particularmente em três pontos: Deve a figura semelhante ao filho do homem ser compreendida como

5 Ver R.V. Leivestad, *NTS* 18 (1972), 243-67.
6 G. Dalman, *The Words of Jesus*, p. 249-50.
7 Ezequiel 2:1,3,6,8; 3:1,3,4. etc. A expressão ocorre cerca de noventa vezes.
8 W.A. Curtis, *Jesus Christ the Teacher* (1943), p.135-43; G.S. Duncan, *Jesus Son of Man* (1947), p. 145 e s.; A. Richardson, *Theology of the NT* (1958), e 128 e ss.; E.M. Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel* (1961), p.73-78.
9 Ver M. Black, "The 'Son of Man' in the Old Biblical Literature", ET 60 (1948-49), 11-15; T.W. Manson, "The Son of Man in Daniel, Enoch, and the Gospels", BJRL 32 (1950), 171-93; S. Mowinckel, *He That Cometh* (1956), p.346 e ss.; O. Cullmann, *Christology*, p.137 e ss.

uma pessoa individual, ou seria ele somente um símbolo para representar os santos do Altíssimo? Aquele semelhante a um filho do homem veio à terra ou a sua "vinda" foi somente à presença de Deus? É aquele semelhante ao filho do homem somente uma figura celestial, ou combina ele o sofrimento com a vindicação? Que o indivíduo semelhante ao filho do homem esteja identificado com os santos e os represente é claro; mas isto não nega a possibilidade de que ele seja também um personagem individual.[10] Se bem que o texto não afirma que a figura semelhante à do homem desça à terra, parece que este fator está claramente implícito. De fato, ele comparece à presença de Deus nas nuvens, mas quando o reino é dado aos santos para reinar sobre todos os domínios da terra, podemos assumir que isto acontece porque a figura semelhante ao homem, que recebeu o reino nos céus, o traz aos santos na terra.

Se bem que muitos eruditos insistam que a figura mencionada em Daniel combina o sofrimento e a vindicação, em virtude de os santos serem primeiramente oprimidos e depois vindicados,[11] isto não está tão claro assim, pois os santos sofrem na terra, enquanto o filho do homem recebe o reino nos céus, e então, presumivelmente, o traz aos santos afligidos sobre a terra.[12] Concluímos que o filho do homem mencionado em Daniel é uma figura escatológica messiânica celestial que traz o reino aos santos afligidos sobre a terra.

Nas *Similitudes de Enoque*, o Filho do Homem tornara-se um título messiânico de uma figura celestial preexistente, que desce à terra para sentar-se sobre o trono do juízo, para destruir os ímpios da terra, para libertar os justos e para reinar em um reino de glória, quando os justos serão revestidos dos paramentos de glória e de vida e entrarão numa abençoada relação de comunhão com o Filho do Homem para todo o sempre.[13]

Não está muito claro que tipo de uso pode ser feito deste Filho do Homem celestial para fins de servir de contexto à expressão encontrada em o Novo Testamento. Enoque obviamente consiste de cinco partes e fragmentos de quatro partes foram encontrados nos escritos de Qumran, mas não se encontrou nenhum fragmento das Similitudes. Isto tem levado muitos eruditos a concluírem que as Similitudes não podem ser pré-cristãs e não podem ser usadas para interpretar o conceito do Filho do Homem encontrado em o Novo Testamento.[14] Se bem que este argumento seja persuasivo, parece impossível aceitar-se as Similitudes como um escrito judaico-cristão, pois faltam-lhe, de modo completo, elementos caracteristicamente cristãos.[15] Conseqüentemente, devemos concluir, diante do fato de que a data das Similitudes é posterior a do restante de Enoque, que aquele livro é um escrito judaico que reflete o modo pelo qual certos círculos judaicos interpretam o filho do homem mencionado em Daniel na época do Novo Testamento. Entretanto, não há evidência de que Jesus tenha tido conhecimento das Similitudes. Na melhor das hipóteses, podemos

10 I.H. Marshal, em EQ 42 (1970), 72; F.F. Bruce, *NT Development of OT Themes* (1968), p.26. Mowinckel (*He That Cometh*, p.352 e s.) crê na existência de um conceito individual subjacente ao Texto de Daniel 7.

11 Ver C.F.D. Moule, *The Phenomenon of the NT* (1967), p.34 e s. e 87 e ss.; F.F. Bruce, *NT Development of OT Themes*, p. 29; M. Hooker, *The Son of Man*, p.27 e ss.

12 O problema da origem do conceito em Daniel não nos preocupa aqui. Ver os escritos de Mowinckel, Cullmann e Borsch.

13 Ver Enoque 46:48; 62:6-16; 69:26-29.

14 Ver J.T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea* (1959), p. 33 e s; F.M. Cross Jr., *The Ancient Library of Qumran* (1957), p.150 s; R. N. Longenecker, *Christology*, p.83 e s.

15 Ver J. Jeremias, *NT Theology*, I, 269.

usá-las somente para compreender o pensamento judaico contemporâneo no qual o Filho do Homem havia se tornado um título messiânico para designar um ser celestial preexistente que desce à terra com o glorioso Reino de Deus.[16]

O Filho do Homem nos Evangelhos Sinópticos

O uso da expressão Filho do Homem nos Sinópticos pode ser classificado em três categorias distintas: o Filho do Homem servindo na terra; o Filho do Homem no sofrimento e morte; O Filho do Homem na glória escatológica.

A. O FILHO DO HOMEM TERRENO

Marcos 2:10 = Mateus 9:6 = Lucas 5:24.	Autoridade para perdoar pecados.
Marcos 2:27 = Mateus 12:8 = Lucas 6:5.	O Senhor do Sábado.
Mateus 11:19 = Lucas 7:34.	O Filho do Homem veio comendo e bebendo.
Mateus 8:20 = Lucas 9:58.	O Filho do homem não tem onde reclinar sua cabeça.
Mateus 12:32 = Lucas 12:10.	Uma palavra contra o Filho do Homem será perdoada.
(Mateus 16:13) (Marcos 8:28 omite).	Quem dizem os homens ser o Filho do Homem?
Mateus 13:37.	O Filho do Homem semeia a boa semente.
(Lucas 6:22) (Mateus 5:11 omite).	Perseguição por causa do Filho do Homem.
Lucas 19:10.	O Filho do Homem veio buscar e salvar o perdido.
Lucas 22:48	Judas, trais o Filho do Homem com um beijo?

B. O FILHO DO HOMEM SOFREDOR

Marcos 8:31 = Lucas 9:22 (Mateus 16:21 omite).	O Filho do Homem deve sofrer.
Marcos 9:12 = Mateus 17:12.	O Filho do Homem irá sofrer.
Marcos 9:9 = Mateus 17:9.	O Filho do Homem ressurgido dos mortos.
Marcos 9:31 = Mateus 17:22 = Lucas 9:44.	O Filho do Homem entregue nas mãos dos homens.
Marcos 10:33 = Mateus 20:18 = Lucas 18:31.	O Filho do Homem entregue aos principais dos sacerdotes, condenado à morte, ressurge.
Marcos 10:45 = Mateus 20:28.	O Filho do Homem veio para servir e dar a sua vida.

16 Há muitas questões debatidas a respeito de Enoque que não podemos discutir aqui. Ver M. Black, "The Son of Man in the Old Biblical Literature", ET 60 (1948-49), 11-15; idem, "The Eschatology of the Similitudes of Enoch", JTS 3 (1952), 1-10; T.W. Manson, "The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels", BJRL 32 (1950), 171-93; S. Mowunckel, He That Cometh, p. 358 e ss.; R.H. Fuller, *NT Christology*, p.34-41. O conceito do Filho do homem também aparece em IV Esdras 13:3,26,37-38;

Marcos 14:21 = Mateus 26:24 = Lucas 22:22.	O Filho do Homem vai como a respeito dele foi escrito, mas ai do traidor!
Marcos 14:41 = Mateus 26:45.	O Filho do Homem é entregue nas mãos dos pecadores.
Mateus 12:40 = Lucas 11:30.	O Filho do Homem ficará três dias no seio da terra.

C. O FILHO DO HOMEM APOCALÍPTICO

Marcos 8:38 = Mateus 16:27 = Lucas 9:26.	Sua vinda na glória do seu Pai com os santos anjos.
Marcos 13:16 = Mateus 24:30 = Lucas 21:27.	Verão o Filho do Homem vindo nas nuvens e com grande glória.
Marcos 14:62 = Mateus 26:64 = Lucas 22:69.	Vereis o Filho do Homem sentado à destra com poder, e vindo com as nuvens dos céus.
Lucas 12:40 = Mateus 24:44.	O Filho do Homem virá numa hora em que ninguém o espera.
Lucas 17:24 = Mateus 24:27.	Como o relâmpago cruza o céu, assim será o Filho do Homem no seu dia.
Lucas 17:26 = Mateus 24:37.	Como foi nos dias de Noé, assim será nos dias do Filho do Homem.
Mateus 10:23 = (Esta passagem pode não ser apocalíptica).	Não acabareis de percorrer as cidades de Israel antes que venha o Filho do Homem.
Mateus 13:41.	O Filho do Homem enviará os seus anjos.
(Mateus 16:28) (Marcos 9:1).	Alguns não provarão da morte antes de verem o Filho do Homem vindo no seu Reino.
Mateus 19:28.	O Filho do Homem assentar-se-á em seu glorioso trono.
Mateus 24:30.	As potestades dos céus serão abaladas. Então surgirá o sinal do Filho do Homem.
(Mateus 24:39) (Lucas 17:27 omite).	Assim será a vinda do Filho do Homem.
Mateus 25:31.	Quando o Filho do Homem vier em sua glória.
Lucas 12:18 (Mateus 10:32 omite).	Qualquer que o confessar diante dos homens, o Filho do Homem o confessará diante dos anjos de Deus.
Lucas 17:22.	Desejareis ver um dos dias do Filho do Homem.
Lucas 17:30.	Assim será no dia em que o Filho do Homem for revelado.
Lucas 18:8.	Quando o Filho do Homem voltar, encontrará fé na terra?
Lucas 21:36.	Orai para que tenhais força para escapar a todas estas coisas... e permanecer diante do Filho do Homem.

As referências entre colchetes são provavelmente editoriais. Marcos registra afirmações de todos os três tipos; o texto relata somente uma possível afirmação sobre o sofrimento; a fonte peculiar a Mateus e a de Lucas registram declarações a respeito do Filho do Homem em sua natureza terrena e do Filho do Homem apocalíptico. Há uma distribuição equilibradamente ampla em todas as fontes dos Evangelhos.

O problema sobre se essas declarações repontam aos dias de Jesus ou se foram incorporadas à tradição do evangelho em vários estágios de sua formação histórica é respondido de modos diferentes. Cinco principais tipos de interpretação podem ser enumerados.[17] (1) A ala "conservadora" da erudição, representada por Vos, Turner, Mowinckel, Cranfield, Taylor, Cullmann, Maddox e Marshal, que aceita todos os três tipos, se não todas as declarações particulares, como precedentes de Jesus e representanto a sua própria mente. (2) A posição de A. Schweitzer, agora defendida por Joachim Jeremias, de que somente as declarações escatológicas são autênticas, e que Jesus espera ser o Filho do Homem celestial no fim iminente da era presente. (3) O ponto de vista de Bultmann, seguido por Bornkamm, Tödt, Hahn e Higgins, de que apenas as declarações apocalípticas são autênticas, mas que Jesus não estava se referindo a si mesmo como o futuro Filho do Homem, mas, sim, a uma outra figura apocalíptica, que iria julgar os homens ao fim dos tempos na base de seu relacionamento com Jesus (Lucas 12:8). (4) Recentemente um grupo pequeno de eruditos radicais têm rejeitado a autenticidade de todas as declarações, atribuindo-as à comunidade cristã. Ver Teeple e Perrin. (5) Um pequeno grupo de eruditos, principalmente E. Schweizer, argumentam em favor da autenticidade das declarações sobre o Jesus terreno, mas demonstram-se céptico a respeito da forma atual dos outros dois grupos de declarações. Schweizer aceita a autenticidade de umas poucas afirmações apocalípticas, mas as interpreta em termos de exaltação. Jesus nutria a esperança de que Deus o exaltaria com base em seus sofrimentos e humilhações, para que ele pudesse testificar *pró* ou *contra* aqueles que aparecessem diante do trono de Deus no juízo final. M. Black tem demonstrado aprovar o ponto de vista de Schweizer.[18]

Considerações dogmáticas influenciam o julgamento dos eruditos em sua avaliação das declarações sobre o Filho do Homem. É claro que uma determinada compreensão, que o erudito tenha, concernente à natureza da história ajudará a determinar a sua decisão sobre aquilo que poderia ser considerado verdadeiro a respeito de Jesus. "A questão desenvolvida no problema do Filho do Homem não é a autenticidade de um grupo de declarações contra outros, mas, sim, a questão da natureza da história."[19] A erudição moderna reconhece que o retrato que o evangelho apresenta a respeito de Jesus é o de um homem com uma autoconsciência transcendente, o qual, a igreja primitiva acreditou, tinha reivindicado ser o Filho do Homem escatológico no dia do julgamento. Contudo, "a história" é a estória de homens, não de homens divinos. A História, como tal, não tem lugar para a categoria de uma deidade encarnada. Conseqüentemente, a descrição de Jesus encontrada nos Evangelhos descreve um produto da comunidade — a criação da fé cristã.

Uma abordagem um tanto quanto diferente do mesmo problema é vista naqueles eruditos que estão certos de que Jesus não poderia ter reivindicado ser o Filho do Homem escatológico, pois esta é uma reivindicação que nenhum homem em sã

17 Ver I.H. Marshal, em EQ 42 (1970), 68. As conclusões de Marshal são modificadas e ampliadas neste livro.
18 M. Black, em BJRL 45 (1963), 305-18.
19 P. Hodgson, "The Son of Man and the Problem of Historical Knowledge", JR 41 (1961), 103.

consciência poderia fazer.[20] Além do mais, o uso do título Filho do Homem para designar o seu ministério terreno envolve uma reivindicação explícita que poucos eruditos têm notado; tal uso envolve a reivindicação de ser um tipo de messias celestial preexistente que inesperadamente apareceu como um homem entre os homens. Teeple reconheceu este significado do Filho do Homem: "Se Jesus cresse que *ele já em sua presente carreira era o Filho do Homem*, ele teria de galgar degraus igualmente improváveis em seu pensamento. Ele teria de acreditar que ele próprio tinha existido nos céus como o Filho do Homem desde o início dos tempos, havia descido à terra, ascenderia novamente aos céus e retornaria outra vez à terra."[21] A própria declaração de que tal crença da parte de Jesus seria "improvável" reflete pressuposições a respeito daquilo que poderia ou não ser verdadeiro na história.

Um outro fator que tem influenciado o julgamento da erudição é a insistência sobre uma consistência formal. Se um conjunto de declarações é autêntico, isto *ipso facto* exclui a autenticidade de outro grupo. "Se a expressão Filho do Homem pode somente significar o Messias supraterreno transcendente... então não podemos explicar de que modo Jesus, já no tempo presente, poderia reivindicar para si mesmo o predicado e os direitos do Filho do Homem.[22] Que as idéias de um Filho do Homem apocalíptico e outro terreno não são necessariamente exclusivas fica provado pelo fato de que esses dois conceitos são mencionados conjuntamente nos Evangelhos. Não há, conseqüentemente, razão *a priori* pela qual tais conceitos não pudessem coexistir na mente de Jesus.[23] A idéia de que o Filho do Homem possa ser uma outra figura escatológica que não Jesus — ponto de vista este predominante na teologia alemã — é extremamente difícil, porque não há vestígio de evidência de que Jesus teria esperado a vinda de alguém maior que ele próprio, mas há muita evidência em contrário.[24]

Continuamos afirmando que a única posição sólida de que dispomos é o fato de que, em todas as nossas fontes neotestamentárias, Jesus, e somente Jesus, usou o termo Filho do Homem para designar-se a si mesmo. Os críticos da forma enfatizam o critério da dessemelhança; isto é, somente aquelas declarações que não encontram paralelo, quer no judaísmo quer na igreja primitiva, podem ser seguramente reconhecidas como autênticas.[25] Se este princípio for aplicado às declarações concernentes ao Filho do Homem, a idéia de que o Filho do Homem deveria aparecer sobre a terra em humilhação e para sofrer e morrer não encontra paralelo no judaísmo ou na igreja primitiva. A igreja com freqüência referiu-se aos sofrimentos do Cristo ou de Jesus Cristo, mas nunca do Filho do Homem. O fato de que a frase Filho do Homem aparece somente nas próprias palavras de Jesus "parece provar conclusivamente que o título Filho do Homem deve ter sido, incontestável e verdadeiramente, a designação que Jesus fez de si mesmo".[26] Isto é fundamental, muito embora a maioria dos críticos, inclusive o próprio Bornkamm, falham em reconhecer a força deste fato. Se Jesus referiu-se a si mesmo como o Filho do Homem em sua atividade terrena, então o único argumento compelidor contra a autenticidade das declarações escatológicas é sua

20 Ver F.C. Grant, *The Gospel of the Kingdom* (1940), p.63; J. Knox, *The Death of Christ* (1959), p.52-77; A.J.B. Higgins, *Jesus and the Son of Man* (1964) p.19 e 199. Bultmann a chama de "fantástica". *The History of the Gospels Tradition* (1963), p.137.

21 H.M. Teeple, "The Origin of the Son of Man Christology", JBL 84 (1965), 221. Ver também a p. 250. Cullmann reconhece que o uso que Deus fez da expressão Filho do Homem implica na encarnação *Christology*, p.162.

22 W. Bousset, *Kyrios Christos* (1913, 1970), p.40.

23 I.H. Marshal, em *NTS* 12 (1966), 338.

24 *Loc. cit.* Ver também C.E.B. Cranfield, *Mark*, p.274.

25 Perrin dá muita ênfase a este princípio. Ver *Rediscovering the Teaching of Jesus* (1967), p.39.

26 G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (1960), p. 176. Bornkamm, entretanto, não aceita esta conclusão.

alegada incompatibilidade com as deduções terrenas.[27] Além do mais, ajunta-se ao critério da dissimilaridade aplicar a idéia de um Filho do Homem escatológico a um que já estivesse sobre a face da terra em humilhação.[28] Há, portanto, uma boa dose de razão crítica para uma abordagem indutiva de mente aberta, para aceitar todas as três classes de afirmação como autênticas.

O FILHO DO HOMEM TERRENO. Há um padrão que pode ser detectado no Evangelho de Marcos.[29] Cesaréia de Filipe e o reconhecimento que Pedro fez da messianidade de Jesus marcam um ponto que se constitui em uma nova direção da auto-revelação de Jesus aos seus discípulos. Antes de Cesaréia de Filipe, ele havia se referido à si mesmo somente como o Filho do Homem terreno. Depois do evento em Cesaréia de Filipe, são introduzidas duas novas notas: o Filho do Homem deve sofrer e morrer, mas posteriormente ele viria como o Filho do Homem escatológico para julgar e governar no Reino de Deus escatológico.

Marcos registra dois usos do título ao início do ministério de Jesus. Quando criticado por perdoar os pecados ao paralítico, Jesus declarou: "...o Filho do Homem tem sobre a terra autoridade para perdoar pecados" (Marcos 2:10). A expressão nesta declaração tem sido freqüentemente interpretada como um sinônimo para o homem, e não como um título messiânico, mas no contexto dificilmente tal interpretação seria possível. Deve permanecer como a prerrogativa de Deus perdoar pecados, e não dos homens. De fato, Jesus foi acusado aqui de blasfêmia, uma vez que somente Deus poderia perdoar pecados (v. 7). Jesus, no episódio, como Filho do Homem, reivindica ter autoridade para perdoar pecados. Além do mais, a expressão "sobre a terra" não pode ser substituída. Um contraste entre os céus e a terra está envolvido, mas o contraste não pode ser colocado entre a prerrogativa divina exercida nos céus, como se esta estivesse se contrapondo à autoridade de Jesus sobre a terra.[30] O contraste pode antes sugerir duas esferas da autoridade de Jesus. Como o Filho do Homem celestial, ele possui esta autoridade; agora, ele a havia trazido à terra e a estava exercendo entre os homens.[31]

Jesus contrastou sua própria conduta com a de João Batista. João veio como um asceta; Jesus, por outro lado, como o Filho do Homem, veio como um ser humano normal, comendo e bebendo (Mateus 11:19 = Lucas 7:34).

Também, Jesus foi condenado pelos fariseus por deixar de observar as tradições dos escribas com referência à guarda do sábado. Defendendo a sua conduta, Jesus declarou: "O sábado foi feito por causa do homem, e não o homem por causa do sábado. Pelo que o Filho do Homem até do sábado é Senhor" (Marcos 2:27,28). Qualquer que seja a implicação dessa afirmação, ela não pode sugerir que o ser humano como tal é soberano sobre o sábado, e, conseqüentemente, cada indivíduo pode fazer os seus próprios regulamentos para a guarda do sábado. Jesus reivindica

27 I.H. Marshal, *NTS*, 12 e 343.

28 Para o problema em torno de Enoque 71, onde Enoque pode ser identificado como o Filho do Homem celestial, ver S. Mowinckel, *He Thath Cometh*, p. 473 e ss.

29 A crítica da forma assume que todos os conectivos de tempo e lugar que indicam seqüência histórica são editoriais, e não históricas. É claro que existe alguma verdade nesta afirmação; muitas *pericopes* são conectadas umas às outras sem conectivos claros (Ver G.E. Ladd, *The NT and Criticism* (1967), cap. VI). Entretanto, a tradição a respeito de Jesus preservada pela igreja consistiu não apenas de muitas *pericopes* destacadas; inclui uma memória do esboço básico da carreira de Jesus. Ver C.H. Dodd, "The Framework of the Gospel Narratives", em *NT Studies* (1953), p.1-11.

30 V. Taylor, *Mark*, p.198.

31 Ver a interpretação sugestionante de Maddox de que na missão de Jesus o julgamento escatológico já havia começado. *NTS* 15 (1968), 57.

autoridade como o Filho do Homem para interpretar os regulamentos dos escribas concernentes ao sábado. O princípio envolvido aqui é que o sábado não é um fim em si mesmo, mas foi feito para o homem. Neste contexto, o título Filho do Homem envolve certas implicações com referência à natureza humana de Jesus. O ofício messiânico de Jesus envolve participação na natureza humana; e tudo quanto concerne ao homem como tal encontra-se sob a autoridade do Filho do Homem. É bem impossível que Jesus tivesse considerado que o homem como tal fosse soberano sobre o sábado. Além do mais, é significativo que Jesus declarou que o Filho do Homem é Senhor até mesmo do sábado. A autoridade que o Filho do Homem possui é manifestada neste ponto particular, atingindo até mesmo o dia do sábado.

Falando da blasfêmia contra o Espírito Santo, Jesus associou-se com o poder que estava em operação na sua pessoa. O indivíduo pode falar contra o Filho do Homem e ser perdoado; mas quando um homem é tão espiritualmente cego que não pode distinguir entre o Espírito de Deus e o poder satânico, atribuindo o poder em ação em Jesus ao diabo, atingiu um estado de obliteração que nunca pode ser perdoado (Mateus 12:31,32). Jesus não pretendeu aqui contrastar sua própria obra como Filho do Homem com a realizada pelo Espírito Santo; ele descreve, antes, dois estágios no escurecimento progressivo dos corações dos homens. Os homens podem falar uma palavra contra Jesus, o Filho do Homem, e ainda assim ser perdoados. Jesus reconheceu que a sua importância messiânica era tal que seria fácil as pessoas cometerem ofensa contra ele (Mateus 11:6). Mas quando um homem vai além do ponto de falar contra Jesus, para afirmar que o poder messiânico de Jesus é de origem satânica, está além da salvação.

Uma outra declaração que apresenta grande dificuldade de localização cronológica é melhor entendida em termos da dignidade messiânica. A um escriba que desejava segui-lo, Jesus replicou: "As raposas têm covis, e as aves do céu ninhos; mas o Filho do Homem não tem onde reclinar a cabeça" (Mateus 8:20; Lucas 9:58). Esta afirmação fica quase sem colorido particular, se o Filho do Homem for somente um sinônimo para "Eu"; mas quando as conotações celestiais do título são reconhecidas, esta declaração fica plena de significado. "Eu que possuo dignidade messiânica do Filho do Homem estou sujeito a uma vida de humilhação que não se coaduna com a dignidade do Filho do Homem."

A consciência da missão messiânica está refletida na declaração: "Porque o Filho do Homem veio buscar e salvar o que se havia perdido" (Lucas 19:10).[32]

Todas essas declarações terrenas causavam perplexidade aos ouvintes judaicos de Jesus. Quer as Similitudes de Enoque representem o pensamento judaico contemporâneo ou não, eles conhecem a visão de Daniel a respeito de um semelhante a um filho do homem, e, se Jesus usou este título para designar-se a si mesmo em seu ministério terreno, o mesmo incorpora uma reivindicação implícita de ser ele um ser celestial, preexistente, semelhante ao homem. Neste contexto, o uso do título incorporou uma reivindicação surpreendente, compreendendo uma vindicação à deidade.[33] Ao mesmo tempo foi algo inaudível que o Filho do Homem devesse aparecer sobre a terra como homem entre os homens. A essência do segredo messiânico resume-se em como Jesus poderia ser o Filho do Homem celestial em humildade e limitação, e ao mesmo tempo o homem celestial, preexistente.

32 J. Schneider, *TDNT* II, 668.
33 Ver A.W. Argyle, "The Evidence for the Belief That Our Lord Himself Claimed to Be Divine", ET 61 (1949-50), 231.

O FILHO DO HOMEM SOFREDOR. Uma vez que os discípulos se tornaram convencidos de que Jesus era, em algum sentido real, o Messias, que estava cumprindo a esperança profética de Israel, Jesus começou a enfatizar uma nova informação: "...era necessário que o Filho do Homem padecesse muitas coisas, que fosse rejeitado pelos anciãos e principais sacerdotes e pelos escribas, que fosse morto, e que depois de três dias ressurgisse" (Marcos 8:32). Foi por causa desta idéia de que o Filho do Homem deveria sofrer que Pedro o repreendeu; a idéia de um Filho do Homem ou Messias moribundo era incrível e uma contradição de termos para os judeus.

Este fato suscita uma outra questão a respeito das expectações judaicas contemporâneas: Ocorrera alguma ruptura entre os conceitos do Filho do Homem messiânico e o Servo Sofredor de Isaías 53? É claro que o judaísmo interpretou, algumas vezes, esta grande profecia messiânica. É-nos de pouca relevância saber o que Isaías 53 significou em seu próprio contexto histórico; estamos apenas preocupados em saber o modo pelo qual Jesus o interpretou. Joachim Jeremias argumenta que a idéia de um Messias sofredor pode ser encontrada desde um período pré-cristão.[34] Entretanto, quando o Messias sofre no judaísmo não é em uma morte expiatória, mas em conflito com os seus inimigos.[35] É verdade que o Filho do Homem em Enoque partilha certas características com o Servo de Isaías 53,[36] mas a característica importante — a do sofrimento vicário — está completamente ausente em Enoque.[37] Conseqüentemente, devemos concordar com aqueles eruditos que não conseguem distinguir qualquer sobreposição do Messias e do Servo Sofredor no judaísmo pré-cristão.[38]

Depois da proclamação inicial, Marcos registra que Jesus repetidas vezes falou aos seus discípulos que ele deveria ser entregue nas mãos dos homens e conduzido à morte. Jesus falou de sua morte em termos do Filho do Homem, não como Messias, mas isto somente intensificou o problema para seus discípulos. Se o Messias é um rei Davídico que destrói seus inimigos com o sopro de sua boca, o Filho do Homem é um ser celestial, sobrenatural. Como poderia acontecer que viesse a morrer?

A afirmação mais vívida a respeito de sua morte é encontrada em Marcos 10:45, que declara que é sua missão messiânica, como o Filho do Homem, morrer pelos homens. "Pois o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir, e para dar a sua vida em resgate de muitos" (Marcos 10:45). "Aqui ouvimos o tema central dos cânticos do *ebed Yahweh*, e, sem dúvida, esta passagem é uma clara alusão a Isaías 53:6... Jesus conscientemente reuniu em sua pessoa os dois conceitos centrais da fé judaica: *barbasha e ebed Yahweh*."[39] A idéia de resgate (*lutron*) faz alusão à oferta pelos pecados em Isaías 53:10, e a frase "por muitos" parece ser um *eco* da palavra repetida, "muitos", em Isaías 53:11 e s.[40] Este tem sido o ponto de vista conservador amplamente aceito com relação ao uso que Jesus fez da expressão Filho do Homem. Ele tomou um termo que aparece em Daniel, mas que não era amplamente usado nas

34 J. Jeremias e W. Zimmerli, *TDNT V*, 654-717, também publicado como *The Servant of God* (1957). F.F. Bruce acredita que o Servo de Isaías 53 é também o rei davídico, com base em Isaías 55:3, mas falha em demonstrar a relação entre o sofrimento e o reinado. Ver o livro *NT Development of OT Themes, Cap.* VII.

35 S. Mowinckel, *He That Cometh*, p. 327 e s.

36 Ver W. Manson, *Jesus the Messiah* (1946), p. 233-36.

37 Ver M. Black, "Servant of the Lord and Son of Man", *SJTh* 6 (1953), 19 e s.

38 Ver H.H. Rowley, "The Suffering Servant and the Davidic Messiah", *The Servant of the Lord* (1952), p.63-93; O. Cullmann, *Christology*, p.52-60; R.H. Fuller, *NT Christology*, p.43-46.

39 O. Cullmann, *Christology*, p. 65. Fuller diz: "Deve-se admitir como firmemente estabelecido que Isaías 53 é um elemento constituinte de Marcos 10:45b e 14:24" (*NT Christology*, p. 153), mas ele o atribuiu à Igreja Primitiva, e não a Jesus.

40 C.E.B. Cranfield, *Mark*, p. 342. Isto é negado por Hoocker, *Jesus and the Servant* (1959).

esperanças judaicas contemporâneas aos seus dias, porém reinterpretou-o de modo radical. O Filho do Homem não é somente um ser celestial, preexistente, ele aparece em fraqueza e humildade, como um homem entre os homens, para cumprir um destino de sofrimento e morte. Em outras palavras, Jesus colocou o conteúdo do conceito sobre o Servo Sofredor no do Filho do Homem.[41]

O FILHO DO HOMEM APOCALÍPTICO. Ao mesmo tempo que Jesus anunciou o seu sofrimento, proclamou a sua vinda em glória. Depois do evento em Cesaréia de Filipe, aparecem com relativa freqüência as predições de sua vinda gloriosa como o Filho do Homem. Esta idéia seria bem familiar aos seus ouvintes, pois eles conheciam a profecia de Daniel. Mas a idéia de que o Filho do Homem celestial deveria primariamente viver como um homem entre os homens e submeter-se ao sofrimento e morte foi uma idéia completamente nova.

Talvez a mais vivida das declarações apocalípticas seja uma que já foi discutida — a resposta de Jesus à pergunta do Sumo Sacerdote sobre se ele era o Messias, o Filho de Deus. Quer Jesus tenha respondido, "Eu o sou" (Marcos 14:62), ou "É como disseste" (Mateus 26:64), o resultado é o mesmo.[42] Ele imediatamente define o que quer dizer por sua reivindicação à messianidade: "Vereis o Filho do Homem assentado à direita do Poder, e vindo sobre as nuvens do céu." Jesus é o Messias, mas um tipo de Messias Filho do Homem celestial, não um rei davídico terreno. Jesus disse, com efeito, para os seus acusadores, que o dia viria quando a situação seria o reverso. Agora ele permanecia diante do tribunal deles sob julgamento. Viria o dia quando eles — os juízes — iriam permanecer diante do seu tribunal, e ele, o Filho do Homem celestial, iria desempenhar a função de juiz escatológico.

Desde o surgimento do estudo de Glasson sobre o Segundo Advento — *The Second Advent*, muitos eruditos têm aceito a sua sugestão de que Jesus, em sua resposta ao sacerdote, fala não de uma vinda à terra, mas somente de uma exaltação e uma vinda à presença de Deus.[43] Entretanto, é difícil evitar o argumento a respeito da ordem das palavras. A vinda segue a ação de estar assentado à destra de Deus.[44] A declaração combina a exaltação (o estar assentado) com a *parousia* (vinda).[45]

CONCLUSÃO. Podemos concluir, então, que, pelo uso do termo Filho do Homem, interpretado à luz do seu contexto histórico e religioso, Jesus lançou a reivindicação a ambos: à dignidade messiânica e a uma função messiânica. De fato, a reivindicação envolveu implicitamente mais do que a mera dignidade messiânica, pois trouxe consigo as notas marcantes de um caráter e origem essencialmente sobrenaturais.[46] Ele não se denominou Messias, porque a sua missão foi completamente diferente daquela que o termo messiânico conotava à mentalidade popular. Ele denominou-se o Filho do Homem porque este título continha uma reivindicação exaltada, e ainda assim, ao mesmo tempo, permitiu que Jesus desse um novo significado ao termo. Isto ele fez por acoplar a função do Filho do Homem com aquela do Servo Sofredor. Uma vez que os discípulos foram convencidos de que Jesus era de fato o Messias, muito embora um Messias de um novo tipo, ele os instruiu nos aspectos mais amplos do destino do Filho do Homem. Ele deveria primeiro sofrer e morrer, e depois viria na glória, como Daniel

41 M. Black, "Servant of the Lord and Son of Man", *SJTh* 6, 1-11.
42 Ver p. 142.
43 T.F. Glasson, *The Second Advent* (1963), p.54-62.
44 C.E. Cranfield, *Mark*, p. 144.
45 R.H. Fuller, *NT Christology*, p. 145. Fuller, entretanto, a considera como uma declaração secundária.
46 "Ao usar esta autodesignação, Jesus implicou sua própria preexistência." (R.G. Hammerton-Kelly, *Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man* (1973), p. 100.

7 profetizou, para inaugurar o Reino de Deus com poder e glória. Pelo termo Filho do Homem, Jesus lançou a reivindicação da dignidade celestial e, provavelmente, a própria preexistência, reivindicando, ao mesmo tempo, ser aquele que iria um dia inaugurar o Reino glorioso. Mas, para realizar isto, o Filho do Homem deve tornar-se o Servo Sofredor e submeter-se à morte.

Os ensinos de Jesus a respeito do Filho do Homem e do Reino de Deus são intimamente análogos em certos aspectos de sua estrutura. Já consideramos que o Reino de Deus é a perfeita realização do reinado glorioso, que será experimentado somente com a inauguração da Era Vindoura. Em antecipação à manifestação do Reino na glória, entretanto, este mesmo Reino de Deus, seu domínio real, manifestou-se a si mesmo entre os homens de um modo inesperado. O Reino deve atuar secretamente entre os homens. Ao passo que o império do mal continua, o Reino de Deus começou a operar silenciosamente, de uma forma quase imperceptível ao mundo. Sua presença somente pode ser reconhecida por aqueles que possuem uma percepção espiritual para vê-lo. Este é o mistério do Reino: o segredo divino que no ministério de Jesus pela vez primeira foi descortinado aos homens. O Reino futuro, apocalíptico e glorioso, começou a operar secretamente entre os homens em antecipação de sua manifestação aberta.[47]

Assim é com o Filho do Homem. Jesus será o Filho do Homem celestial e glorioso, vindo com as nuvens, para julgar os homens e para inaugurar o Reino glorioso. Entretanto, em antecipação desta manifestação apocalíptica como o Filho do Homem, Jesus é o Filho do Homem enviado incógnito entre os homens, cujo ministério não é reinar em glória, mas sofrer e morrer em humilhação pelos homens. O Filho do Homem futuro, celestial, já está presente entre os homens, mas de uma forma que eles dificilmente esperariam. Há, de fato, um segredo messiânico, da mesma forma como há um mistério do Reino de Deus.

Por designar-se a si mesmo como o Filho do Homem, Jesus reivindicou ser o Messias, mas, pelo modo como usou o termo, ele indicou que a sua messianidade era de um tipo diferente daquela que era popularmente aguardada. A frase "Filho do Homem" permitiu-lhe reivindicar possuir dignidade messiânica, mas também interpretar aquele ofício messiânico a seu próprio modo. Foi uma reivindicação, conseqüentemente, que seria prontamente reconhecida pelas pessoas que possuíam um conceito errôneo do Messias, mas que, sem dúvida, foi utilizada com o propósito de alertar aqueles que foram responsivos espiritualmente à presença real do Messias, muito embora em uma função messiânica jamais vista.

47 Ver T.W. Manson, "Realized Eschatology and the Messianic Secret", em *Studies in the Gospels*, ed. por D.E. Nineham (1955), p. 209-21.

12

O FILHO DE DEUS

Bibliografia:

G. Dalman, *The Words of Jesus* (1909), p. 268-88; G. Vos, *The Self-Disclosure of Jesus* (1926, 1954), p. 141-70; E. Huntress, "Son of God' in Jewish Writings Prior to the Christian Era", *JBL* 14 (1935), 117-23; T.W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1935), p.89-115; A.W. Argyle, "The Evidence for the Belief That Our Lord Himself Claimed to Be Divine", *ET* 61 (1949-50), 228-32; R. Bultmann, *Theology of the NT* (1951), p.121-33; V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953), p.52-65; H.E.W. Turner, *Jesus Master and Lord* (1953), p. 213-35; O. Cullmann, *The Christology of the NT* (1959), p.270-89; W.D. Davies, "Knowledge' in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11:25-30", *Christian Origins and Judaism* (1962), p. 97-118; A.M. Hunter, "Crux Criticorum — Matt. xi: 25-30 — A Re-appraisal", NTS 8 (1962), 241-48; A.J.B. Higgins, "The OT and Some Aspects of NT Christology", in *Promisse and Fulfiment*, ed. por F.F. Bruce (1963), p. 128-41; R.H. Fuller, *The Foundations of NT Christology* (1965); J. Jeremias, *The Central Message of the NT* (1965), p. 9-30; I.H. Marshall, "The Divine Sonship of Jesus", *Int* 21 (1967), 87-103; F. Hahan, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), p.279 e ss.; R.N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (1970), p. 93-99.

INTRODUÇÃO. A expressão messiânica Filho de Deus é a mais importante no estudo da auto-revelação de Jesus. Na história do pensamento teológico, esta expressão conota a divindade essencial de Jesus Cristo. Ele é o Filho de Deus, ou seja, Deus o Filho, a segunda pessoa da trindade divina. Entretanto, ao abordarmos o estudo desta expressão nos Evangelhos Sinópticos, não devemos concluir, sem um estudo cuidadoso, que a expressão comunica tais profundas conotações, pois já se tornou fato histórico que esta expressão foi usada na literatura religiosa do judaísmo e no Velho Testamento com significados diversos daqueles que costumeiramente reconhecemos. Conseqüentemente, devemos pesquisar a história e o uso desta expressão em seus vários significados e então irmos aos Evangelhos tentar determinar quão elevado conceito é comunicado pelo uso do termo.

O SIGNIFICADO DA FRASE "FILHO DE DEUS". G. Vos assinalou que a expressão "filho de Deus" pode ser usada pelo menos de quatro modos diferentes.[1] Uma criatura de Deus pode ser denominada o filho de Deus em um sentido *nativista*, em virtude de dever a sua existência à atividade criativa imediata de Deus. Adão é chamado o filho de Deus aproximadamente do mesmo modo em que Sete era filho de Adão (Lucas

1 Ver G. Vos, *The Self-Disclosure of Jesus* (1954), p. 141 e ss.

3:38). Este parecia ser, em parte, o significado de Êxodo 4:22, onde Deus fala de Israel como seu filho, seu primogênito. "Não temos nós todos um mesmo Pai? Não nos criou um mesmo Deus?" (Mal.2:10). Provavelmente é neste sentido que Jesus deve ser chamado Filho de Deus em Lucas 1:35, porque o seu nascimento foi devido a um ato criador imediato do Espírito Santo no corpo de Maria.[2]

Este não é um conceito judaico distintivo; Platão, falando a respeito de Deus, diz: "Descobrir-se o Autor e Pai deste Universo seria uma tarefa árdua, de fato; uma vez descoberto, proclamá-lo a todos os homens seria algo impossível."[3] Uma teologia semelhante é encontrada no discurso de Paulo em Atenas, onde ele labora com base numa frase estóica para ilustrar uma verdade cristã: "Pois dele também somos geração" (Atos 17:28). Em tais afirmações encontra-se uma teologia da Paternidade universal de Deus; e segue-se, daí, que todos os homens, sendo criaturas do único Deus, são irmãos. Entretanto, esta é uma teologia da criação, não da redenção. Nesta teologia, a filiação do homem com relação a Deus é uma verdade universal que pertence a todos os homens por natureza, e, uma vez que os homens são intrinsecamente os filhos de Deus, este fato deveria ser determinativo de sua atitude para com Deus e do seu relacionamento uns com os outros. Devemos procurar determinar até que ponto esta teologia de um caráter comum na criação entrou no ensino de Jesus.

Em segundo lugar, a expressão filho de Deus pode ser usada para descrever a relação que os homens podem manter com Deus como os objetos peculiares do seu cuidado amoroso. Este é o uso *moral-religioso* e pode ser aplicado tanto aos homens como à nação de Israel. Este é o significado mais profundo de Êxodo 4:22. Israel não é apenas uma nação que veio a existir como resultado da atividade de Deus, mas também é o primogênito de Deus, o objeto especial de seu amor paternal. Israel é o povo eleito de Deus. Repetidas vezes, em todo o Velho Testamento, a relação que Israel desfruta para com Deus é descrita em termos de filiação.[4] Em o Novo Testamento, este conceito é carregado de um significado mais profundo, ao se fazer menção dos cristãos em termos da filiação para com Deus, quer por nascimento (João 3:3; 1:12) ou pela adoção (Romanos 8:14,19; Gálatas 3:26; 4:5). Já consideramos esta dimensão de filiação na discussão do termo sobre a Paternidade de Deus.[5]

Um terceiro significado é *messiânico*; o rei da linhagem de Davi é designado de filho de Deus (II Samuel 7:14). Este uso não envolve uma implicação necessária no que tange à natureza divina do personagem messiânico; o termo tem referência à posição oficial do messiado.

Um quarto significado é *teológico*. Na revelação consignada em o Novo Testamento e na teologia cristã, que se desenvolveu posteriormente, a expressão "Filho de Deus" veio a ter um significado mais elevado; Jesus é o Filho de Deus porque ele é Deus e participa da natureza divina. O propósito do Evangelho de João é demonstrar que Jesus é o Cristo e o Filho de Deus, e fica evidentemente claro, de uma análise do prólogo de João, que Jesus, como o Filho de Deus, o Logos, era pessoalmente preexistente, ele próprio era Deus, e encarnou-se com o propósito de revelar Deus aos

2 *Ibidem*, p. 183. Nenhuma discussão da teologia do nascimento virginal foi incluída neste livro, porque os Evangelhos não fazem um uso teológico explícito de tal teologia. Para verificar o seu lugar na *Heilsgeschichte*, ver O.A. Piper, "The Virgin Birth", *Int* 18 (1964), 131-48.
3 *Timaeus* 28 C (Loeb ed.).
4 Ver, por exemplo, Deuteronômio 14:1; Jeremias 3:19,20; Oséias 11:1; cf. também IV Esdras 7:58; Salmos de Salomão 18:4.
5 Ver a página 80 e ss.

homens. Isto é o que Paulo quis dizer quando declara que Deus enviou o seu próprio Filho em semelhança de carne pecaminosa para fazer pelos homens o que a Lei não poderia realizar (Romanos 8:3; ver também Gálatas 4:4). Ao descrever o ministério sumo sacerdotal de nosso Senhor, o autor de Hebreus fala dele como Jesus, o Filho de Deus; e, ao colocar os dois títulos lado a lado, ele sugere as duas naturezas de nosso Senhor (Hebreus 4:14).

Nossa primeira pergunta é determinar se Jesus é o Filho de Deus meramente no sentido religioso, ou se ele é o Filho de Deus messiânico; ou será que o conceito de sua pessoa como Filho de Deus, no sentido teológico, de participar da natureza de Deus, como João e Paulo o conceberam, pode ser traçado ao próprio Jesus? Já vimos que Jesus, de certo modo, separou-se dos seus discípulos em sua relação para com Deus. Em certo sentido, Deus é o Pai de Jesus, de um modo que não poderia ser dos discípulos de Jesus.[6] As implicações desta afirmação podem ser determinadas por um exame mais detido da expressão "Filho de Deus".

O FILHO DE DEUS MESSIÂNICO NO JUDAÍSMO. A idéia do Filho de Deus messiânico recua à promessa feita a Davi, com referência aos seus descendentes que o iriam suceder no trono de Israel, e projeta-se além dos descendentes imediatos de Davi, até aquele descendente maior, que seria o Filho de Deus messiânico no pleno sentido da palavra. A respeito do filho de Davi, Deus declarou: "Eu lhe serei pai; e ele me será filho" (II Samuel 7:14). Esta promessa é ampliada em Salmos 89, onde Deus diz a respeito de Davi: "Também lhe darei o lugar de primogênito; fá-lo-ei o mais excelso dos reis da terra... Farei que subsista para sempre a sua descendência, e o seu trono como os dias dos céus" (vs. 27,29). A posteridade de Davi é incluída em sua pessoa, e a elevada promessa, que nunca foi plenamente realizada em qualquer dos seus sucessores, aponta para um filho de Davi, que seria maior, o qual se tornaria o Príncipe dos reis da terra.[7] O significado messiânico desta expressão é visto mais claramente no Salmo 2, onde o governante vindouro é chamado o ungido do Senhor, o rei e Filho de Deus: "Tu és meu Filho, hoje te gerei" (Salmos 2:7). O Rei ungido, em virtude do seu ofício, é aqui denominado Filho de Deus.

É de considerável importância o fato de que, embora haja um contexto histórico vétero-testamentário para a filiação messiânica, a expressão Filho de Deus nunca se tornou uma designação messiânica familiar. Aparece em apenas uma passagem antes do primeiro século. No quinto livro de Enoque, Deus diz: "Pois Eu e o meu Filho nos uniremos a eles para sempre" (Enoque 105:2). Contudo, este capítulo não aparece no fragmento grego do Livro de Enoque.[8] A expressão "Filho de Deus" aparece como um título messiânico num apocalipse do primeiro século A.D., o IV Esdras. Nesse apocalipse, em várias ocasiões, o Messias sobrenatural é chamado de "Meu Filho".[9] G.H. Box tem demonstrado que este uso repousa fundamentalmente sobre a interpretação do Salmo 2.[10] Contudo, a maior parte dos eruditos concorda em que o termo subjacente das versões remanescentes deste escrito foi o Servo, e não tanto o Filho.[11] Um escrito semelhante, o Apocalipse de Baruque, fala do "meu Servo Messias" (Apocalipse de Baruque 70:9). A erudição contemporânea concorda com Dalman, em

6 Ver a página 82.
7 A.F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms* (1900), II-III, 538.
8 Ver C. Bonner, *The Last Chapters of Enoch in Greek* (1937).
9 IV Esdras 7:28,29; 13:32,37,52; 14:9.
10 G.H. Box, *The Ezra Apocalypse* (1912), p.lvi.
11 O. Culmann, *Christology*, p. 274.

que a frase Filho de Deus não foi uma designação messiânica comum nos tempos do Novo Testamento,[12] muito embora alguns pensem que isto tenha sido possível.[13]

Uma referência foi encontrada em Qumran, onde o Messias Davídico é mencionado nos termos das palavras de II Samuel 7:14.[14] Este fato levou Fuller à conclusão de que a frase "Filho de Deus" veio a ser usada primeiramente como um título messiânico no judaísmo pré-cristão.[15] Conseqüentemente, devemos estar abertos à possibilidade de que a frase "Filho de Deus" nos Evangelhos é um termo que designa Jesus como o Messias.

O HOMEM DIVINO. Um outro possível contexto histórico para a expressão "Filho de Deus" é a idéia grega dos homens divinos. Nas religiões orientais, todos os reis eram considerados como sendo gerados pelos deuses. No helenismo, houve homens a respeito dos quais se supunha que possuíam poder e habilidade divinos para realizarem milagres; eles eram chamados *theioi andres* — homens divinos. Bultmann considera que este conceito helenístico dos homens divinos se encontra no uso da expressão "Filho de Deus" nos Evangelhos. "Eles descrevem Jesus como o Filho de Deus, que revela o seu poder e autoridade divinos através dos milagres."[16]

O FILHO DE DEUS NOS EVANGELHOS. Marcos torna óbvio desde o princípio que a sua compreensão de Cristo é a do Filho de Deus (Marcos 1:1), e Mateus interpreta a confissão de Pedro a respeito de Jesus como o Messias no sentido de ser o Filho de Deus (Mateus 16:16). Devemos examinar os Evangelhos para descobrir o que isto significa.

Uma coisa imediatamente nos surpreende: nos Sinópticos, Jesus nunca usa o título completo para designar a sua própria pessoa; mas freqüentemente refere-se a si mesmo como o Filho. Isto conduz imediatamente à conclusão de que, qualquer que seja o seu significado, "Filho de Deus" não foi um título pelo qual Jesus designou-se a si mesmo. Isto se torna ainda mais surpreendente em vista do fato de que, nas epístolas,[17] a frase Filho de Deus é uma designação favorita para Jesus.

Jesus é chamado o Filho de Deus pela voz celestial por ocasião do seu batismo (Marcos 1:11) e na cena da transfiguração (Marcos 9:7). As tentações assaltam a Jesus na presunção de que ele é o Filho de Deus (Mateus 3:11 = Lucas 4:41). Os demônios o reconheciam como o Filho de Deus (Marcos 5:7). O Sumo Sacerdote o desafia com a pergunta sobre se ele é o Filho do Deus Bendito (Marcos 14:6). Mateus acrescenta "Filho de Deus" em vários lugares onde Marcos não usa a expressão;[18] e é claro que as tradições incorporadas em Marcos e Q representam Jesus como sendo reconhecido como o Filho de Deus pelos homens, demônios e Deus. Os lugares onde Mateus acrescenta a expressão não muda, mas apenas acentua esta tradição.

É óbvio que, nestas passagens, a expressão Filho de Deus não é equivalente a de Messias. O Messias é um Filho de Deus, divinamente apontado para estabelecer o Reino de Deus em poder. Jesus é chamado o Filho de Deus por causa de seu poder sobre o mundo espiritual (Marcos 3:11; 5:7). O desafio a Jesus na cruz para que ele se salvasse a si mesmo se ele fosse o Filho de Deus indica que ele reivindicou desfrutar de

12 G. Dalman, *The Words of Jesus* (1909), p.272; W. Bousset, *Kyrios Christos* (1970), p.92 e 93.
13 R. Bultmann, *Theology*, I, 50.
14 4Q Florilegium, 10-14. Ver A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (1961), p. 313.
15 R.H. Fuller, *NT Christology*, p. 32.
16 R. Bultmann, *Theology*, I, 130.
17 Sete vezes em Romanos, seis vezes em Hebreus, dezesseis vezes em I João.
18 Mateus 14:33; 16:16; 27:40; 27:43.

uma relação especial com Deus, tanto que possuía um poder sobrenatural. Este verso, se não se tratar de um acréscimo secundário de Mateus (Marcos e Lucas não têm este verso), reflete uma situação em que o povo cria que Jesus reivindicou ser não somente o Messias, mas também o Filho de Deus.

Esses versos poderiam ser interpretados para significar que Jesus foi considerado como um homem divino helenístico típico ou um realizador de milagres. Mas há um elemento de evidência que torna isto impossível. As tentações durante os quarenta dias desafiavam Jesus a executar precisamente esta função e convencer o povo de que ele era o Filho de Deus através da realização de milagres; satisfazer sua fome pela transformação das pedras em pão; maravilhar a multidão saltando do pináculo do templo sem ferir-se; e assegurar uma soberania política sobre o mundo (Mateus 4:1-11 = Lucas 4:1-13). Jesus rejeitou firmemente executar esta função de Filho de Deus. Como vemos, no batismo, Jesus foi chamado, como o Filho de Deus, a cumprir a missão do Servo do Senhor. As tentações sugerem que ele deveria esquecer esta missão e alcançar o seu objetivo por meios miraculosos. A rebatida que Jesus deu a Satanás significou, com efeito, que ele não iria abandonar a função do Servo do Senhor. "Jesus é o Filho de Deus não como um realizador de milagres, mas no obediente cumprimento de sua tarefa — precisamente a sua tarefa de sofrimento."[19]

Podemos determinar o conteúdo do Filho de Deus através do exame de várias passagens onde Jesus é chamado, ou se chama, o Filho.

O BATISMO. Ao início de seu ministério, Jesus foi aclamado por uma voz dos céus como o Filho de Deus e o Messias escolhido: "Tu és meu Filho amado; em ti me comprazo" (Marcos 1:11). Em que sentido, nesta expressão, é Jesus designado o Filho de Deus? Alguns a interpretariam em termos do amor filial para com Deus, que começou a despertar em Jesus por ocasião de seu batismo.[20] Outros interpretam esta expressão em termos de uma Cristologia adocionista. Por ocasião de seu batismo Jesus foi designado como o Messias, o Filho de Deus, e foi empossado nesse ofício.[21] Esta tem sido uma interpretação muito influente, identificando a filiação com o messianato. Jesus tornou-se Filho de Deus porque ele foi escolhido por ocasião do seu batismo para ser o Messias.

Entretanto, se esta declaração significa a inauguração no ofício messiânico em termos de filiação, deveríamos esperar uma linguagem diferente. O verso é uma alusão a Salmos 2:7, que diz: "Tu és meu filho, hoje te gerei." Essas palavras seriam muito mais adequadas para designar a instalação no ofício messiânico da filiação.[22] Entretanto, em lugar de citar o Salmo 2:7 em sua inteireza, a voz conjuga a primeira metade do verso com as palavras de Isaías 42:1: "Eis aqui o meu servo, a quem sustenho; o meu escolhido, em quem se compraz a minha alma." A palavra grega traduzida em Marcos 1:11, "em ti me comprazo", pode ser traduzida, "em ti o meu bom prazer se estabeleceu", envolvendo a idéia de escolha. "O significado da cena é o ato de eleição da parte de Deus, a saber, a eleição do Filho, que inclui Sua missão e Sua nomeação para o ofício real do Messias. Como *huios ho agapētos* Jesus é o receptáculo deste bom prazer eletivo."[23]

19 O. Cullmann, *Christology*, p. 277.
20 Cf. W. Manson, *Luke* (1930), p.32.
21 Cf. B.H. Branscomb, *Mark* (1937), p.16 e ss.
22 O texto ocidental de Lucas 3:22 tem exatamente este sentido.
23 O Schrenk, *em TDNT* II, 740. Deve-se notar que as palavras em Marcos 1:11 são uma alusão, não uma citação direta de Salmos 2:7; a ordem das palavras difere.

Além do mais, a palavra grega *agapētos*, traduzida "amado", algumas vezes é mencionada como sinônimo de *monogenēs*: "unigênito".[24] A voz celestial pode, conseqüentemente, ser traduzida; "Este é o meu único Filho; a quem Eu tenho escolhido." A filiação e o *status* messiânico não são sinônimos. Pelo contrário, a filiação é o fundamento primeiro e a base da eleição de Jesus para cumprir o seu ofício messiânico. A referência a Isaías 42:1 também inclui uma alusão ao fato de que o ofício messiânico deve ser desempenhado em termos do Servo do Senhor.[25] A voz dos céus confirma a já existente consciência filial que se manifesta no âmago da experiência da tentação (Mateus 4:3,6) e, com base nesta relação filial, confirma a dedicação de Jesus para sua missão messiânica em termos de servo.[26] "Este é o meu único Filho" descreve o *status* permanente de Jesus. Ele não se *tornou* o Filho; ele *é* o Filho. A filiação é antecedente ao messiado, e não sinônimo dele: "O messiado não é... a categoria primária nesta passagem, nem deve a expressão "Filho de Deus" ser explicada em termos de messianidade. A voz é... uma confirmação de Sua consciência filial já existente."[27]

A tentação de Jesus deve ser entendida à luz deste contexto. Satanás não desafiou a Jesus com as palavras: "Se tu és o Messias", mas: "Se tu és o Filho de Deus." Satanás reconheceu que Jesus, como o Filho de Deus, poderia solicitar a ajuda dos anjos para garantir a sua segurança pessoal. As tentações, de fato, têm a ver com o ofício messiânico de Jesus, mas com o ofício messiânico que se fundamenta em sua filiação.

Que a filiação envolve um elemento sobrenatural é ainda mais confirmado pelo reconhecimento que os demônios fizeram em relação a Jesus. Marcos registra que bem ao início do seu ministério, um homem endemoninhado viu a Jesus na sinagoga de Cafarnaum, reconheceu-o e clamou: "Que temos nós contigo, Jesus, nazareno? Vieste destruir-nos? Bem sei quem és: o Santo de Deus" (Marcos 1:24). O reconhecimento da pessoa de Jesus pelos demônios foi direto e imediato. Não se fundamentava na observação e interpretação das palavras e atos de Jesus; não se tratava de um conhecimento inferencial, adquirido; era, antes, um reconhecimento intuitivo de um tipo sobrenatural. Uma comparação deste incidente e a experiência de Paulo com a menina possessa em Atos 16 dá confirmação à esta interpretação. A expressão "O Santo de Deus" não é um título messiânico conhecido nem uma designação cristã comum primitiva de Jesus. Seu fundo histórico é a designação de Deus no Velho Testamento como o Santo.[28] O endemoninhado reconheceu em Jesus a presença de uma pessoa sobrenatural.[29]

MATEUS 11:25-27. A passagem mais importante para o estudo da Cristologia dos Sinópticos é uma passagem do documento Q em Mateus 11:25-27 = Lucas 10:21,22. Dibelius admite que esta perícope está permeada por uma idéia "mitológica", isto é, sobrenatural.[30] Tem sido amplamente mantido, especialmente na teologia alemã, que este texto foi o produto posterior do cristianismo helenístico.[31] Entretanto, Joachim

24 Em Gênesis 22:2; 12:16; Amós 8:10; Jeremias 6:26, *agapētos* aparece na Septuaginta para traduzir o hebraico *yachid*, "único".
25 V. Taylor, *Mark*, p. 162.
26 C.E.B. Cranfield, *Mark*, p. 55.
27 C.E.B. Cranfield, "A Study of St. Mark 1:9-11", *SJTh* 8 (1955), 62.
28 Cf. Isaías 40:25; 57:15.
29 Cf. também o encontro com os demônios em Lucas 4:41; Marcos 3:11; 5:7.
30 M. Dibelius, *From Tradition to Gospel* (1935), p.279.
31 W. Bousset, *Kyrios Christos*, p. 84 e ss.

Jeremias tem demonstrado que o seu caráter semítico requer um *milieu* judaico,[32] e, "se a rejeitamos, deve ser com base em nossa atitude geral para com a pessoa de Jesus, e não com base em que a sua forma ou linguagem seja "helenística" em qualquer sentido inteligível."[33]

Referindo-se à atividade real de Deus que operava em sua própria pessoa no mundo, Jesus declarou: "Graças te dou, ó Pai, Senhor dos céus e da terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e entendidos e as revelaste aos pequeninos." O significado do ministério de Jesus somente pode ser entendido por revelação divina. A presença e o poder do Reino de Deus entre os homens não foram reconhecidos universalmente. João Batista tinha proclamado que o Reino de Deus estava próximo, e Jesus havia manifestado o poder do Reino em seu ministério messiânico. Ao passo que alguns reconheceram que a profecia a respeito do Reino vindouro estava sendo cumprida, "esta geração" como um todo estava cega, chamando João de endemoninhado e Jesus de glutão e beberrão, e, algumas vezes, possesso por demônios (Mateus 12:24). Uma compreensão correta da pessoa e revelação do Pai, que é o soberano Senhor dos céus e da terra e que manifesta a sua soberania por ocultar estas coisas dos sábios e entendidos, mas revelando-as aos pequeninos.

No processo da revelação, o Filho desempenha uma função indispensável: "Todas as coisas me foram entregues por meu Pai; e ninguém conhece plenamente o Filho, senão o Pai; e ninguém conhece plenamente o Pai, senão o Filho, e aquele a quem o Filho o quiser revelar" (Mateus 11:27). "Todas as coisas" refere-se a "estas coisas" no verso 25, a saber, todo o conteúdo da revelação divina.[34] Deus, o Senhor dos céus e da terra, tem conferido ao Filho o exercício da autoridade na revelação; isto envolve o ato de confiar a verdade a Cristo, para comunicá-la aos outros. O fundamento deste ato de outorga de autoridade é a filiação de Jesus; é porque Deus é o seu Pai (v. 25) que assim comissionou o seu Filho. Em virtude de ser o Filho de Deus, ele é capaz de receber todas as coisas de seu pai, para que as possa revelar a outros. A missão messiânica da revelação assim repousa sobre a filiação antecedente.

O verso 27 torna claro tudo quanto está implícito neste relacionamento: "Ninguém conhece plenamente o Filho, senão o Pai; e ninguém conhece plenamente o Pai, senão o Filho." Há mais do que uma simples consciência filial envolvida neste conhecimento de Deus. *Jesus conhece o Pai do mesmo modo que o Pai conhece o Filho*. Existe entre o Pai e o Filho um conhecimento mútuo e exclusivo. Deus possui um conhecimento direto e imediato do Filho porque ele é o Pai. É óbvio que este conhecimento possuído pelo Pai não é um conhecimento adquirido baseado na experiência, mas trata-se de um conhecimento direto, intuitivo e imediato. Fundamenta-se no fato de que Deus é o Pai de Jesus. No mesmo sentido Jesus conhece o Pai. Seu conhecimento do Pai é, dessa forma, direto, intuitivo e imediato, e fundamenta-se no fato de que ele é o Filho. Dessa forma a relação Pai-Filho e o conhecimento mútuo entre o Pai e o Filho são verdadeiramente únicos e permanecem isolados de todas as relações humanas e do próprio conhecimento humano. Cristo, como o Filho, possui o mesmo conhecimento inato, exclusivo de Deus que Deus, como o Pai, possui dele.

Porque Jesus é o Filho e possui este conhecimento único, Deus confiou-lhe a missão messiânica de conferir aos homens um conhecimento mediador de Deus. O homem

32 J. Jeremias, *The Prayers of Jesus* (1967), p.45 e ss.
33 W.L. Knox, *Some Helenistic Elements in Primitive Christianity* (1944), p. 7. Ver também A.M. Hunter, "Cruz Criticorum", *NTS* 8 (1962), 241-248.
34 Ver J. Jeremias, *The Prayers of Jesus*, p. 49.

pode entrar numa relação de conhecimento de Deus somente através da revelação pelo Filho. Como o Pai exerce uma soberania absoluta em revelar o Filho, assim o Filho exerce uma soberania igualmente absoluta em revelar o Pai, e ele o revela a quem ele quiser. Este conhecimento derivado de Deus, que pode ser conferido aos homens pela revelação, é semelhante, mas não igual ao conhecimento que Jesus tem do Pai. O conhecimento do Filho com relação ao Pai é o mesmo conhecimento direto, intuitivo que o Pai possui do Filho. Está, conseqüentemente, no nível do conhecimento divino. O conhecimento do Pai que os homens podem obter é um conhecimento mediado transmitido pela revelação através do Filho. O conhecimento do Pai que Jesus possui, dessa forma, é único, e sua filiação, estando no mesmo nível, é igualmente única. Aos homens é transmitido um conhecimento derivado de Deus, do mesmo modo que a filiação que os homens experimentam através de Jesus o Filho é uma relação mediada através do Filho.

Esta passagem deixa claro que a filiação e a messianidade não são a mesma coisa; a filiação precede a messianidade e é de fato a base para a tarefa messiânica. Além do mais, a filiação envolve algo mais que uma consciência filial; envolve uma relação única e exclusiva entre Deus e Jesus.

A IGNORÂNCIA DO FILHO. Jesus faz referência a si próprio como o Filho de Deus em sua palavra a respeito da ocasião de sua *parousia*. "Quanto, porém, ao dia e à hora ninguém sabe, nem os anjos no céu, nem o Filho, senão o Pai" (Marcos 13:32). A força desta expressão encontra-se no fato de que tais coisas deveriam ser conhecidas dos anjos e do Filho, bem como do Pai. O ponto é que Jesus se classifica com o Pai, e com os anjos — todos desfrutando normalmente de conhecimento sobrenatural. Neste ponto, contrariamente às expectativas, o Filho é ignorante.[35]

OS LAVRADORES MAUS. Na parábola dos lavradores maus (Marcos 12:1-12), a filiação é novamente diferenciada da messianidade e fornece a base antecedente da missão messiânica. Depois que a visita dos vários servos provou-se inútil, o dono da terra enviou o seu Filho para receber a herança. É por ele ser o filho que o dono espera que esta última missão seja bem sucedida, e sua filiação é bem independente e anterior à missão dele. É em virtude de ele ser o filho que se torna o herdeiro da vinha e é enviado a tomar posse de sua herança.

O DEBATE COM OS FARISEUS. No debate mantido com os fariseus durante a sua última semana, Jesus fez-lhes a pergunta: "Como podem os escribas dizer que o Cristo é o Filho de Deus?" Jesus não nega a veracidade de sua vindicação. A descendência Davídica do Messias era tão amplamente aceita, que não poderia ser negada (Romanos 1:3), e não há evidência de que Jesus tenha se ressentido de ser chamado o Filho de Davi. Jesus corrigiu a avaliação corrente do Messias ao assinalar que ele deveria ser mais do que Filho de Davi, uma vez que Davi o chama de Senhor. "Disse o Senhor ao meu Senhor: Assenta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos por escabelo dos teus pés" (Salmos 110:1). Então Jesus pressionou a pergunta: "Davi mesmo lhe chama Senhor; como é ele seu filho?" (Marcos 12:37). O ponto não é que o conceito que os fariseus possuíam do Messias fosse errado; ele era inadequado. O Messias deveria não apenas ser o Filho de Davi; ele deveria ser também o Filho de Deus, e como o Filho de Deus ele é o Senhor de Davi. Como o Filho de Deus ele deve assentar-se à destra de Deus e exercer uma soberania universal. O Filho de Davi

35 Quanto à autenticidade desta declaração, ver I.H. Marshall, "The Divine Sonship of Jesus", *Int* 21 (1967), 95.

deveria governar o mundo; o Filho de Deus deveria governar o mundo por vir. Jesus sugere que, de acordo com o Salmo citado, o Messias deveria ser um ser sobrenatural, que se assentaria à destra de Deus. Essas palavras podem até mesmo envolver uma referência à preexistência de Jesus.[36] O Messias é, ao mesmo tempo, um descendente terreno da linhagem de Davi e o Juiz do mundo vindouro — o Senhor e Juiz de Davi.

PERANTE O SINÉDRIO. Uma indicação de filiação do mesmo tipo de uma ordem exaltada encontra-se por ocasião do julgamento de Jesus diante do Sinédrio. Várias acusações foram lançadas contra Jesus, às quais ele não replicou. Finalmente o Sumo Sacerdote colocou-o sob juramento (Mateus 26:63) e dirigiu-lhe a questão direta: "És tu o Cristo, o Filho do Deus bendito?" (Marcos 14:61). Alguns eruditos acham inconcebível que um sumo sacerdote tivesse feito tal pergunta,[37] mas, se o Sumo Sacerdote tinha ouvido relatos informando que Jesus vindicara ser o Filho de Deus e estava procurando uma base para condená-lo, não há nada de incrível nesta pergunta. Não está claro se nos lábios do Sumo Sacerdote a expressão "o Filho do Deus bendito" ou "o Filho de Deus" envolvia algo além de uma designação do ofício messiânico como expressão sinônima de "o Cristo". Mas em virtude do fato de que a expressão não é um título familiar para o Messias, podemos suspeitar que há mais elementos implícitos na pergunta. Pelo menos a resposta de Jesus removeu um pouco desta ambigüidade. Ele declarou: "Eu o sou; e vereis o Filho do homem assentado à direita do Poder e vindo com as nuvens do céu" (Marcos 14:62). Imediatamente o Sinédrio concordou em condená-lo à morte, sob a acusação de blasfêmia. É importante notar que reivindicação de messianidade por si apenas não se constitui um fundamento na lei judaica para a condenação. A assertiva de uma simples ordem messiânica não poderia, por si própria, levar à sentença de morte. Tal vindicação jamais seria considerada como blasfêmia.[38] A reivindicação de Jesus envolveu muito mais do que a simples messianidade; envolveu uma messianidade do tipo do Filho do homem exaltado. Jesus, com efeito, disse isto: "Agora estou diante de vossa corte e sendo julgado, mas virá o dia quando esta circunstância será revertida e quando vocês verão aquele que agora estão julgando a julgar o mundo como o Filho do homem. Aquele que agora vocês estão condenando será, conseqüentemente, o vosso juiz." Assim, Jesus reivindicou a prerrogativa do julgamento final, uma função que pertencia somente a Deus, e é em virtude desta reivindicação de uma exaltação futura e do exercício das prerrogativas do próprio Deus que ele foi condenado à morte sob acusação de blasfêmia.

CONCLUSÃO. Concluímos que Jesus imaginou-se como o Filho de Deus de um modo único, que ele era separado de todos os outros homens no sentido de partilhar de uma unicidade com Deus, coisa esta impossível aos homens comuns. Há outras evidências;[39] limitamos Deus, coisa esta impossível aos homens comuns. Há outras evidências;[39] limitamos a nossa discussão ao uso do termo Filho de Deus. Há uma conexão íntima entre as expressões Filho do Homem e Filho de Deus. Marshall sugeriu que Jesus usou o título de Filho do Homem "para dar cuidadosa expressão à sua relação única com Deus como seu Filho e agente de salvação. O título Messias era tanto inadequado... como falseante... ao passo que o de Filho era simplesmente muito claro em suas implicações. Mas o título de Filho do Homem tinha méritos distintos. Era admiravelmente

36 J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus* (1949), p. 163.
37 Cf. J. Klausner, *Jesus of Nazareth* (1925), p. 342.
38 Cf. G. Dalman, *The Words of Jesus*, p. 313.
39 A.W. Argyle "The Evidence for the Belief That Our Lord Himself Claimed to Be Divine", *ET* 61 (1949-50), 228-32.

adequado para expressar a concepção que Jesus possuía de sua própria pessoa, desde que referiu-se a uma pessoa intimamente relacionada com Deus e de uma origem celestial... A frase Filho do Homem foi, assim, um veículo perfeito para expressar a autoconsciência divina de Jesus, ao mesmo tempo que preservava o caráter secreto de sua auto-revelação com relação àqueles que tinham cegado os seus olhos e fechado os seus ouvidos."[40] Na igreja primitiva a frase "filho de Deus" poderia ser usada sem restrições para indicar o lugar supremo ocupado por Jesus.

O SEGREDO MESSIÂNICO. Antes de finalizarmos este capítulo, devemos considerar brevemente a teoria "do segredo messiânico". Há uma outra importante linha de evidência que aparece nos Evangelhos, concernente à questão da messianidade de Jesus, que acompanha a reserva demonstrada por Jesus com relação ao uso do título. Em várias ocasiões em que Jesus realizou algum milagre que poderia atrair grande atenção pública sobre ele, ele advertiu às pessoas curadas para que se mantivessem quietas e evitassem a publicidade. Um leproso que fora purificado e seriamente advertido para não dizer nada a ninguém (Marcos 1:43 e s.). Demônios que reconheceram a Jesus foram proibidos de falar e torná-lo conhecido (Marcos 1:34; 3:11 e s.). Quando Jesus ressuscitou a filha de Jairo, proibiu os pais de divulgarem o evento (Marcos 5:43). Um endemoninhado surdo e mudo, depois de ser curado, foi advertido para não falar a ninguém de seu livramento (Marcos 7:36). Depois da confissão de Pedro sobre a messianidade de Jesus, Jesus ordenou aos discípulos para não divulgarem este fato senão depois da ressurreição (Marcos 8:30; 9:9).

Essas ordens para guardar-se segredo forneceu a base para uma elaborada teoria conhecida como o segredo messiânico.[41] Wrede sugeriu que todas essas ordens de guardar-se segredo não são históricas, mas acréscimos editoriais feitos pelo Evangelista. A igreja primitiva — assim Wrede elabora a sua teoria — estava confrontada por uma situação contraditória. Possuía uma tradição completamente não-messiânica a respeito da vida de Jesus. Jesus nunca reivindicou ser o Messias, e ele nunca foi reconhecido como tal em seu ministério terreno. Entretanto, a igreja primitiva veio a crer que ele era o Messias — Messias de um tipo sobrenatural — por causa da ressurreição. Nisto havia uma contradição! A igreja creu em Jesus como um Messias sobrenatural, mas sua tradição a respeito de Jesus não era messiânica.

Para resolver esta contradição e explicar de que modo o Messias poderia ter deixado uma tradição não-messiânica, surgiu a teoria do segredo messiânico. Jesus era de fato o Messias, mas isto não foi reconhecido senão após a ressurreição (Marcos 9:9 é o verso-chave). Durante todo o seu ministério, Jesus o manteve em segredo. Conseqüentemente, a tradição da vida de Jesus foi uma tradição não-messiânica. Jesus foi conhecido como o Messias somente após a sua ressurreição. O Evangelho de Marcos mistura as duas tradições — a crença cristã em Jesus como o Messias com a tradição na qual Jesus não reivindicou ser o Messias — pelo artifício do segredo messiânico.

Esta é uma engenhosa teoria, mas completamente desprovida de evidência. Não há traço histórico de qualquer tipo de que tal tradição não-messiânica jamais tenha existido.[42] Cada vestígio detectável da tradição do evangelho é completamente messiânica. A existência de uma tradição não-messiânica é uma hipótese crítica sem

40 I.H. Marshall, "Synoptic Son of Man Savngs", *NTS* 12 (1966). 350 e s.
41 Ver W. Wrede. *The Messianic Secret* (1901; ing. 1973), e A. Schweitzer, The Quest of the Historical Jesus (1911), p. 336 e s.
42 Esta é a tese do interessante livro de E. Hoskings e N. Davey, *El Engima del Nuevo Testamento* (inglês 1947; espanhol 1970).

fundamento histórico. Ela tem sido aceita quase como um fato da "ortodoxia crítica" na Alemanha, mas muitos eruditos permanecem inteiramente não convencidos a respeito de tal teoria. T. W. Manson denominou a "Wredestrasse" de "caminho a parte alguma".[43] Não há razão compelidora para não aceitar-se o segredo messiânico como um fato histórico que foi um elemento importante na missão de Jesus.[44] O segredo da messianidade é intimamente análogo ao segredo concernente ao Reino de Deus.

Os Evangelhos revelam duas linhas mestras de evidência. Eles claramente representam a Jesus como possuindo uma consciência messiânica, como aceitando a designação de Messias quando esta foi aplicada em relação à sua pessoa, de pronunciar uma bem-aventurança sobre os seus discípulos quando principiaram a aprender o caráter de sua messianidade e de ousadamente afirmá-la quando desafiado pelo Sinédrio. Por outro lado, Jesus não proclamou ampla e publicamente sua messianidade, e freqüentemente solicitou segredo àqueles que a reconheceram.

Esta tensão pode ser adequadamente solucionada pelo reconhecimento de que Jesus sabia ele próprio ser o Messias, mas não o tipo de Messias popularmente esperado. Sua missão foi trazer o Reino de Deus, mas não o tipo de reino que o povo desejava. Ele, de fato, foi reconhecido como o Rei de Israel (Mateus 2:2;Lucas 1:32; João 1:50), mas seu Reino era um Reino espiritual e sua missão messiânica uma missão espiritual. No futuro, ele será o Rei glorioso (Mateus 25:34), e seu Reino será então manifestado em grande poder (Mateus 13:41-43; Lucas 22:29,30). Mas, entrementes, sua messianidade envolvia não um trono, mas uma cruz, não a glória, mas a humildade, não o ato de reinar, mas o de morrer. Sua função presente é o de Servo Sofredor; somente no futuro ele será o Rei messiânico glorioso. O conceito messiânico, como alimentado pelo povo, precisa sofrer uma transformação radical. Jesus, conseqüentemente, não poderia fazer um uso livre da palavra messias, pois ela tinha conotações, para o povo, de um tipo de messianidade que não era o seu propósito cumprir naquela ocasião. Contudo, uma vez que ele era realmente o Messias, ele não poderia negar a aplicação do termo quando este lhe foi atribuído. Isto porque ele era o Messias, mas deveria sofrer antes de entrar em sua glória (Lucas 24:26).

A consciência messiânica de Jesus deve ser diferenciada da revelação messiânica. Os Evangelhos inquestionavelmente descrevem Jesus como possuindo uma consciência messiânica. Suas não freqüentes afirmações públicas deste fato e sua ênfase no segredo devem ser compreendidas à luz do contexto das expectativas populares do Messias e da auto-revelação de Jesus com referência a uma função messiânica radicalmente diferente. Sua auto-revelação messiânica, conseqüentemente, envolve a reeducação dos seus discípulos para uma nova interpretação da missão messiânica como ela se encontrava realmente incorporada em sua pessoa.

SENHOR. Na igreja primitiva, um dos títulos mais honoríficos usados para fazer referência a Jesus foi o de "Senhor". Foi a confissão de fé primária em Jesus

---

43 T.W. Manson, "Present-day Research in the Life of Jesus", em *The Background of the NT and Its Eschatology*, ed. por W. D. Davies e D. Daube (1956), p.216. Perrin replicou que "a Wredestrasse se torna a Hauptstrasse" (*JR* 46 (1966), 296-300), mas ele pode declarar isto somente devido a uma perspectiva miópica que considera a crítica avançada alemã como a única erudição digna de consideração seria!

44 Ver V. Taylor, *Mark*, p. 122-24; C.L.B. Cranfield, *Mark*, p. 78 e 79; G. H. Boobyer, "The Secrecy Motif in St. Mark's Gospel", *NTS* 6 (1960), 225-35; J.C. O'Neill, "The Silence of Jesus", *NTS* 15 (1969), 153-67: R.P. Meye, *Jesus and the Twelve* (1968), p. 125-36; R.N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (1970), p. 71-73; R.N. Longenecker, "The Messianic Secret", *EQ* 51 (1969), 207-15; e especialmente J.D. Dunn, "The Messianic Secret in Mark", *Tyndale Bulletin*, 21 (1970), 92-117.

(Rom. 10:9), e transmitia conotações de deidade. Como Senhor, Jesus, ressurrecto e exaltado, estava assentado à destra de Deus (Atos 2:33,36), onde ele iria reinar até que toda a criação reconhecesse o seu Senhorio (Filipenses 2:9-11). Se a tradição do Jesus histórico tem sido tão radicalmente transformada pela fé cristã como os críticos da forma dizem, deveríamos esperar que este título encontrasse o seu lugar próprio na tradição a respeito de Jesus.

Não é isto, entretanto, o que podemos verificar. A palavra ocorre de fato com freqüência, mas não com conotações cristológicas elevadas. A palavra é freqüentemente usada no vocábulo como uma forma de endereçamento polido (Mateus 18:26; 15:27; Lucas 7:6; 9:57, etc.), onde ela tem a força da expressão inglesa "Sir" ou "Milord". Seu equivalente hebraico é "Rabbi" — o termo pelo qual os discípulos se dirigiam ao seu mestre.[45] Lucas usa o termo várias vezes em um anacronismo deliberado, igual a "Aquele, a quem agora sabemos que é o Senhor" (Lucas 7:13, 19; 10:1,39,41, etc.).[46] Há várias declarações nas quais a palavra é usada como uma designação de elevada honra, mas com honra um pouco menor que a Cristologia da igreja primitiva (Lucas 5:8; Mateus 7:21).[47] Jesus usou a palavra para designar a sua própria dignidade em Marcos 2:28; 11:3; e 12:37. A última passagem, na qual Jesus aponta para Salmos 110:1, onde o Messias é chamado *Kyrios*, é muito importante. Taylor pensa que este é, provavelmente, um dos fatores que levou os cristãos primitivos a pensarem a respeito de Jesus como *Kyrios*.[48]

O uso do título no Quarto Evangelho é impressionante. Nos primeiros dezenove capítulos, *Kyrios* aparece somente três vezes (4:1; 6:23; 11:2), ao lado daqueles lugares onde a forma vocativa é uma forma de endereçamento respeitoso. Entretanto, nos últimos dois capítulos, há quinze ocorrências do termo, "É claro que o Evangelista sente que é apropriado falar 'do Senhor' nestes contextos, mas não sente liberdade de usar os títulos em conexão com o ministério primitivo."[49] Taylor corretamente conclui que é altamente improvável que este título estivesse em uso no tempo da vida de Jesus. É o Senhor ressurrecto e assunto aos céus que é o *Kyrios*.

45 V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953), p.41.
46 *Ibidem*, p. 42.
47 Ver G. Vos, *The Self-Disclosure of Jesus*, p. 119 e s.; O. Cullmann, *Christology*, p. 204 e s.
48 V. Taylor, *The Names of Jesus*, p. 42.
49 *Ibidem*, p. 43.

13

O PROBLEMA MESSIÂNICO: O Jesus da História e o Jesus Histórico

Bibliografia:

A. Schweizer, *The Quest of the Historical Jesus* (1911; 1969); T. W. Manson, "The Life of Jesus: Some Tendencies in Present-Day Research", *The Background of the NT and Its Eschatology*, ed. por W.D. Davies e D. Daube (1956), p. 211-21; C.F.D. Moule, "The Intention of the Evangelists", *NT Essays*, ed. por A.J.B. Higgins (1959), p. 165-79; J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (1959); G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (1960); R. Bultmann, *Existence and Faith,* ed. por S.M. Ogden (1960); B. Reicke, "Incarnation and Exaltation", *Int* 16 (1962); 156-68; C. E. Braaten e R.A. Harrisville, *Kerygma and History* (1962); R. H. Fuller, *The NT in Current Study* (1962); H. Zahrnt, *The Historical Jesus* (1963); M. Kähler, *The So-called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*, ed. por C.E. Braaten (1964); H. Anderson, *Jesus and Christian Origins* (1964); J. Jeremias, *The Problem of the Historical Jesus* (1964); C.E. Braaten e R.A. Harrisville, *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ* (1964); A. Hanson, ed., *Vindications. Essays on the Historical Basis of Christianity* (1966); G. E. Ladd, "History and Theology in Biblical Exegesis", *Int* 20 (1966), 54-64; G.E. Ladd, "The Problem of History in Contemporary NT Interpretation", *StEv* V (1968), 88-100; C.C. Anderson, *Critical Quests of Jesus* (1969); H.K. McArthur, *In Search of the Historical Jesus* (1969); G.E. Ladd, "A Search for Perspective", *Int* 25 (1971), 41-62.

O PROBLEMA. Nos capítulos precedentes estudamos o retrato de Jesus como ele é encontrado nos Evangelhos Sinópticos. Em várias ocasiões, no estudo, encontramos bases objetivas nos dados fornecidos pelos Evangelhos, para crer que esta é uma descrição fundamentalmente acurada, ou seja, que o retrato corresponde basicamente aos fatos da história de Jesus. Precisamos tratar deste problema com maior amplitude, pois muitos eruditos hoje em dia fazem restrições ao retrato que estabelecemos, com a objeção de que ele representa a fé da Igreja e não a história real acerca de Jesus. Tais eruditos insistem em que devemos ir além do Jesus dos Evangelhos, o qual, para eles, é essencialmente o mesmo que o Cristo da Fé, para recuperar o Jesus histórico, isto é, um Jesus que não recebeu influência da fé.

O problema deve ser confrontado com franqueza. Os Evangelhos descrevem um homem que estava cônscio de que nele habitava o transcendental. Ele era o Messias, através de quem a soberania de Deus manifestou-se aos homens; mas ele não era o Messias nacionalista, político, correspondente às expectativas judaicas correntes nos seus dias. Ele era o ungido do Senhor para cumprir as promessas messiânicas do Velho Testamento, mas o cumprimento dessas promessas estava ocorrendo no reino

espiritual, não na esfera sócio-política. Ele também era o Filho do Homem — um ser celestial, preexistente e divino — que agora estava aparecendo na terra em humildade, para sofrer e morrer, mas cujo destino é ser exaltado nos céus e vir em glória para julgar o mundo e inaugurar o Reino de Deus na ordem transformada da Era Vindoura. No estágio terreno de sua missão, entretanto, ele é o Servo Sofredor que deve dar a sua vida em resgate por muitos, derramando o seu sangue em uma morte sacrificial, expiatória. Além do mais, Jesus não somente reflete uma consciência de fruir de uma relação única com Deus. Sua designação de sua própria pessoa como o Filho inclui elementos que vão além do aspecto messiânico e indicam estar ele possuído de um sentimento único de unidade com Deus, isto é, de uma consciência própria divina.

A questão deve ser honestamente confrontada. O problema essencial é o da transcendência. Jesus é descrito como um ser transcendental que está cônscio desta dimensão de transcendência. É porque ele de si mesmo sabe ser de uma forma única o Filho de Deus que traz diretamente aos homens a presença imediata de Deus.[1]

Por que razão a exatidão histórica da descrição que os Evangelhos fazem de Jesus tem sido tão amplamente rejeitada no estudo crítico moderno? Têm os Evangelhos provado não serem dignos de crédito? Há alguma evidência arqueológica e histórica recente que possa ser utilizada como meio de enfraquecer sua confiabilidade no registrar a história?

O problema resume-se na compreensão moderna da natureza da história. A rejeição do retrato apresentado nos Evangelhos não resulta de um estudo objetivo, de mente aberta e indutivo, dos Evangelhos, mas de pressuposições filosóficas a respeito da natureza da história e da natureza dos Evangelhos. A História, reivindica-se, é vista como sendo exclusivamente o estudo do homem e das suas experiências. Os Evangelhos, por outro lado, são testemunhos da fé em Deus e do que esta fé creu que Deus tinha realizado em Jesus. Uma vez que Deus não é um caráter histórico, mas um ser transcendental, a história não pode tratar da reivindicação da fé em que Deus estava realmente revelando-se a si mesmo em Jesus de Nazaré. Conseqüentemente, o estudo histórico dos Evangelhos deve deixar de lado este postulado da fé e recriar a estória de Jesus de Nazaré em termos puramente "históricos", isto é, não sobrenaturais.

A NATUREZA DOS EVANGELHOS. De início, deve ser livremente admitido que os Evangelhos foram escritos por homens de fé que pertenceram à comunidade de crentes. Eles não são relatos históricos "neutros ou objetivos", se por neutros e objetivos quisermos dizer uma atitude de indiferença de alheamento aos fatos. Eles são *evangelhos* — as boas-novas do que Deus realizou em Jesus.[2] Um incrédulo não poderia ter escrito um *evangelho*. Ele poderia registrar as palavras e atos de Jesus, mas o faria num contexto de dúvida e ceticismo que consideraria Jesus quer como charlatão quer como um demente. A questão é: Será que o fato de os evangelistas serem homens crentes, dedicados, exige que eles tenham distorcido e mal-registrado os acontecimentos da história? Muitos estudos a respeito de Jesus colocam a fé e a história em categorias antitéticas. Tudo quanto nos Evangelhos corresponda à fé cristã não pode ser historicamente digno de crédito. Esta presunção, entretanto, é falsa. Exatamente o oposto pode ser verdadeiro; somente a fé poderia realmente apreciar e adequadamente registrar o que aconteceu no Jesus da história. A maior parte dos

1 Bornkamm aceita esta presença imediata de Deus nas palavras e atos de Jesus como pertencendo ao Jesus histórico (*Jesus of Nazareth* (1960); p.58). Ele rejeitaria as nossas conclusões a respeito do uso que Jesus fez dos títulos messiânicos.
2 Ver G.E. Ladd, *The NT and Criticism* (1967), p. 153 e ss.

historiadores hoje em dia admite que toda boa história seja história *interpretada*. A história que não é interpretada não é história real; neste caso, constitui-se somente de uma crônica seca, sem sentido, de pessoas, lugares, eventos e datas. A história sempre tenta compreender o *significado* dos eventos que registra; e o fato de que o homem tenha um ponto de vista não significa que ele seja um historiador pobre e distorça os fatos para confirmar a sua interpretação.

Contudo, é óbvio que os Evangelhos não são históricos e biográficos no sentido moderno e estrito da palavra. Os evangelistas exerceram claramente uma certa medida de liberdade em registrar as palavras e atos de Jesus que viola as normas técnicas usadas como orientação para escrever-se a história moderna. Mateus e Lucas sentem-se livres para dar novo arranjo ao material de Marcos, e de relatar as palavras de Jesus com alguma variação com relação à sua fonte em Marcos,[3] de um modo que um historiador moderno não faria. Também, só pode haver pouca dúvida de que os evangelistas freqüentemente escreveram como o fizeram para fazer face às necessidades e vida corrente da igreja.

Ainda mais, é também óbvio que a tradição do evangelho existiu por alguns anos em forma oral antes de ser reduzida à forma escrita, e é altamente provável que durante o estado oral as tradições tenham assumido formas mais ou menos estilizadas, sendo, de algum modo, modificadas no ato de sua transmissão.[4]

A CRITICA DA FORMA E OS EVANGELHOS. Os radicais críticos da forma têm tratado a tradição do evangelho como uma tradição incontrolável, flutuando livremente, a qual passou por uma série de estágios do Jesus histórico à Cristologia ortodoxa. O "critério da dessemelhança" tornou-se quase que um princípio sagrado da crítica "ortodoxa". Somente aquelas expressões de Jesus que não podem ser colocadas em paralelo com declarações do judaísmo ou da igreja primitiva podem ser aceitas como verdadeiras. Onde quer que se encontrem os paralelismos, a declaração em questão pode ter sido produzida por influências judaicas ou cristãs.

Esta norma viola os direitos da probabilidade histórica. É incrível que Jesus como judeu não tivesse feito uso de idéias correntes no judaísmo, as quais, por sua vez, assentassem completamente sobre o Velho Testamento. É incrível que Jesus tivesse interpretado o Velho Testamento de um modo completamente diverso dos escribas. É incrível que a igreja primitiva, voltando sua mente para Jesus e relembrando as suas palavras, não tivesse feito uso de seus ensinos nas interpretações que fez de sua pessoa.

Não obstante, tais críticos da forma ignoram a norma da probabilidade histórica e procuram criar a história da tradição do evangelho postulando vários estágios em seu desenvolvimento: do Jesus histórico à igreja judaica primitiva, a igreja judaica helenística, a igreja helenística gentílica.[6] Entretanto, esses vários estágios alegados não emergem claramente de nossas fontes históricas, eles são criados somente por uma construção crítica hipotética dos materiais preservados nos Evangelhos. Eles assentam sobre uma pressuposição histórica geral em que as investigações da crítica da forma são desenvolvidas em termos de uma interpretação do cristianismo primitivo ao longo das linhas da *religionsgeschichtliche*.[7] Esta não é uma crítica histórica indutiva,

3 *Ibidem*, p. 109-40.
4 *Ibidem*, p. 141-69. Ver F.F. Bruce, *Tradition: Old and New* (1970), p. 39 e ss.
5 W.G. Kümmel rejeita o critério da dessemelhança e lança o encargo da prova sobre aqueles que rejeitam tais afirmações como não autênticas. Ver. *JR* 49 (1969), 60.
6 Ver a *Teologia* de Bultmann e as obras de F. Hahn e R.H. Fuller sobre Cristologia. Bultmann omite a fase helenístico-judaica.
7 R. Bultmann, *Existence and Faith*, ed. por S.M. Ogden (1960), p.52 e 53.

mas uma metodologia baseada em um conjunto de pressuposições no tocante a como a história deve ter-se desenrolado. Os "resultados negativos radicais (de muitos críticos da forma) são devidos mais às suas pressuposições do que aos dados com os quais tratam."[8]

Contrapondo-se à esta abordagem está o fato de que a tradição do evangelho durante toda a sua vida esteve sob o controle de testemunhas oculares as quais tinham visto e ouvido a Jesus (ver I Coríntios 15:6). Os Evangelhos assumiram forma escrita cerca de uma geração após a morte de Jesus, quando as testemunhas oculares ainda estavam na igreja. A influência controladora das testemunhas oculares é completamente ignorada pelos críticos da forma. Nas famosas palavras de Vincent Taylor, "Se os críticos da forma estão corretos, os discípulos devem ter sido trasladados aos céus imediatamente após a ressurreição."[9]

Os críticos da forma ignoram um outro fato: ao passo que a igreja primitiva de fato preservou as palavras e atos de Jesus para fazer face às suas próprias necessidades imediatas, uma dessas necessidades mais urgente era a questão: Quem foi Jesus? O que ele falou e fez? De acordo com nosso ponto de vista, pode haver pouca dúvida de que a intenção dos evangelistas foi colocar em forma escrita a memória viva da Igreja quanto à pessoa, palavras e atos de Jesus.[10]

HISTORICIDADE. Notoriamente, os Evangelhos contêm muitas evidências de que a tradição não foi completamente reformulada pela fé da comunidade primitiva, mas incorpora um sentido histórico correto. Notamos, em nosso estudo da terminologia messiânica, que os Evangelhos refletem o *Sitz im Leben Jesu*, e não o *Sitz im Leben der Urkirche*.* Muito embora a igreja primitiva tenha atribuído a messianidade a ele de modo tão livre que "Cristo" bem cedo tornou-se um nome próprio, este fato não foi inserido nos Evangelhos. Jesus evitou o título Messias, e "Cristo" como um nome próprio aparece anacronicamente em algumas poucas ocasiões. A designação favorita de Jesus com relação à sua própria pessoa foi "o Filho do Homem", mas esta jamais foi tomada pela igreja primitiva como uma designação messiânica. Ao passo que a igreja primitiva considerou Jesus como o Filho de Deus, os Evangelhos não atribuem este título a ele, mas somente o quase vedado termo, o Filho. Se bem que uma das mais primitivas confissões da igreja seja que Jesus é o Senhor, e se bem que Lucas use isto livremente como um anacronismo deliberado, ele é raramente empregado para referir-se a Jesus no sentido teológico. Jesus foi chamado de Servo (*pais*) na igreja primitiva (Atos 3:13,26; 4:25,30), mas este uso não teve um efeito retroativo na tradição do evangelho.

Outras evidências fortalecem o ponto de vista de que a tradição do evangelho é historicamente correta e não deve ser considerada criação da teologia cristã primitiva. Ao passo que o significado redentor da morte de Cristo foi uma doutrina teológica

8 F.V. Filson, *A NT History* (1964), p.78. Ver também a penetrante crítica da forma por R.P.C. Hanson, em *Vindications*, ed. por A. Hanson (1966), p. 28-73.

9 V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition* (1936), p.41. A importância do controle das testemunhas oculares sobre a tradição é reconhecida por C.H. Dodd, *About the Gospels* (1950), p. 13 e s.; F.V. Filson, *A NT History*, p. 78, O. Callmann, *Salvation in History* (1967), p. 90,98 *et passim;* B.M. Metzger, *The NT* (1965), p. 87; C.F.D. Moule, *The Phenomenon of the NT* (1967), p. 79.

10 Ver C.F.D. Moule, "The Intention of the Evangelists", em *NT Essays*, ed. por A.J.B. Higgins (1959), p. 165-79; A.R.C. Leaney, em *Vindications*, ed. por A. Hanson (1966), p. 114.

* *Sitz im Leben* é a expressão técnica dos críticos da forma para designar o contexto sócio-cultural determinativo da estrutura e pensamento da comunidade cristã primitiva. Dessa forma, o que Ladd está dizendo é que os Evangelhos refletem o *Sitz im Leben* de Jesus, e não o *Sitz im Leben* da igreja primitiva (Nota do tradutor).

central na igreja primitiva, os Evangelhos têm pouca coisa a dizer a respeito do significado da morte de Cristo. A oração do Pai Nosso em Mateus e Lucas não contém qualquer palavra que seja explicitamente cristã. O Sermão do Monte não menciona sequer uma palavra a respeito da graça de Deus.[11] Outras evidências indicam que os ensinos lembrados de Jesus e as necessidades da igreja não foram ajuntados, como sugerem os críticos da forma. Um dos problemas mais prementes na igreja primitiva foi a validade da missão gentílica e os termos pelos quais os gentios poderiam entrar na igreja; nenhum apoio ou confirmação para qualquer dos aspectos deste problema é encontrado retroagindo no ensino de Jesus.[12] Jesus concentrou a sua missão em Israel; a igreja primitiva não.[13]

Já se disse o bastante para sugerir que a igreja possui uma memória correta ao relatar as palavras e atos de Cristo. Eles não pretendem fornecer algo que se assemelhe a uma biografia moderna, e, obviamente, exerceram uma liberdade considerável em registrar muitos detalhes; eles estão descrevendo um retrato de Jesus. Sabiam a diferença entre o Jesus da pré-ressurreição e o Cristo glorificado,[14] e estiveram interessados em narrar a estória de Jesus não somente porque suas palavras e atos confrontaram muitas das necessidades na igreja, mas por sua própria causa.[15]

O JESUS HISTÓRICO. O problema da historicidade do retrato que os Evangelhos apresentam de Jesus tem sido suscitado, em grande parte, devido ao conceito moderno da história e do Jesus histórico. Desde a época das controvérsias cristológicas nos primeiros séculos, a integridade da descrição do evangelho raramente foi questionada com seriedade, mas o uso do estudo bíblico "crítico" moderno tem questionado sua historicidade. O surgimento do deísmo na Inglaterra e o Iluminismo (*Aufklärung*) na Alemanha fez um impacto sobre a erudição bíblica que persiste até o dia de hoje. A mesma metodologia secular utilizada na área das humanidades foi aplicada à interpretação bíblica. Este movimento foi motivado, em parte, por pressuposições anti-sobrenaturais. Albert Schweitzer, um excelente porta voz para este novo ponto de vista, atribui à teologia grega a criação de um "novo evangelho sobrenatural-histórico". O Cristo da fórmula de Calcedônia envolveu o Jesus histórico. "Este dogma precisa primeiramente ser removido, antes que os homens possam uma vez mais sair em busca do Jesus histórico, antes que possam até mesmo alcançar o pensamento de Sua existência."[16] Neste modo peculiar de expressão, o "Jesus histórico" é uma frase técnica designando um Jesus histórico que poderia ser interpretado exclusivamente em categorias humanas ordinárias e históricas. A descrição que os Evangelhos apresentam de Jesus é a de um homem divino; o "Jesus histórico" não poderia ser divino, pois a história não tem lugar para a categoria da divindade. O "Jesus histórico" é uma hipótese reconstruída dos Evangelhos pelo uso do método histórico-crítico com base em pressuposições naturalistas. Tal Jesus deve ser, por definição, completa e somente humano — um Jesus sem transcendência. "Se desejamos falar do Jesus histórico, devemos acostumar-nos primeiramente a desconsiderar os dogmas cristológicos dos Evangelhos."[17] Robinson tem claramente reconhecido este fato. Ele reconhece que o "Jesus histórico" não é "simplesmente" idêntico a "Jesus" ou "Jesus de Nazaré", mas

11 Para essas ilustrações e outras semelhantes, ver C.F.D. Moule, em *NT Essays*, p. 172 e s.
12 A.R.C. Leaney, *Vindications*, p. 125.
13 C.F.D. Moule, *The Phenomenon of the NT*, p. 66.
14 C.F.D. Moule, em *NT Essays*, p. 173.
15 H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and Its Beginnings* (1957).
16 A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (1911), p. 3.
17 E. Fuchs, *Studies of the Historical Jesus* (1964), p. 56.

é um termo técnico, designando "o que pode ser conhecido de Jesus de Nazaré por meio dos métodos científicos do historiador... A implicação clara é que "Jesus de Nazaré" como ele realmente foi pode ser consideravelmente diferente do 'Jesus histórico'."[18] É mérito de Bultmann o haver tornado esta metodologia clara como cristal. "O método histórico inclui a pressuposição de que a história é uma unidade no sentido de um *continuum* fechado de efeitos, nos quais os eventos individuais são interligados pela sucessão de causa e efeito."[19] O "Jesus histórico" é uma simples hipótese, um enigma cifrado no que tange aos Evangelhos.[20] Até agora não se encontrou um "Jesus histórico" que resista aos testes da erudição. O liberalismo antigo imaginava que havia descoberto um profeta ético. Schweitzer descobriu um Jesus apocalíptico, o qual ele próprio admite que não se constitui em ajuda, mas em ofensa ao homem moderno. Bultmann tornou-se cético quanto a jamais reconstruir o Jesus histórico. Os post-bultmanianos, ilustrados por Bornkamm e Robinson,[21] descobriram um Jesus existencial, que atingiu uma existência autêntica. Mas agora os post-bultmanianos parecem ter perdido seu estímulo para a nova busca e estão se dirigindo para outras áreas de interesse.[22] A futilidade da busca ilustra o juízo de Piper de que "não há método satisfatório pelo qual os registros do Evangelho possam ser trazidos a um ponto de concordância com os pontos de vista a respeito da história representada pela corrente idealista ou positivista do período moderno."[23]

Esta falha do método histórico-crítico de descobrir um Jesus histórico que fosse suficientemente grande para ser responsabilizado pelo surgimento da fé cristã e pela descrição encontrada no evangelho há bom tempo atrás levou M. Kahler a postular uma diferença entre o Jesus histórico (*historische*) e o Cristo da história (*geschichtliche*). O Jesus histórico (*historische*) é a criação do método histórico-crítico — um *Holzweg*, um caminho que não conduz a parte alguma. O Jesus que viveu na história é o Cristo da história (*geschichtliche*), o Cristo bíblico, descrito nos Evangelhos. Kähler acreditava no princípio da causalidade; ele insistiu que somente o Cristo descrito nos Evangelhos, em quem habitou o sobrenatural (*übergeschichtlich*), é suficientemente grande para ser responsabilizado pelo surgimento da fé cristã.[24] "Qualquer que tentar atribuir o início do cristianismo a um evento puramente histórico, não-transcendental, está lutando contra a dificuldade de que parece não haver tal evento de suficiente magnitude ou de um tipo tal que venha preencher a necessidade."[25] A rejeição da descrição bíblica de Jesus em favor de um Jesus histórico hipotético e o esforço de estabelecer os estágios entre os dois não é o resultado de um estudo indutivo e de mente aberta com relação às nossas fontes, mas de pressuposições filosóficas a respeito da natureza da história. Há boa razão para aceitar-se a descrição do evangelho como basicamente correta.

HISTÓRIA E FÉ. Nossas conclusões suscitam o problema da relação existente entre a história e a fé. O estudo histórico e crítico provam a transcendência de Jesus. De que modo a fé pode realmente ser fé, se ela for estabelecida pelas descobertas históricas e críticas? Bultmann é o advogado exponencial da posição de que a fé deve ser fé apenas

18 J.M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (1959), p. 26 e 31.
19 R. Bultmann, *Existence and Faith*, p. 291.
20 B. Reicke, em *Int* 16 (1962), 163.
21 G. Bornkamm, *Jesus de Nazaré*; J.M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*.
22 G.E. Ladd, "The Search for Perspective", *Int* 25 (1971), 45.
23 O.A. Piper, "Christology and History", *TT* 19 (1962), 333.
24 Para uma discussão de Kahler, ver G.E. Ladd, em *Int* 25, 52-55. É importante notar que Bultmann *et al* usa esses dois termos diferentemente de Kähler. Ver *ibidem*, p. 54.
25 C.F.D. Moule, *The Phenomenon of the NT*, p.77.

na Palavra de Deus. Se a fé assentar-se sobre a verificação histórica, ela não mais será uma fé autêntica, mas será reduzida a boas obras — do historiador.

Entretanto, não tem sido o nosso propósito verificar a fé por meio das descobertas críticas. Nosso propósito tem sido tentar descobrir a situação histórica na qual Jesus ensinou e viveu, pois a primeira tarefa da Teologia Bíblica é ser uma disciplina descritiva.[26] É difícil concordar com Joachim Jeremias, de que o resultado final do estudo crítico do Jesus histórico é "sempre o mesmo: achamo-nos confrontados com o próprio Deus."[27] A história não conduz necessariamente a Deus. Uma cristologia racionalista poderia oferecer assentimento intelectual às descobertas do estudo presente e não ser confrontado por Deus. A teologia e a história são empreitadas intelectuais; a fé é a entrega do homem como um todo. O historiador pode, possivelmente, concluir que Jesus vindicou ser o Filho do homem encarnado, o único Filho de Deus, e ainda assim rir-se de tais vindicações. A história está salpicada de homens que foram possuídos por um complexo de Messias. A fé é um segundo passo para a pesquisa histórica e não é necessariamente exigida por ela.

Se bem que a história não prove a realidade de minha fé, ela é essencial para a verdadeira fé — pelo menos ao homem que se preocupa com a história. A maior parte das pessoas vem para a fé em resposta à Palavra de Deus proclamada sem testar criticamente a historicidade dos eventos que a Palavra proclama. Mas quando o indivíduo crê na Palavra e então se torna consciente da história, se ele for compelido a concluir que os eventos alegados não são históricos, é difícil ver de que modo a fé pode suster a si própria. Neste sentido concordamos com Moule: "Nenhuma fé *cega* é fé real. Para crer é necessário ver — ao menos alguma coisa. A decisão de aceitar Jesus como Senhor não pode ser feita sem a evidência histórica — sim, histórica — acerca de Jesus. Se houver uma decisão sem qualquer evidência histórica, esta não poderia ser a decisão a respeito de Jesus (uma pessoa histórica), mas somente a respeito de uma ideologia ou um ideal."[28]

Se a construção "o Jesus histórico" é o produto de pressuposições filosóficas a respeito da natureza da história, não será a formulação "o Cristo bíblico" o produto da fé? A resposta é Não. A descrição bíblica de Cristo é o produto do testemunho bíblico apostólico. Minha fé não cria esta formulação, mas minha fé de que a natureza de Deus e da história tem lugar para um Jesus como o descrito pelos Evangelhos torna possível eu aceitar o testemunho bíblico. Para o homem cônscio da história, a história deve provar um fundamento adequado para a fé. Mas, em última análise, a fé vem pelo ouvir, e o ouvir pela Palavra de Deus (Rom. 10:17).

26 G.E. Ladd, em *Int* 25, 48.
27 J. Jeremias, *The Problem of the Historical Jesus* (1964), p.21.
28 C.F.D. Moule, *The Phenomenon of the NT*, p. 78 e s.

14

A MISSÃO MESSIÂNICA

Bibliografia:

V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice* (1937), p.79-217; F. Büchsel, "Lutron", *TDNT* IV, 341-49; V. Taylor, *The Atonement in NT Teaching* (1945) p. 13-16; J. Denney, *The Death of Christ* (1950), p. 17-40; O. Cullmann, "Death of Christ", *IDB* A-D, p. 804-8; R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom* (1963). p. 182 e ss.; H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (1963), p. 397-443; J. Jeremias, "The Sacrificial Death", *The Central Message of the NT* (1965), p. 40-50; L. Morris, *The Cross in the NT* (1965), p. 13-143; J. Jeremias, "The Passion", *NT Theology* (1971), p. 276-99; J. Jeremias, "This Is My Body", *ET* 83 (1971-72), 196-203.

A missão messiânica de Jesus tinha como seu objetivo a preparação dos homens para o Reino de Deus futuro. Jesus constantemente lançou os seus olhares para a vinda do Reino escatológico, quando o julgamento final irá efetivar uma separação entre os homens, os justos entrando para a vida e bênçãos do Reino, e os ímpios para o estado de punição. Este destino futuro foi colocado em termos condicionais a uma decisão presente, pois os poderes do Reino de Deus futuro e escatológico estavam presentes em Jesus, confrontando os homens em sua pessoa e exigindo deles uma decisão pró ou contra o domínio de Deus. Os homens encontraram os poderes do Reino escatológico futuro na pessoa do Rei messiânico. À medida que os homens se arrependiam e se voltavam dos seus pecados, para se submeterem ao reinado de Deus, foram habilitados a compreender, na era presente, as bênçãos do Reino em sua realidade, embora em parte. Eles foram libertados da escravidão do reino de Satanás e da escravidão do pecado, e experimentaram uma justiça interior que somente pode ser atribuída completamente à obra graciosa de Deus. Foi a missão messiânica de Jesus conduzir a história do propósito redentor da parte de Deus a uma grande crise. Por sua presença na terra e através de sua missão, ele introduziu na história tal manifestação dos poderes do Reino de Deus que a sua consumação futura e gloriosa foi garantida. Esta centralidade da pessoa e obra de Cristo na história da redenção é a chave de toda a Bíblia. O Novo Testamento como um todo dá testemunho explícito deste fato e o Velho Testamento não pode ser propriamente entendido à parte dele.[1] A missão messiânica de Jesus, como refletida nos Evangelhos, é portadora do mesmo testemunho. Em virtude desta crise na pessoa e missão de Cristo, o Reino futuro é não apenas garantido, mas os homens podem já no presente experimentar os poderes do Reino futuro e a realidade de suas bênçãos soteriológicas.

1 O. Cullmann, *Christ and Time* (1950), p. 81-93, 121-49.

A igreja primitiva considerou a morte de Jesus como um dos eventos mais essenciais à realização de sua missão. Isto fica provado pela declaração confessional mais primitiva — a de I Coríntios 15:1-3, que inclui as palavras: "Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras".

O EVENTO DA CRUCIFICAÇÃO. Historicamente, a morte de Jesus foi uma tragédia relativa a um homem que foi apanhado pelos poderes da força política. Jesus havia incorrido na hostilidade mortal dos escribas e fariseus por rejeitar a interpretação que faziam da lei, o que implicava na destruição do fundamento do judaísmo rabínico como um todo. Ele incorreu no medo e hostilidade dos nobres e das classes sacerdotais por causa de sua entrada triunfal em Jerusalém e por desafiar a autoridade deles, ao purificar o templo. Pode haver pouca dúvida a respeito da sinceridade do Sinédrio em procurar a morte de Jesus. Como mestre religioso, ele foi uma ameaça à religião farisaica e sua popularidade com o povo o tornou paulatinamente perigoso. João registra uma reação historicamente digna de crédito da parte do Sinédrio: "Que faremos? porquanto este homem vem operando muitos sinais. Se o deixarmos assim, todos crerão nele, e virão os romanos, e nos tirarão tanto o nosso lugar como a nossa nação (João 11:47,48). Quando o Sinédrio condenou Jesus sob acusação de blasfêmia, ao reivindicar ser o Filho do Homem celestial, que seria entronizado à destra de Deus (Marcos 14:64), estava agindo de acordo com a compreensão que os seus membros possuíam do Velho Testamento. O pecado deles consistiu na dureza de coração que os cegava para o significado do novo evento revelatório e de redenção que estava ocorrendo diante dos olhos deles na pessoa de Jesus. Pilatos deve partilhar da vergonha pela execução real de Jesus. Ele reconheceu que Jesus era uma pessoa inocente, e não um revolucionário perigoso. Contudo, cedeu à pressão do Sinédrio e crucificou Jesus como um zelote sedicioso.

A nossa preocupação está voltada para a teologia da morte de Jesus. Previu ele sua morte? Que significado lhe atribuiu?

PREDIÇÕES DA PAIXÃO. Os Evangelhos representam Jesus como predizendo claramente a sua paixão. O registro do Evangelho faz da confissão de Pedro, em Cesaréia de Filipe, um ponto divisório em seu ministério. Após o evento em Cesaréia de Filipe, uma nova nota passou a compor o ensino de Jesus: "Começou então a ensinar-lhes que era necessário que o Filho do Homem padecesse muitas coisas, que fosse rejeitado pelos anciãos e principais dos sacerdotes e pelos escribas, que fosse morto, e que depois de três dias ressurgisse" (Marcos 8:31). Esta instrução sobre a sua morte iminente tornou-se um elemento importante no ensino dos dias subseqüentes (Marcos 9:12,31; 10:33; Mateus 17:12; 20:18,19; Lucas 17:25).

De que modo esta nova ênfase deve ser explicada? Uma crítica mais primitiva interpretou Cesaréia de Filipe como o ponto demarcatório das duas fases do ministério de nosso Senhor: a primeira fase foi caracterizada pelo sucesso e felicidade; a segunda, de desapontamento e fracasso. Na primeira parte do seu ministério, a mensagem de Jesus foi amplamente aceita e ele estava confiante no sucesso.[2] Entretanto, surgiu a hostilidade entre os escribas e fariseus, e cedo tornou-se evidente a Jesus que a sua morte era inevitável. Cesaréia de Filipe assinala o ponto de transição na interpretação que Jesus faz do seu próprio ministério. Entretanto, esta interpretação não é mais popular nos dias hodiernos. "Os Evangelhos parecem estar mais corretos historica-

2 R. Dunkerley, *The Hope of Jesus* (1953), interpreta a escatologia de Jesus com base nesta premissa básica.

mente quando registram que o sucesso e falha, popularidade e inimizade, tinham sido ponto integrante e parcela da vida de Jesus desde o início."[3]

É popular questionar-se a historicidade dessas declarações a respeito da paixão com fundamento no fato de que elas constituem uma descrição tão detalhada do que aconteceu que devem ser um *vaticinium ex eventu* — um produto da igreja primitiva à luz da morte e ressurreição de Jesus. Se bem que seja provável que a forma dessas declarações tenha sido moldada pela igreja na preservação da tradição, dois fatos são impressivos. A idéia de um Filho do Homem sofredor é limitada às palavras de Jesus. Já vemos que não há clara evidência de que o judaísmo tivesse conjugado os conceitos do Velho Testamento relacionados ao Filho do Homem e ao Servo Sofredor; e a igreja primitiva não aplicou a Jesus o título de Filho do Homem.[4] Se aplicou mais o critério da dessemelhança, devemos concluir que o núcleo dessas declarações se origina de Jesus. Além do mais, a não ser que Jesus tivesse algum tipo de interpretação para a sua própria morte, é difícil explicar de que modo a teologia da expiação surgiu na igreja primitiva. Há longo tempo atrás, Schweitzer criticou a teoria não-messiânica de Wrede, fundamentando-se no fato de que a ressurreição jamais constituiria a Jesus como o Messias na mentalidade da igreja,[5] e a validade desta crítica ainda permanece.[6] Também a crença na ressurreição de Jesus não poderia ter levado a igreja a atribuir um valor expiatório à sua morte. A fonte de uma teologia da morte de Jesus deve depender do próprio Jesus.

A EXPECTATIVA DE JESUS COM RELAÇÃO À MORTE. A importância de sua morte na realização de sua missão não está assentada nessas poucas predições. De fato, a morte de Jesus é um dos temas principais dos Evangelhos. Isto é óbvio ao se observar o espaço que os Evangelhos dedicam à narrativa de sua morte. O Evangelho de Marcos freqüentemente é descrito como uma narrativa da paixão, como uma longa introdução Na realidade, uma das melhores justificativas para escrever-se o Evangelho foi explicar aos leitores gentios como Jesus pôde morrer de um modo tão ignominioso — numa cruz romana — se ele era o Filho de Deus.

O problema da morte de Jesus é inseparável do problema relacionado ao Servo do Senhor. Afirmamos que Jesus compreendeu a sua missão em termos do Filho do Homem, que cumpre a missão do Servo Sofredor,[7] que identificou-se deliberadamente com os homens em seus sofrimentos e morte. Quando João mostrou-se relutante em batizar a Jesus, ele insistiu, dizendo: "Consente agora; porque assim nos convém cumprir toda a justiça" (Mateus 3:15). Essas palavras são melhor interpretadas para designar a identificação de Jesus com o povo. No batismo, Jesus uniu-se àqueles que estavam se submetendo ao batismo de João, muito embora ele não tivesse pecado a confessar. A justiça que ele iria cumprir é, provavelmente, a mencionada em Isaías 53:11: "Com o seu conhecimento, o meu servo justo justificará a muitos, e as iniqüidades deles levará sobre si."[8] Jesus iniciou o seu ministério por igualar-se com os pecadores.

Já verificamos[9] que a voz ouvida desde os céus no batismo de Jesus combinou alusões a Salmos 2:7 e Isaías 42:1, e constituiu uma chamada para a missão de Servo de Deus.

3 G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (1960), p.153.
4 Ver acima, o Capítulo 11.
5 A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (1911), p.343.
6 O. Betz, *What Do We Know About Jesus?* (1968), p. 86.
7 Ver o Capítulo 11.
8 L. Morris, *The Cross in the NT* (1965), p. 41.
9 Ver o Capítulo 12.

Porque ele era o Filho de Deus, Deus o escolhera para desempenhar a função de Servo obediente. Esta alusão à passagem do Servo em Isaías indica que Jesus entendeu desde o início que a sua missão messiânica deveria ser levada a efeito em termos do Servo Sofredor do Senhor, e não em termos de um rigorosamente da linhagem de Davi.

Numerosas declarações nos Evangelhos refletem a consciência de Jesus de que um destino violento o aguardava. Quando argüido por que razão ele não ensinou os seus discípulos a jejuar, Jesus replicou que os convidados às bodas não podem jejuar enquanto o noivo está com eles. Entretanto, "dias virão... em que lhes será tirado o noivo; nesses dias, sim, hão de jejuar" (Marcos 2:20). O conceito do noivo é admitidamente um conceito messiânico,[10] e a retirada do noivo não pode ser interpretada em termos da experiência humana comum. Indica, pelo contrário, que Jesus aguardava que algum acontecimento incomum cairia sobre ele, que ocasionaria dor aos seus discípulos. Um evento trágico teria lugar, que iria interromper a seqüência nas festividades usualmente associadas com a alegria do noivo e seus companheiros. Este evento não pode ser outro senão a sua morte.

Em certa ocasião, Tiago e João vieram a Jesus com um pedido no que diz respeito aos lugares de honra no Reino vindouro. Jesus respondeu: "Não sabeis o que pedis; podeis beber o cálice que eu bebo, e ser batizados no batismo em que eu sou batizado?" (Marcos 10:38). O cálice é claramente uma referência ao cálice do sofrimento e morte,[11] mas, à luz da metáfora do cálice no Velho Testamento, Jesus aparentemente está pensando a respeito do cálice da ira de Deus contra o pecado.[12]

A mesma idéia de ser esmagado pela morte aparece em uma declaração de Lucas 12:50: "Há um batismo em que hei de ser batizado; e como me angustio até que venha a cumprir-se!" Tal declaração indica não somente que Jesus estava cônscio da morte que o aguardava; sugere mais do que isso, que de algum modo sua morte era o objetivo de sua missão.

Na última ceia, Jesus disse aos seus discípulos: "Todos vós vos escandalizareis; porque escrito está: Ferirei o pastor, e as ovelhas se dispersarão" (Marcos 14:27). Esta é uma citação de Zacarias 13:7. O profeta vê não somente o esmagamento do pastor e a dispersão das ovelhas; ele também contempla a purificação de um remanescente sobrevivente que se transformará no povo de Deus na época da salvação. Zacarias não sugere de que modo a purificação será realizada. Entretanto, uma pista é dada no contexto da passagem. No dia do lamento por "quem traspassaram" (Zacarias 12:10), uma fonte será aberta para a casa de Davi, para purificá-los do pecado e da impureza (Zacarias 13:1). Isto leva ao pensamento de uma morte representativa em favor das ovelhas.[13] Esta passagem ilustra o modo pelo qual o pensamento sobre a sua morte assoberbou a mente de Jesus e o induziu a ponderar o significado das profecias do Velho Testamento.[14]

Essas várias passagens sugerem que Jesus esteve cônscio não apenas de ser o Filho de Deus e aquele por intermédio de quem Deus traria o seu Reino aos homens, mas que sua própria missão incluía o sofrimento e a morte. Nas predições de sua morte e nas várias passagens que temos considerado, há formas de explicação quanto à razão de

10 A metáfora do noivo nunca foi aplicada ao Messias no judaísmo posterior; mas este é o significado óbvio em Marcos 2:20. Ver J. Jeremias, *TDNT* IV, 1102 e ss.
11 W.E. Kümmel, *Dies Theologie des NT* (1969), p. 77.
12 C.E.B. Cranfield, *Mark* (1959), p.337. Cranfield menciona muitas referências do Velho Testamento.
13 J. Jeremias, *NT Theology*, I (1971), 297.
14 V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice* (1937), 147.

sua morte ou de seu significado teológico. É, de algum modo, tal significado, visto simplesmente como um elemento essencial em sua missão.

O SIGNIFICADO DA CRUZ. Há dois lugares onde Jesus explica um pouco do significado de sua morte: a importante afirmação em Marcos 10:45, e a última ceia. Após o pedido de Tiago e João quanto aos lugares de honra e a resposta de Jesus a respeito do cálice e o batismo que o aguardavam, Marcos acrescenta a declaração: "Pois também o Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir, e para dar a sua vida em resgate de muitos." Esta declaração tem sido atribuída à influência paulina na formação posterior da tradição do evangelho,[15] mas não há boa razão para rejeitar-se a sua autenticidade. "Qualquer pessoa que considerar o núcleo das palavras eucarísticas de Jesus como genuíno não terá hesitação em derivar a substância deste *logion* como originário de Jesus."[16]

Todos os três Evangelhos, e Paulo em acréscimo, registram palavras de Jesus ao instituir a última ceia com os seus discípulos. Neste contexto se nos depara uma variação surpreendente nas palavras de Jesus que foram registradas — surpreendente porque somos levados a imaginar que as palavras proferidas por Jesus ao instituir o único ritual cristão de caráter repetitivo seriam lembradas com precisão. Mateus (26:28) segue Marcos (14:24): "Isto é o meu sangue, o sangue do pacto, o qual é derramado por muitos."[17] Somente Mateus acrescenta as palavras, "para remissão dos pecados". Mais uma vez Mateus segue Marcos na declaração de que Jesus não beberá novamente do fruto da vide até que o beba "no reino de Deus" (Marcos 14:25). Paulo acrescenta uma palavra de explicação com uma referência escatológica: "Porque todas as vezes... que beberdes do cálice estareis anunciando a morte do Senhor, até que ele venha" (I Coríntios 11:26).

É digno de nota que essas são as duas únicas declarações (Marcos 10:45 e a última ceia) que falam do significado da morte de Jesus. A compreensão de que a morte é um elemento essencial em sua missão messiânica é encontrada em toda a extensão do seu ministério, como já verificamos. Entretanto, a maior parte das passagens da paixão não inclui uma *teologia* da paixão. Se a tradição do evangelho tivesse sido tão completamente reformulada em termos da fé cristã como a crítica da forma supõe, seria de esperar-se que encontrássemos uma interpretação teológica muito mais explícita nas declarações relacionadas à paixão. Do modo em que temos a tradição, somente em umas poucas ocasiões Jesus falou do significado de sua morte. Dessas passagens podemos tirar as conclusões que são mencionadas nos parágrafos que seguem.

A MORTE DE JESUS É MESSIÂNICA. Esta conclusão é parcialmente deduzida da evidência já citada de que Jesus considerou a sua morte como um elemento essencial em seu ministério total, e em parte da linguagem usada em suas predições a respeito dos seus sofrimentos: *"era necessário* que o Filho do homem padecesse muitas coisas" (Marcos 8:31). Joachim Jeremias argumenta que esta declaração não pode representar as palavras reais de Jesus, porque não há nada nas línguas semitas que corresponda ao vocábulo grego *dei* (*é necessário*).[18] Que isto não é um argumento conclusivo pode-se provar pela ocorrência do vocábulo *dei* várias vezes na Septuaginta, particularmente na

15 W. Parsons, *The Religion of the NT* (1939), p. 129 e s.
16 J. Jeremias, *NT Theology*, I, 294. Ver também F. Büchsel, *TDNT* IV, 342.
17 Lucas 22:20 apresenta as mesmas palavras em uma famosa "não interpolação" de Lucas. Ver E.E. Ellis, *Luke* (1966) p. 253-54.
18 J. Jeremias, *NT Theology*, I, 277.

tradução de Daniel 2:28: "Mas há um Deus no céu, o qual revela os mistérios; ele, pois, fez saber ao rei Nabucodonozor o que há de (*dei*) suceder nos últimos dias." Isto pode não ser uma tradução *exata* do aramaico. Conseqüentemente, há boa razão para concluir-se que o *dei* de Marcos representa o significado das palavras de Jesus.

Alguns interpretariam esta necessidade como pertencendo à esfera externa e insistem em que Jesus reconheceu que o movimento dos eventos fora de tal natureza que tornou-se aparente a inevitabilidade de sua morte. Portanto, ele cooperaria com o elemento imutável e transformaria uma necessidade externa em uma experiência que possuía um valor religioso. Esta interpretação, contudo, não é adequada às evidências disponíveis, pois quando Pedro repreendeu Jesus por anunciar sua morte iminente, Jesus em resposta repreendeu Pedro com as palavras: "Para trás de mim, Satanás; porque não cuidas das coisas que são de Deus, mas, sim, das que são dos homens" (Marcos 8:33). Pedro estava raciocinando em um nível puramente humano; ele foi incapaz de elevar-se ao nível do pensamento de Deus neste ponto. A morte de Jesus não foi um evento resultante, simplesmente, de forças humanas, foi parte integrante do propósito divino com relação às coisas — era tarefa de Deus. Esta interpretação é sustentada pela severa repreensão de Pedro, na qual ele foi taxado de porta-voz de Satanás, que de outra forma seria desnecessário. Isto nos sugere que teria sido propósito de Satanás deter Jesus de encaminhar-se para a morte; ou que, pelo menos, o propósito de Satanás seria atendido se Jesus fosse desviado do caminho que conduzia à morte. Sua morte, conseqüentemente, é um dos mais profundos elementos em sua missão messiânica e é, de fato, o propósito de Deus para ele.

Esta interpretação é ainda mais sustentada pela linguagem de Marcos 10:45: "Pois também o Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir, e para dar a sua vida em resgate de muitos." A dádiva de sua vida é o objetivo para o qual Jesus veio; a consumação e o propósito de sua missão messiânica são incorporados no ato de entregar a sua vida. Sua morte não será meramente um resultado das forças externas, que eclodem num clímax infortunado e trágico; pelo contrário, sua morte é o cumprimento cabal do próprio propósito de sua missão, a manifestação mais elevada de toda a sua vida de serviço a Deus e ao homem.[19]

Que a morte de Jesus é uma parte essencial de sua missão messiânica é deixado mais explícito por João do que pelos Sinópticos. João deixa claro que a morte de Jesus não é meramente um evento na história; é também um ato de redenção deliberado de Jesus: ele é o bom pastor, que dá a sua vida (*psychē*) pelas suas ovelhas (João 10:11,15,17). Se este propósito não fosse parte integrante de sua missão messiânica, ninguém poderia tirar a sua vida. Sua morte foi um ato deliberado de dar a sua vida; este é um encargo que ele recebeu de seu Pai (João 10:18).

A MORTE DE JESUS É EXPIATÓRIA. O significado redentor da morte de Jesus pode ser observado na declaração sobre o seu caráter expiatório encontrada em Marcos 10:45. Um complexo de idéias encontra-se envolvido nesta declaração de que o Filho do Homem dará a sua vida (*psychē*) por muitos. A primeira é que a vida (*psychē*) de um homem pode ser perdida ou gasta inutilmente: "Pois que aproveita a um homem ganhar o mundo inteiro e perder a sua vida?" Quando a vida de um homem é perdida, não há possibilidade de obtê-la de volta. Nenhum preço seria suficiente para redimi-la. O mundo inteiro não possui um valor suficiente para resgatar uma vida quando esta se

19 Tem-se argumentado que a causa da morte de Jesus não foi nada externo, mas foi um ato deliberado de sua vontade. Ver J. Wilkinson, *ET* 83 (1971-72), 104-7.

torna perdida. Observando as vidas dos muitos perdidos, Jesus iria dar a sua vida para redimi-las.

O segundo conceito é o de resgate: "A idéia de resgate (*lutron*) era comum no mundo helenista e envolvia o preço que era pago para redimir um escravo da servidão",[20] ou para resgatar prisioneiros de guerra ou alcançar libertação de um compromisso. O ponto de vista judaico é o mesmo ponto de vista geral da antiguidade. "O dinheiro do resgate... é... um equivalente para a vida perdida."[21] A palavra também tem o significado mais amplo de uma oferta substitutiva, oferta expiatória, que *asham* possui em Isaías 53:10.[22] O objetivo da missão de Jesus é dar a sua vida como um preço de resgate para que aqueles cujas vidas estavam perdidas pudessem ser recuperados. Não precisamos recuar diante deste conceito de resgate em virtude do uso que dele fizeram os pais gregos primitivos, que o interpretaram como o preço pago ao diabo de modo a permitir que os homens pudessem ser redimidos do seu controle. Orígenes ensinou que Deus ofereceu a alma de Cristo ao diabo em troca pelas almas dos homens, e que Satanás, depois que aceitou a permuta verificou que era incapaz de reter a Cristo depois de tê-lo sob seu domínio. Através do estratagema divino, o diabo perdeu sua dominação sobre os homens e sobre Cristo. A cruz foi algumas vezes interpretada como a isca através da qual Deus fisgou o diabo, ou a ratoeira, cuja isca foi o sangue de Cristo, através do qual o diabo foi aprisionado.[23] Não há qualquer indicação, quer nesta palavra de nosso Senhor ou no ensino posterior de Paulo, de que a vida de Cristo foi paga ao diabo. Mas, sem sombra de dúvida, Jesus considerou a sua própria morte como o preço pelo qual as vidas perdidas dos homens poderiam ser reconquistadas; mas ele não explica de que modo isto iria acontecer. Devemos analisar Isaías 53 para o contexto histórico deste conceito; nessa passagem o Servo do Senhor derrama a sua alma até a morte, é contado com os transgressores e leva sobre si o pecado de muitos (v. 12).[24]

A MORTE DE JESUS É SUBSTITUTIVA. A morte de Jesus não é somente redentora; a expiação é realizada por meio da substituição. Um elemento substitutivo deve ser reconhecido tanto no conceito geral envolvido como na linguagem particular empregada.[25] A preposição neste verso é *anti*, que significa especificamente "em lugar de". Os muitos cujas vidas foram perdidas serão redimidos porque Jesus deu a sua vida em lugar deles. O que está envolvido neste elemento de substituição não é explicado nesta passagem, nem poderíamos esperar uma explanação satisfatória antes do evento ter ocorrido. Conforme já verificamos, o próprio fato da morte messiânica constituiu-se em uma pedra de tropeço para os discípulos. Conseqüentemente, deveríamos esperar encontrar bem pouco de relacionamento com uma doutrina elaborada de expiação. Contudo, os elementos básicos estão de fato presentes, inclusive o elemento da substituição. Este fato é admitido por escritores modernos como Vincent Taylor: "Indubitavelmente, a expiação contém uma idéia substitutiva, uma vez que algo é feito pelos muitos, algo que eles não poderiam fazer por si mesmos."[26]

20 A. Deissmann, *Light from the Ancient East* (1910), p. 331 e ss.
21 F. Büchsel, *TDNT* IV, 341.
22 J. Jeremias, *NT Theology*, I, 293.
23 Cf. H.H. Rowley, *The Unity of the Bible* (1953), p. 126 e s., para referências.
24 Cf. V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, p. 102.
25 Cf. F. Büchsel, "Lutron", *TDNT* IV, 343.
26 V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, p. 104. Taylor prefere o termo "representativo", em lugar de substitutivo; e se bem que ele se vê compelido a reconhecer o elemento substitutivo nesta declaração de nosso Senhor, é claro que não manifesta desejo de admitir as implicações deste fato. Cf. p. 282 e s.

A MORTE DE JESUS É SACRIFICIAL. A morte de Cristo não apenas redime por meio da substituição; é também uma morte sacrificial. A descrição do servo sofredor em Isaías 53, que, como vimos, está por trás da interpretação do Senhor de sua própria morte, tem em vista o servo de Deus derramando sua alma como uma oferta pelo pecado (Isaías 53:10).[27] O elemento sacrificial está presente nas palavras de nosso Senhor ligadas com a última ceia. Não só o seu corpo deve ser quebrado; ao dar o cálice aos seus discípulos ele disse: "Isto é o meu sangue, o sangue do pacto, que por muitos é derramado" (Marcos 14:24). A narrativa de Mateus acrescenta as palavras: "para a remissão dos pecados" (Mateus 26:28). A forma encontrada em I Coríntios 11:25 difere levemente, "Este cálice é o novo pacto no meu sangue." O contexto histórico para este ensino a respeito do pacto, o qual certamente não pode ser outro senão um novo pacto, é encontrado no pacto do Sinai e no de perdão. Quando Moisés recebeu a Lei da mão de Deus, ele tomou o sangue das ofertas queimadas e sacrifícios pacíficos e aspergiu metade dele sobre o altar. Depois de ler o pacto ao povo e obter deles a promessa de obediência, ele aspergiu a outra metade do sangue sobre o povo, dizendo: "Eis aqui o sangue do pacto que o Senhor tem feito convosco no tocante a todas estas coisas" (Êxodo 24:8). Este pacto está ligado com o *sacrifício*, mas não há menção do perdão dos pecados.

O *segundo pacto* é especificamente um pacto de *perdão*. Deus prometeu, através do profeta Jeremias, um novo pacto, quando ele escreveria sua Lei dentro dos corações do seu povo e entraria em uma nova forma de relação íntima com eles, na qual ele perdoaria suas iniqüidades, e não mais se lembraria dos seus pecados (Jeremias 31:34). Nò simbolismo do cálice, Jesus com efeito assevera o cumprimento deste novo pacto, cujo objetivo é o perdão dos pecados. Além do mais, este novo pacto é associado com seu corpo partido e seu sangue derramado por muitos. Esta terminologia envolve a questão fundamental do significado do sangue derramado. Alguns eruditos reconhecem ïormalmente pelo menos o elemento sacrificial, e, contudo, insistem em que o significado primário do derramamento do sangue é a liberação da vida, a qual dessa forma torna-se disponível, a fim de que os homens dela participem.[28] Em outro lugar, Taylor nega explicitamente que as alusões bíblicas com referência ao sangue sejam sinônimas da morte. O sangue de Cristo significa, antes, "a vida de Cristo, livremente entregue e oferecida pelos homens".[29] Pelo sangue da aliança, Jesus quis dizer que a "sua vida, entregue a Deus e aceita por ele, é oferecida pelos e tornada disponível aos homens. O vinho é um símbolo desta vida; mas, desde que ele lhes é dado para beber, é mais do que um símbolo. É um meio de bênção, uma oportunidade para apropriação. Ele não é transformado em sangue, mas é um veículo da vida liberada para muitos no espargimento do sangue."[30] Este conceito de espargimento do sangue como simbolizando a vida que é derramada e colocada à disposição dos homens foi defendido pelo Bispo Westcott[31] e encontrou uma recepção fervorosa entre muitos eruditos ingleses. Não importa o quão atraente esta interpretação possa ser, o conceito bíblico do sangue espargido *não* é o da vida liberada: é o da vida derramada na morte, especialmente na forma da morte sacrificial. O sangue espargido não é a vida liberada para outros, é a vida rendida e entregue na morte. O sangue de Cristo é um sinônimo para a morte de Cristo, pois o espargimento do sangue envolve a destruição do imo da vida. O sangue

27 Cf. H.H. Rowley, *The Unity of the Bible*, p. 129, onde a morte do servo como um sacrifício é plenamente reconhecida. Ver também as passagens paralelas citadas por Jeremias, *NT Theology*, I, 286-87.
28 V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, pp. 124, 125 e 138.
29 *The Atonement in NT Teaching* (1945), p. 63.
30 V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, p. 138.
31 B.F. Westcott, *The Epistles os St. John* (1883), p. 34-37.

de Cristo é "somente uma mais vívida expressão para a morte de Cristo em seu significado redentor".[32] O sangue de Jesus derramado por muitos refere-se à sua morte sacrificial, pela qual os muitos serão beneficiados. O fato de os seus discípulos terem a obrigação de tomar o cálice não simboliza uma participação em sua vida, mas antes uma participação nas bênçãos redentoras que foram tornadas possíveis pela morte sacrificial de Cristo.

A MORTE DE JESUS É ESCATOLÓGICA. A morte de Cristo tem um significado escatológico, pois ele declarou: "Em verdade vos digo que não beberei mais do fruto da videira, até aquele dia em que o beber, novo, no reino de Deus" (Marcos 14:25). A morte de Cristo cria uma nova esfera de comunhão, que será completamente realizada apenas no Reino de Deus escatológico. Esta orientação escatológica também pode ser observada no comentário de Paulo: "Porque todas as vezes que comerdes deste pão e beberdes do cálice estareis anunciando a morte do Senhor, até que ele venha" (I Cor. 11:26).

A objeção de que este ensino sobre uma morte sacrificial e redentora dificilmente pode ser considerado como parte autêntica do ensino do Senhor, porque não tem consonância com o corpo de seu ensino a respeito da natureza de Deus e não pode ser afirmada e mantida de modo bem sucedido, quer se tome como referência uma exegese de passagens específicas quer do seu ensino a respeito do caráter de Deus como um todo. Com freqüência tem-se insistido que o tema central no ensino de nosso Senhor a respeito de Deus e o perdão dos pecados é que Deus, como expressão de sua disposição paternal para com os homens, perdoa-lhes os pecados livremente, sem qualquer necessidade de sacrifício ou expiação. A Parábola do Filho Pródigo com freqüência é citada como uma ilustração deste perdão livre, não mediado, da parte de Deus. O pai perdoou o pródigo, quando ele voltou ao lar, sem sacrifício ou espargimento de sangue. Entretanto, este é um argumento perigoso, pois se na parábola devemos eliminar a expiação, devemos também eliminar a mediação de qualquer tipo de salvador do mesmo modo. A Parábola do Filho Pródigo tem o propósito de ensinar uma verdade, a saber, o caráter do amor de Deus para com os pecadores. Nenhuma teologia do perdão deve ser constituída sobre uma parábola isolada.

Já verificamos que o ensino de Jesus sobre a natureza e caráter de Deus envolve o reconhecimento de que Deus é tanto amor como justiça vindicativa. Em outras palavras, Deus é amor *santo*. Uma vez que Deus é amor, ele provê o perdão para os pecados dos homens; e, desde que ele é amor santo, ele provê esse perdão através da morte sacrificial e expiatória de Cristo. Se bem que Vincent Taylor não tenha reconhecido adequadamente tudo quanto está implícito na morte de Cristo, ele expressou-se efetivamente ao declarar: "A idéia de que nenhum ato de quitação possa ser atribuída a um Deus santo, ou seja necessário da parte dos homens, é uma noção moderna cuja atribuição ao mundo antigo seria um libelo; e dizer que Jesus não poderia ter falado sobre sua morte deste modo é modernizar sua figura e o seu pensamento."[33]

A EXPERIÊNCIA DA CRUZ. Dois detalhes acerca da paixão de Jesus sugerem um mais profundo significado em sua morte do que simplesmente a morte física, temerária como tenha sido. Todos os três Evangelhos Sinópticos relatam a oração agonizante de Jesus no Getsêmane no sentido de que o seu Pai removesse "este cálice" dele

32 Cf. A. M. Stibbs. *The Meaning of the Word "Blood" in Scripture* (1947), p. 8 e 9, e a literatura ali citada.
33 V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, p. 105.

(Marcos 14:36). Lucas acrescenta que ele estava em tal angústia de espírito que "seu suor tornou-se como grandes gotas de sangue, que caíam sobre o chão" (Lucas 22:44).

Cullmann contrasta as mortes de Sócrates e Jesus, assinalando que Sócrates morreu impassível e heroicamente, ao passo que Jesus clamou com medo real da morte.[34] Cullmann reconhece que a morte significava para Jesus o estar separado de Deus, entregue nas mãos do inimigo, mas este parece ser o sentido da morte para todos os homens. "É estranho ao espírito de Jesus que ele tenha clamado para que o cálice fosse removido, se este não significava outra coisa senão o sofrimento e morte pessoais,[35] especialmente à luz dos martírios cristãos subseqüentes, quando os indivíduos alegremente sofreram a mesma forma de morte como expressão de amor por Jesus. Algo mais profundo do que simplesmente a morte deve ser visto no cálice. No Velho Testamento, o cálice é uma metáfora para a punição e retribuição divinas pelo pecado.[36] Em sua identificação com os homens pecadores, ele é objeto da santa ira de Deus contra o pecado, e, no Getsêmane, como a hora da paixão se aproximasse, o pleno horror daquela ira é revelado.[37] Muito embora ele tivesse conhecimento de que sua morte situava-se no âmago de sua missão messiânica, e muito embora ele próprio se tenha prontificado a cumprir esta missão, o terror do cálice da ira de Deus contra o pecado era tão acentuado que ele não pôde fazer outra coisa senão clamar por livramento — "se fosse possível" (Marcos 14:35). Contudo, ele se submeteu em pleno rendimento, com o fim de dar cumprimento à sua missão.[38]

O segundo evento é o grito em delírio na cruz: "Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?" (Marcos 15:34). Esta é, de fato, uma citação de Salmos 22:1, e certamente significa, pelo menos, que Jesus é alguém que participa do sofrimento da humanidade.[39] O ponto de vista que afirma ter Jesus experimentado um sentimento de completo abandono por parte do Pai é mais satisfatório.[40] Ainda, é possível que "o peso do pecado do mundo, sua completa auto-identificação com os pecadores, envolveu não meramente um sentimento, mas um real abandono da parte do seu Pai".[41]

A MORTE DE JESUS UMA VITÓRIA. Algumas poucas declarações encontradas em João suscitam um outro aspecto no que tange ao significado da morte de Jesus. Já vimos que no âmago da missão de Jesus estava uma luta espiritual com os poderes do mal. Na pessoa e missão de Jesus, o Reino de Deus estava conquistando o reino de Satanás. João indica que esta luta se estende até a cruz. A hora da morte significa que "o dominador deste mundo" tentou engolfar a Jesus. Sua traição por parte de Judas é descrita como um ato motivado pelo diabo (6:70; 13:2,27). Contudo, a morte de Jesus significa que o dominador deste mundo é "lançado fora, ou expulso" (João 12:31; ver também 16:11). De certo modo, de uma forma que o Evangelista não procura descrever, a morte de Jesus é tanto um ato de Satanás como um ato pelo qual Jesus alcança a vitória sobre ele.[42]

34 O. Cullmann, *Immortality or Ressurrection?* (1958), p. 19 e ss.
35 V. Taylor, *Mark* (1952), p.554.
36 *Loc. cit.*
37 C.E.B. Cranfield, *Mark*, p. 433.
38 Ver V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, p. 152; L. Morris, *The Cross in the NT*, pp.46-48.
39 S.E. Johnson, *Mark* (1960), p. 256.
40 V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, p. 160 e s.
41 C.E.B. Cranfield, *Mark*, p. 458; ver L. Lorris, *The Cross in the* NT, p. 48 e s.; D.H.C. Read, "The Cry of Dereliction", *ET* 68 (1956-57), 260-62.
42 Ver. L. Morris, *The Cross in the NT*, p. 170 e ss.

15
ESCATOLOGIA

Bibliografia:

T. W. Manson, "The Final Consummation", *O Ensino de Jesus* (1935; 1967). p. 245-86; V. Taylor, "The Apocalyptic Discourse of Mark 13", *ET* 60 (1948-49), 94-98; A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (1950); G. R. Beasley-Murray, "A Century of Eschatological Discussion", *ET* (1952-53), 312-16; C.K. Barrett, *"NT Eschatology", SJTh* 6 (1953), 136-55, 225-43; C. E. B. Cranfield, "Mark 13", *SJTh* 6 (1953), 189-96, 287-303; 7 (1954), 284-303; G.R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future* (1954); O. Cullmann, "The Return of Christ" *em The Early Church*, ed. por A. J. B. Higgins (1956), p. 141-62; W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment* (1957); G. R. Beasley-Murray, *A Commentary on Mark Thirteen* (1957); J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming* (1957); F. F. Bruce, "Eschatology, *"London Quarterly and Holborn Review*, 27 (1958), 99-103; H. P. Owen, "The Parousia in the Synoptic Gospels", *SJTh* 12 (1959), 171-92; T. F. Glasson, *The Second Advent* (1963³); W. G. Kümmel, "Futuristic and Realized Eschatology in the Earliest Stages of Christianity", *JR* 43 (1963), 303-14; I. H. Marshall, *Eschatology and the Parables* (1963); H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (1963), p. 444-539; G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), p. 303-26; A. L. Moore, *The Parousia in the NT* (1966); R. H. Hiers, *The Kingdom of God in the Synoptic Tradition* (1970).

O estudo da escatologia é o problema mais difícil nos Sinópticos. Encontra-se permeado por uma vasta quantidade de perguntas difíceis e complexas, de modo que somente podemos fazer pouco mais do que uma simples menção das mesmas e afirmar conclusões sem muita argumentação, dentro do escopo a que se propõe este capítulo.

ESCATOLOGIA INDIVIDUAL: O ESTADO INTERMEDIÁRIO. Jesus tinha pouco a dizer a respeito do destino do indivíduo à parte do seu lugar no Reino de Deus escatológico. O Novo Testamento como um todo faz uma clara distinção entre o *Hades*, o estado intermediário, e o *Gehenna* (inferno), o lugar da punição final. O *Hades* é o equivalente grego do *Sheol* do Velho Testamento. No Velho Testamento, a existência humana não termina com a morte. Pelo contrário, o homem continua a existir no mundo inferior. O Velho Testamento não fala da alma, ou espírito, do homem descendo ao Sheol; os homens continuam a existir como

"sombras" (*rephaim*). Os *rephaim* são "continuações fracas e em forma de sombra dos seres vivos que perderam a sua vitalidade e vigor". Eles não são "almas extintas, mas suas vidas têm pouca substância".[1] O Sheol, onde as sombras encontram-se reunidas, é descrito como um lugar inferior (Sal. 86:13; Prov. 15:24; Ez. 26:20), uma região de trevas (Jó 10:22), uma terra de silêncio (Sal. 88:12; 94:17; 115:17). Neste lugar os mortos, que estão reunidos em tribos (Ez. 32:17-32), recebem os que morrem (Is. 14:9,10). O Sheol não é tanto um lugar, e, sim, o estado dos mortos. Não é considerado como uma não-existência, mas também não é vida, pois a vida somente pode ser desfrutada na presença de Deus (Sal. 16:10,11). O Sheol é o modo do Velho Testamento de asseverar que a morte não significa o fim da existência humana.

Existem poucas, mas contundentes declarações, no Velho Testamento, no sentido de que a morte não será capaz de destruir a comunhão que o povo de Deus desfruta com ele. Uma vez que Deus é o Deus vivo e o Senhor de todos, ele não abandonará seu povo ao Sheol, mas os habilitará, de um modo que não é definido, a desfrutarem uma comunhão contínua com ele (Sal. 16:9-11; 49:15; 73:24; Jó 19:25,26).[2] Essas passagens não possuem um ensino claro de um estado intermediário abençoado, mas incorporam o germe de tal ensino. Os salmistas não podem conceber que a comunhão com Deus possa alguma vez ser rompida, nem mesmo pela morte.

No Velho Testamento, o Sheol não é um lugar de punição. O destino dos justos e dos ímpios é o mesmo. No judaísmo emerge uma doutrina distinta do Sheol como um lugar de bênção para o justo, mas de sofrimento para o ímpio (Enoque 22-23; IV Esdras 7:75-98).

Jesus quase nada tem a dizer sobre o *Hades*. A palavra ocorre umas poucas vezes (Mat. 11:23 = Luc. 10:15; Mat. 16:18) como um conceito bem conhecido. Em uma parábola, Jesus elabora o seu pensamento com base em idéias contemporâneas a respeito do *Hades*, para demonstrar o perigo que os homens terão de enfrentar, caso venham a recusar dar ouvidos à voz de Deus. A Parábola do Rico e Lázaro (Luc. 16:19-31) com freqüência é considerada como sendo uma passagem didática, com a finalidade de explicar a condição em que os mortos se encontram. Esta interpretação, entretanto, é muito difícil, pois se esta passagem é didática, ensina alguma coisa bem contrária ao restante do ensino de Jesus, a saber, que a riqueza tem como recompensa o inferno, e a pobreza, de si mesma, é recompensada no paraíso.[3] Esta passagem não é um comentário a respeito da vida social contemporânea, nem pretende ela transmitir ensino no que tange à vida além-túmulo. Na realidade, ela não é uma parábola sobre o rico e Lázaro, mas a respeito dos cinco irmãos do rico. Jesus usou material extraído de estórias contemporâneas, para demonstrar a verdade singular de que, se os homens não derem ouvidos à Palavra de Deus, nem mesmo um milagre semelhante ao de uma ressurreição seria suficiente para convencê-los.[4]

Numa declaração isolada, Jesus lança um raio de luz no tocante ao destino dos justos. Ao ladrão moribundo que expressou fé em Jesus, ele prometeu: "Em verdade, em verdade te digo que hoje estarás comigo no paraíso" (Luc. 23:43). Aqui se encontra uma declaração clara de que a alma, ou espírito, do moribundo estaria com Jesus na presença de Deus. "Paraíso", que significa parque ou jardim, é usado na LXX com relação ao Jardim do Éden (Ez. 28:13; 31:8) e, algumas vezes, foi usado

1 R. F. Schnell, *IDB* R-Z, p.35.
2 Ver R. Martin-Achard, *From Death to Life* (1960), p.146-81.
3 J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (1963), p. 184.
4 *Ibidem*, p.186 e s.

para referir-se à era messiânica quando as condições do Jardim do Éden seriam restauradas (Ez. 36:35; Is. 51:3). A palavra também foi usada na literatura do período inter-testamentário para denotar a era messiânica da bênção (Testamento de Levi 18:10 e s.; Testamento de Daniel 5:12; IV Esdras 7:36; 8:52; Apocalipse de Baruque 51:11). Também desenvolveu-se nesta literatura a idéia que os mortos benditos estavam desfrutando o descanso no jardim de Deus (Enoque 60:7,23; 61:12). A palavra aparece apenas três vezes em o Novo Testamento — nas passagens em Lucas, II Coríntios 12:3,4 e Apocalipse 12:8 — em cujas ocorrências ela simplesmente designa o lugar da habitação de Deus. Devemos concluir que Jesus não dá informação a respeito dos ímpios mortos, e afirma somente que os justos que morrem estão com Deus.

RESSURREIÇÃO. É claro que o destino individual é considerado em termos da ressurreição corpórea. Em várias ocasiões Jesus ressuscitou pessoas mortas para a vida. Esses eventos não são milagres isolados, mas sinais da era messiânica.[5] É óbvio que Jesus partilhou do ponto de vista judaico prevalecente concernente à ressurreição. No Velho Testamento, há uma idéia de ressurreição em Isaías 26:19, e uma afirmação positiva em Daniel 12:2. Se bem que não houvesse uma escatologia ortodoxa no judaísmo e uma grande variedade de pontos de vistas podem ser encontrados na literatura existente, a ressurreição tornou-se uma crença padrão dos judeus,[6] com a exceção dos saduceus, que negavam a idéia da ressurreição. Este fato fornece o fundamento para a insincera questão que formularam a respeito da mulher que tivera sete maridos (Mar. 12:18-23). Jesus respondeu que a vida da ressurreição seria uma vida de um tipo diferente: é imorredoura e conseqüentemente não tem mais necessidade das funções naturais do macho e da fêmea. É importante notar que Jesus não declarou que os homens se *tornarão* anjos — somente que eles serão *semelhantes* aos anjos, pelo fato de que não mais experimentarão a morte (Mar. 12:25). Lucas acrescenta que a ressurreição introduz os homens na vida da era vindoura, ou seja, o Reino de Deus. Uma outra referência casual à ressurreição ocorre em Lucas 14:14: "Pois retribuído te será na ressurreição dos justos."[7]

INFERNO. A palavra usada em o Novo Testamento para denotar o lugar da punição final é *Gehenna*, que deriva do vocábulo hebraico *ge hinnom*. *Ge hinnom* era um vale situado ao sul de Jerusalém onde eram feitos sacrifícios a Moloque nos dias de Acaz e Manassés (II Reis 16:3; 21:6). As ameaças de julgamento pronunciadas contra este sinistro vale, em Jeremias 7:32; 19:6, são a razão pela qual o Vale de Hinnom veio a ser igualado ao inferno do juízo final na literatura apocalíptica.[8] Nos Sinópticos, o *Gehenna* é um lugar de tormento eterno, em fogo inextinguível (Mar. 9:43,48). Ao passo que somente os corpos dos homens ficam na sepultura, o homem como um todo pode ser lançado no inferno (Mat. 10:28). Ele é descrito como um abismo flamejante (Mar. 9:43), como uma fornalha de fogo (Mat. 13:42,50), como um fogo eterno preparado para o diabo e seus anjos (Mat. 25:41). As cenas vivas das punições que serão infligidas no inferno, encontradas com freqüência nos escritos apocalípticos, estão praticamente ausentes nos Evangelhos.

Por outro lado, a punição final é descrita como treva absoluta (Mat. 8:12; 22:13, 25:30). Isto sugere que tanto o fogo como as trevas são metáforas usadas para

5 A. Oepke, *TDNT* I, 370.
6 *Loc. cit.*
7 Ver o interessante comentário de Oepke a respeito deste versículo no *ibidem*, p.371.
8 J. Jeremias, *TDNT* I, 657.

representar o indescritível. "Nunca vos conheci; apartai-vos de mim, vós que praticais a iniqüidade" (Mat. 7:23); "Em verdade vos digo, não vos conheço" (Mat. 25:12). A exclusão da presença de Deus e do desfrutar de suas bênçãos — isto constitui a essência do inferno.

A PERSPECTIVA DE JESUS QUANTO AO FUTURO: AS ORIGENS. A maior parte da escatologia de Jesus, conforme registrada pelos Sinópticos, tem a ver com os eventos relacionados à vinda do Reino de Deus escatológico. Idéias e alusões escatológicas são encontradas de modo disperso na totalidade de seu ensino. Os Evangelhos registram dois discursos escatológicos: uma passagem em Lucas (17: 22-37), em resposta a uma pergunta procedente dos fariseus concernente ao tempo da vinda do Reino, e o discurso no Monte das Oliveiras (Mar. 13; Mateus 24; Lucas 21). Mateus acrescenta uma considerável quantidade de material escatológico, um pouco do qual encontra paralelo em Lucas (Mat. 24:27-51), e três parábolas escatológicas (Mat. 25) que são encontradas somente no primeiro Evangelho.

Dois fatos tornam óbvio que mesmo o discurso no Monte das Oliveiras não registra um sermão isolado completo de Jesus. Isto não significa que Jesus nunca tenha proferido um discurso escatológico no Monte das Oliveiras; é mais do que certo que ele o fez. Entretanto, os três registros deste sermão, em sua forma presente, são claramente o resultado do trabalho editorial dos evangelistas elaborado com base em tradições disponíveis.[9] Isto é provado pelo fato de que Marcos 13:9b-12 não é reproduzido em Mateus 24, mas é encontrado em Mateus 10:17-21, no discurso missionário dirigido aos doze. Além do que, a breve perícope encontrada em Mateus 24:26-28 parece ser um tanto e quanto semelhante ao material proveniente do documento Q, e aparece também em Lucas 17:23,24.

Um segundo fato torna o problema ainda mais difícil. De acordo com Marcos 13:4, os discípulos fizeram a Jesus uma dupla pergunta: Quando o templo seria destruído (Mar. 13:1,2), e qual seria o sinal da época em que "todas estas coisas deveriam ser cumpridas"? Há pouca dúvida quanto ao fato de que os discípulos pensaram a respeito da destruição do templo como um dos sinais ou eventos que acompanhariam o final dos tempos e a vinda do Reino de Deus escatológico. Mateus interpreta a pergunta dos discípulos como envolvendo esses dois eventos: "Declara-nos quando serão estas coisas i.e., a destruição do templo, e que sinal haverá de tua vinda e do fim do mundo" (Mat. 24:3). A questão é: Será que Jesus, do mesmo modo que os seus discípulos, esperou a destruição do templo e o fim dos tempos como eventos a ocorrerem em um futuro próximo?

O problema torna-se mais complexo pelo fato que estes dois eventos parecem estar inextricavelmente entrelaçados nos três registros, muito embora o aspecto escatológico seja mais claramente destacado em Mateus e o histórico em Lucas. Todos os três Evangelhos relatam a vinda do Filho do Homem nas nuvens com poder e grande glória (Mar. 13:26 e paralelas), para reunir o seu povo no Reino escatológico (Mar. 13:27; omitida por Lucas). É razoavelmente certo que a "grande tribulação" (Mar. 13:19 e paralelas) refere-se ao "tempo dos flagelos messiânicos", que encontra suas raízes no

9 Não precisamos nos deter na consideração da famosa teoria de T. Colani a respeito do "Pequeno Apocalipse" (1864) de que o discurso do Monte das Oliveiras encontrado em Marcos 13 não é um registro digno de crédito das palavras de Jesus, mas trata-se de um apocalipse abreviado refletindo as idéias messiânicas judaicas que Marcos incorporou em seu Evangelho. Este fato tem sido exaustivamente estudado por G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future* (1954), mas a teoria persiste de uma forma ou outra. Ver E. Schweitzer, *Mark* (1970), p.263.

Velho Testamento (Jer. 30:7; Dan. 12:1). A identidade da "abominação da desolação" (Mar. 13:14) é mais difícil. A palavra traduzida "sacrilégio" ou "abominação" (*bdelugma*) é usada no Velho Testamento para denotar tudo o que se relaciona com a idolatria. A expressão é usada em Daniel 11:31 com relação à profanação do altar pelo representante do Antíoco Epifânio em 167 a.C.[10] É também usada em Daniel 12:11, onde é mais provável que faça referência ao anticristo escatológico.[11] A expressão no discurso do Monte das Oliveiras tem sido usualmente interpretada como sendo uma referência ao anticristo.[12]

Beasley-Murray estabeleceu uma forte base para que se compreenda a expressão como sendo uma referência à profanação dos recintos sagrados pelos exércitos romanos portando sua insígnia pagã.[13] De qualquer forma, algumas das advertências ajustam-se melhor à situação histórica do que à escatológica. A advertência para fugir em direção às montanhas, de diligenciar, a esperança de que a tribulação não ocorreria no inverno, quando os vaus dos pequenos riachos estão inundados pelas águas, podem ser relacionados a uma situação histórica, mas somente com muita dificuldade poderiam ser vinculados à uma tribulação de caráter mundial, infligida por um anticristo escatológico.

A maior dificuldade é encontrada no fato de que se a "abominação da desolação" em Marcos e Mateus contém uma referência primariamente escatológica, em Lucas, a mesma expressão tornou-se "Jerusalém cercada de exércitos" (Lucas 21:20).

Esta marcante diferença entre Marcos, Mateus e Lucas tem sido resolvida de vários modos. Muitos intérpretes conservadores seguem a narrativa de Lucas e interpretam Mateus e Marcos à luz do Evangelho de Lucas. A grande tribulação e a abominação da desolação devem ser entendidos historicamente como referindo-se ao cerco de Jerusalém e à destruição do templo por Tito em 66-70 A.D.[14] A dificuldade com este ponto de vista é que a *parousia* deveria acontecer *"logo* depois da tribulação daqueles dias" (Mat. 24:29). Tal perspectiva coloca a tribulação e a abominação da desolação escatologicamente nos eventos dos últimos dias.

Uma outra solução para o problema é que Marcos e Mateus registram cuidadosamente o que Jesus ensinou, ao passo que Lucas nos dá a sua interpretação pessoal à luz da história posterior. O ensino de Jesus foi primariamente escatológico; mas quando a destruição de Jerusalém ocorreu, Lucas, escrevendo depois do evento, interpretou os ensinos de Jesus como fazendo referência ao evento histórico.[15] Entretanto, de forma alguma está assegurado que Lucas escreveu o seu Evangelho depois do ano 70 A.D.; uma data mais primitiva é muito mais provável, por volta do final da década de 50 ou início de 60 A.D.[16]

Outrossim, alguns intérpretes sugerem que os Evangelhos registram dois discursos diferentes, proferidos em ocasiões diferentes; e, se bem que as duas alocuções proféticas sejam semelhantes em sua estrutura, uma trata do futuro histórico imediato, a outra da consumação escatológica.[17] Entretanto, a estrutura do discurso nos três Evangelhos é tão semelhante que esta solução torna-se inverossímil.

10 A expressão é usada com relação a este ato sacrílego em I Macabeus 1:54.
11 Ver E. J. Young, *Daniel* (1949), p.255 e ss.
12 Ver W. Foerster, *TDNT* I, 600.
13 G.R. Beasley-Murray, *A Commentary on Mark Thirteen* (1957), p.56-57.
14 Cf. J. A. Broadus, *Matthew* (*American Commentary*) (1880), p.485 e s.; A. Plummer, *Matthew* (1909), p.332-34; G. Vos, "Eschatology of the NT", *ISBE* 11, 983.
15 Cf. T. Zahn, *Introdution to the NT* (1909), III, 157-59.
16 Cf. F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles* (1951), p.13 e 14.
17 G. Campbell Morgan, *Luke* (1931), p.236.

Há uma outra solução. Notamos que o discurso foi proferido por Jesus para responder a uma dupla questão: Quando o templo seria destruído e quais seriam os sinais da vinda de Jesus ao final dos tempos (Mar. 13:4; Mat. 24:3)? Também já vimos que a narrativa de Marcos incorpora tanto referências históricas como escatológicas. Devemos concluir que, a despeito do exaustivo trabalho realizado pelos críticos da forma, não podemos recuperar a história da tradição e recriar a *ipsissima verba* de Jesus. Contudo, da totalidade do seu ensino uma coisa é certa: Jesus falou de ambos os eventos: da queda de Jerusalém e de sua própria *parousia* escatológica. Cranfield sugeriu que, na própria perspectiva de Jesus, o elemento histórico e o escatológico estão jungidos, e que o evento final escatológico é observado através da "transparência" do fator imediatamente histórico.[18] O presente autor tem aplicado esta tese aos profetas do Velho Testamento e descoberto que esta perspectiva concisa e antecipada do futuro é um dos elementos essenciais na perspectiva profética. Em Amós, o Dia do Senhor é tanto um evento histórico (Am. 5:18-20) como escatológico (Am. 7:4; 8:8,9; 9:5). Isaías descreve o dia histórico da visitação sobre a Babilônia como se este fosse o Dia do Senhor escatológico (Is. 13). Sofonias descreve o Dia do Senhor (Sof. 1:7,14) como um desastre histórico nas mãos de um inimigo indescritível (Sof. 1:10-12, 16-17; 2:5-15); mas ele também o descreve em termos de uma catástrofe, mundial na qual todas as criaturas são varridas da face da terra (Sof. 1:2,3), de forma que nenhuma venha a ficar de resto (Sof. 1:18).[19] Este modo de considerar o futuro expressa a perspectiva de que, "nas crises da história, o futuro escatológico é descortinado e antecipado. Os julgamentos divinos na história são, por assim dizer, ensaios do juízo final e as sucessivas encarnações do anticristo são antecipações da última e suprema concentração de rebelião da parte do diabo antes do Fim."[20]

A PERSPECTIVA DE JESUS QUANTO AO FUTURO: HISTÓRICO. Os Evangelhos registram Jesus como antecipando certos eventos, que iriam acontecer no futuro histórico. Já vimos que Jesus antecipou um julgamento divino que viria sobre Israel em virtude de sua obtusidade espiritual. Este julgamento seria tanto histórico quanto escatológico.[21] O julgamento iria incidir sobre Jerusalém e seus habitantes (Luc. 13:34 e s. = Mat. 23:37-39; Luc. 19:41-44; 23:27-31). O templo deveria ser destruído e arrasado até o chão (Mar. 13:1,2). O juízo viria sobre esta geração perversa (Mat. 11:16-19; Luc. 13:1-5). O Reino de Deus seria tirado de Israel e dado a um outro povo. Na Parábola dos lavradores maus, Jesus ensinou que, em virtude de Israel ter rejeitado os profetas e mesmo o próprio Filho de Deus, Deus o visitaria em julgamento para destruir os arrendatários e dar a sua vinha a outros (Mar. 12:9). A interpretação desta parábola é vigorosamente debatida. Muitos críticos pensam que ela, em sua forma presente, é uma alegoria criada pela igreja.[22] Joachim Jeremias insiste que, uma vez que a parábola, em sua presente forma, apresenta detalhes alegóricos, não pode ser considerada autêntica. A parábola original deve ter tido um único objetivo central: ela vindicava o ministério de Jesus aos pobres. Os líderes rejeitaram o ensino de Jesus concernente ao Reino, ao passo que os pobres o aceitaram.[23] Entretanto, Hunter assinala que este é "um exemplo escolhido de como uma teoria doutrinária pode desviar um bom exegeta".[24] Além do mais, a parábola não é uma alegoria pura.[25]

18 C. E. B. Cranfield, "St. Mark 13", *SJTh* 6 (1953), 297-300.
19 Ver G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), p.60-66.
20 C. E. B. Cranfield, em *SJTh* 6, 300.
21 Ver o comentário acima citado, p. 89.
22 E. Schweitzer, *Mark* (1970), p.239.
23 J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, p.76.
24 A. M. Hunter, *Interpreting the Parables* (1960), p.95.
25 V. Taylor, *Mark*, p.474. Ver também C.E.B. Cranfield, *Mark*, p.366.

Os detalhes são elementos necessários na estória. A substância da parábola é encontrada em uma declaração inquestionavelmente pertencente ao documento Q em Lucas 11:49-51 = Mateus 23:34,35, onde Jesus fala do assassinato dos profetas e do juízo de Deus sobre a presente geração. A Parábola dos Lavradores maus acrescenta somente o fato que o Filho também deverá ser morto, e o Reino dado a "outros". A narrativa de Marcos não identifica quem são os "outros". Contudo, a parábola claramente afirma que, em virtude do fato de Israel, como representado por seus líderes religiosos, ter rejeitado a oferta do Reino feita por Deus, rejeitou a nação de Israel, cujo lugar como povo de Deus deve ser assumido por "outros"; e se, como argumentamos acima,[26] Jesus considerou os seus discípulos como o remanescente do verdadeiro Israel, em virtude de sua aceitação do oferecimento do Reino feito por Deus, os "outros" devem ser considerados como o círculo dos discípulos de Jesus. Mateus somente torna isto mais explícito por acrescentar as palavras "o Reino de Deus vos será tirado e dado a uma nação que produza os frutos do Reino" (Mat. 21:43).[27]

Jesus antevê um período de tempo no qual os seus discípulos desempenharão uma missão de pregação do Reino além dos confins da Palestina. Mateus 10 segue Marcos 6 (ver também Luc. 9:1-6) em relacionar uma missão de pregação dos doze, que deveria ser limitada às "ovelhas perdidas da casa de Israel" (Mat. 10:6). Eles são expressamente admoestados a não pregarem aos gentios. Entretanto, Mateus insere uma passagem encontrada no discurso do Monte das Oliveiras registrado por Marcos (Mar. 13:9-13) que antecipa uma missão entre os gentios. Os emissários de Jesus serão entregues diante de concílios, levados à presença de governadores e reis por sua causa (Mat. 10:17 = Mar. 13:9 = Luc. 21:12). É neste contexto que Marcos contém a declaração; "Mas importa que primeiro o evangelho seja pregado a todas as nações" (Mar. 13:10). Mateus inclui uma expansão deste verso em sua narrativa do discurso do Monte das Oliveiras: "E este evangelho do reino será pregado no mundo inteiro, em testemunho a todas as nações, e então virá o fim" (Mat. 24:14). Este texto não precisa ser interpretado como uma profecia da missão mundial presente da Igreja; mas ele anuncia definidamente uma missão de amplitude mundial confiada aos discípulos de Jesus.

No discurso que registra a respeito da missão dada por Jesus aos discípulos, Mateus demonstra um interesse diferente. Ele inclui uma afirmação difícil: "Em verdade vos digo, que não acabareis de percorrer as cidades de Israel antes que venha o Filho do Homem" (Mat. 10:23). Este verso foi interpretado por Schweitzer como significando que Jesus esperava que a missão dos doze criasse um grande movimento de arrependimento entre o povo de Israel, de tal forma que o Reino escatológico se manifestaria antes de eles terminarem sua missão.[28] Esta interpretação não leva na devida conta o caráter composto do capítulo. Esta perícope claramente procura vislumbrar além da missão imediata dos doze, para a sua futura missão no mundo. O verso presente não diz nada mais senão que a missão dos discípulos de Jesus a Israel iria perdurar até a vinda do Filho do Homem. Indica que, a despeito de sua cegueira, Deus não abandonou Israel. O novo povo de Deus deverá mostrar interesse e preocupação por Israel até que venha o fim.

---

26 Ver o Capítulo 8.

27 A interpretação dispensacionalista é que a palavra "nação" significa "geração"; o Reino é tirado dos judeus da geração de Jesus, mas será dado a uma geração futura de judeus que irão crer. Ver J.D. Pentecost, *Things to Come* (1958), p.465. Entretanto, esta interpretação é forçada.

28 A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (1911), p.358-60.

Há outras indicações, nos Evangelhos, de que Jesus previu não somente uma missão aos gentios, mas também a salvação final de Israel. Quando Jesus chorou sobre Jerusalém, em virtude do juízo divino iminente, ele acrescentou: "Pois eu vos declaro que desde agora de modo nenhum me vereis, até que digais: "Bendito aquele que vem em nome do Senhor" (Mat. 23:39). Esta é uma declaração que antecipa o arrependimento de Israel, de forma que, quando ele vier, ao final da história, para executar o juízo de Deus e a redenção final, [29]um Israel arrependido o aclamará.

Uma idéia semelhante está implícita em uma declaração incluída por Lucas em sua versão do discurso do Monte das Oliveiras. Depois de falar sobre a destruição de Jerusalém e a dispersão do povo, Lucas acrescenta as palavras: "Jerusalém será pisada pelos gentios, até que os tempos destes se completem" (Luc. 21:24). Neste contexto, Jesus claramente antecipa um tempo entre a queda de Jerusalém e a *parousia*, a qual ele chama de "tempo dos gentios".[30] Além do mais, é possível que esta declaração implique uma futura retomada de Jerusalém por Israel quando o "tempo dos gentios" esteja cumprido.[31]

As afirmações que temos considerado tornam claro que Jesus tinha uma perspectiva histórica indeterminada, na qual ele via o julgamento histórico de Israel, a destruição do templo, a dispersão do povo judaico, uma missão de seus discípulos aos gentios, como também a Israel, e provavelmente o arrependimento final de Israel. Isto é confirmado pelo discurso do Monte das Oliveiras, registrado em Marcos 13. A primeira seção do discurso contém duas partes: os sinais do fim (Mar. 13:5-23) e os eventos do fim (Mar. 13:24-27). Os sinais do fim incluem falsos messias, calamidades, perseguição, evangelização em escala mundial, a abominação da desolação, e a grande tribulação. Os discípulos tinham perguntado: "Que sinal haverá quando todas elas estiverem para se cumprir?" (Mar. 13:4). Mateus demonstra ter compreendido esta declaração no sentido de "o sinal de sua vinda" (Mat. 24:3). O elemento apocalíptico judaico caracterizou-se por relacionar os sinais que serviriam de presságio a respeito da iminência do fim. O autor de IV Esdras escreve: "Concernente aos sinais: ...o sol resplandecerá repentinamente à noite e a lua durante o dia. O sangue jorrará da madeira, e a pedra fará conhecida a sua voz... O mar de Sodoma dará peixes... e o fogo irromperá repentinamente, e as bestas-feras vaguearão a esmo defronte dos seus esconderijos, e mulheres menstruadas darão à luz monstros, e águas salgadas serão encontradas nas fontes de águas doces, e todos os amigos levantar-se-ão um contra o outro; então a razão se ocultará, e a sabedoria será confinada à sua câmara" (IV Esdras 5:1 e ss.).[32] O motivo dos apocalipses é que o mal que tem dominado a presente era tornar-se-á tão intenso, ao fim dos tempos, que o caos reinará, tanto nas relações sociais humanas como na ordem nacional entre as nações. Quando o mal se tornar tão intenso, ao ponto de ser praticamente interminável, então Deus intervirá e inaugurará o seu Reino.[33] Entretanto, este não é o motivo do discurso do Monte das Oliveiras. As tribulações que Jesus descreve não são realmente sinais do fim que se aproxima. De fato, ele expressamente declarou que, quando estes "sinais" aparecerem, "ainda não é o fim" (Mar. 13:7). Longe de serem sinais pelos quais o fim dos tempos pode ser calculado, estes são sinais de que *o fim encontra-se protelado*. Cranfield sugere que o

29 F. V. Filson, *Matthew* (1960), p.249.
30 G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, p.128.
31 E. E. Ellis, *Luke* (1966), p.245.
32 Para outras referências, ver G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, p.323.
33 É interessante notar que um motivo semelhante é encontrado na teologia dispensacionalista em sua interpretação do curso da era presente.

tópico de toda a primeira parte do discurso do Monte das Oliveiras quer dizer: "ainda não é o Fim".[34] Talvez o verso mais importante no discurso encontra-se na declaração: "Isso será o princípio das dores" (Mar. 13:8). A palavra usada (*ōdines*) significa "aflição" e é empregada no Velho Testamento para descrever as dores do parto (Is. 26:17). O Velho Testamento fala do nascimento de uma nação através de um período de aflição (Is. 66:8; Jer. 22:23; Os. 13:13; Miq. 4:9 e s.), e a partir desses versos surgiu, no judaísmo, a idéia de que o Reino messiânico deveria emergir de um período de sofrimento, que foi chamado de aflição messiânica ou "a aflição do nascimento do Messias".[35] Isto não significa as dores que o Messias deve sofrer, mas as dores a partir das quais a era messiânica deve nascer.[36] Referência explícita a essa angústia messiânica é feita em Marcos 13:19,20: "Porque naqueles haverá uma tribulação tal, qual nunca houve desde o princípio da criação... até agora... Se o Senhor não abreviasse aqueles dias, ninguém se salvaria." Esta é uma alusão direta à época de perturbação de Daniel 12:1. As guerras e perseguições que caracterizam o tempo do fim protelado serão apenas os começos das aflições, que hão de preceder imediatamente o fim.

O motivo no discurso do Monte das Oliveiras é diferente do exarado nos apocalipses. É o contraste entre o caráter da era presente e do Reino de Deus, e o conflito entre os dois. Deus não abandonou a era presente aos poderes do mal. "Mas importa que primeiro o evangelho seja pregado entre todas as nações" (Mar. 13:10). Mas o evangelho não irá conquistar o mundo e subjugar todas as nações a si mesmo. Ódio, conflito e guerra continuarão a caracterizar a era presente até a vinda do Filho do Homem. Não somente isto, mas a era presente é hostil ao evangelho e há de perseguir os seus emissários.

Aqui há uma nota sombria fazendo-se presente em todos os ensinos de Jesus. Mais de uma vez ele declarou que para ser um seu discípulo, o indivíduo deve estar pronto a tomar a sua cruz (Mar. 8:34 e paral.; Mat. 10:38 = Luc. 14:27). A declaração em Mateus 10:38 encontra-se no contexto da missão dos discípulos no mundo. Eles não devem esperar uma resposta cordial uniforme da parte de todos. Eles serão escorraçados e condenados à morte; governadores e reis se lhes oporão (Mat. 10:17-21). Sofrimento, perseguição e martírio devem ser a expectação dos discípulos. A declaração de que aquele que persevera "até o fim" (*eis telos*, Mat. 10:22; Mar. 13:13) pode bem significar "até o ponto de morrer". Uma cruz não é um fardo; é um instrumento de morte. Tomar a sua própria cruz significa estar desejoso de ir, como Jesus foi, para uma morte de testemunho. O *nexus* entre o sofrimento e a participação na comunidade do Filho do Homem não é acidental, mas enraíza-se na própria existência dessa comunidade. Ela veio a existir através da obediência à chamada do Messias rejeitado e pela virtude de sua morte sacrificial. "A rebelião do mundo contra Deus expressou-se no assassinato do Filho de Deus; a comunidade que o representa tem a necessidade de ser o objeto da mesma hostilidade."[37] Desde a perspectiva do conflito entre o mundo e o Reino de Deus, a perda da vida não é o ponto central. A narrativa de Lucas informa: "e matarão alguns de vós... Mas não se perderá um único cabelo da vossa cabeça. Pela vossa perseverança ganhareis as vossas almas" (Luc. 21:16-19).

34 C.E.B. Cranfield, *Mark*, p.394.
35 Ver J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (1955), p.440-50.
36 Ver H.L. Strack e P. Billerbeck, *Kommentar zum NT* (1922), I, 950.
37 G. R. Beasley-Murray, *A Commentary on Mark Thirteen*, p.51.

Vista sob esta perspectiva, a temível perseguição final pertencente às aflições messiânicas da "grande tribulação" (Mat. 24:21) de fato está relacionada com o envolvimento da Igreja com o mundo durante todos os tempos. Jesus concorda com os apocalipses, de que o mal assinalará o curso da era presente; o Reino de Deus abolirá o mal somente na Era Porvir. *Mas Deus não abandonou a era presente à mercê do mal*. O Filho de Deus inaugurou a vida e o poder do Reino de Deus na história. Este Reino está confiado aos discípulos de Jesus a fim de ser proclamado a todo o mundo. Mas sua missão não será um sucesso indescritível. Eles de fato hão de levar o evangelho a todas as partes do mundo, mas somente o farão no mesmo contexto de luta acirrada com os poderes do mal na era presente que levaram Jesus à morte. Ao fim dos tempos os odiados do mundo por causa do Evangelho de Deus encontrarão expressão em uma última perseguição convulsiva, que terá como objetivo dizimar a Igreja. Este fato será novo somente em sua intensidade. Mas no fim dos tempos o Reino de Deus virá e vindicará o seu povo.[38]

A VINDA DO REINO. O fim dos tempos e a vinda do Reino são brevemente descritos em Marcos 13:24 e ss. Em primeiro lugar, Jesus fala de uma catástrofe cósmica: o escurecimento do sol e da lua, a queda das estrelas e o abalo dos poderes dos céus. Trata-se de uma linguagem poética, que deve ser compreendida contra o seu fundamento no Velho Testamento. O presente autor fez um estudo completo deste tipo de linguagem e concluiu que trata-se de linguagem poética, que não pretende ser tomada como um literalismo estrito, embora ao mesmo tempo ela tenha como finalidade descrever eventos cósmicos reais.[39] Concordamos com Beasley-Murray: "A expressão poética não deve ser confundida com alegorismo... Quando Deus elabora a salvação, o universo torna-se pálido diante dele."[40] Esta linguagem não significa necessariamente a dissolução completa do universo; sabemos, de linguagem semelhante, usada em outras partes, que ela designa o julgamento de Deus de um mundo caído, que partilhou o destino do pecado do homem, que das ruínas resultantes do juízo um novo mundo pode nascer.[41]

No discurso do Monte das Oliveiras, a vinda do Reino de Deus é descrita semelhantemente em termos da vinda do Filho do Homem. Ele será visto vindo "nas nuvens, com grande poder e glória" (Mar. 13:26). Esta linguagem baseia-se diretamente em Daniel 7:13, onde um semelhante ao Filho do Homem vem com as nuvens dos céus ao Ancião de Dias para receber um reino eterno. A mesma verdade é expressa na passagem de Lucas: "Pois, assim como o relâmpago, fuzilando em uma extremidade do céu, ilumina até a outra extremidade, assim será também o Filho do homem no seu dia" (Luc. 17:24). Vários eruditos recentes tem tentado esvaziar esta linguagem de qualquer significado futurista. C. H. Dodd interpretou tal linguagem apocalíptica como simbolizando a irrupção ou inauguração da ordem eterna, na qual não há antes nem depois. "O Dia do Filho do Homem representa o fato eterno."[42] T. F. Glasson[43] argumenta que a esperança da *parousia* não foi parte integrante do ensino de Jesus, mas surgiu na Igreja na metade do primeiro século, ao passo que

38 Para a questão completa no tocante aos sinais do fim, ver G.R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, p.172-182.
39 Ver G.E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, p.41-71.
40 G. R. Beasley-Murray, *A Commentary on Mark Thirteen*, p.87 e 88.
41 Ver Apoc. 6:12-14; 21:1-4.
42 C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (1936), p.108. Dodd agora admite uma consumação futura do Reino "além da história". Veja *The Founder of Christianity* (1970), p.115-16.
43 *The Second Advent* (1963).

J.A.T. Robinson[44] interpreta as afirmações concernentes à *parousia* em termos da vindicação de Jesus na presença de seu Pai. O contexto histórico para tanto é buscado no argumento de que, em Daniel 7:13, aquele semelhante ao Filho do Homem vem ao Pai, não à terra; e descreve vindicação da parte de Deus, não um "segundo advento" à terra. Entretanto, em Daniel 7, se bem que o Filho do Homem vem primeiro ao pai, para receber o seu Reino, este reino posteriormente é entregue aos santos na terra, e isto claramente implica que seu representante, o Filho do Homem, traz o Reino até eles. "É distintamente declarado, em Daniel 7:22, que o ancião de Dias *veio*, i.e., à terra, com o propósito de executar juízo e livramento."[45]

É impossível traduzir uma imagem visual deste evento, mas a idéia é clara. Jesus já havia sido exaltado até os céus; as nuvens de sua *parousia* descortinam sua glória até então oculta, a qual é a glória de Deus, a *Shekinah*; ele é visto como o eterno Filho de Deus, partilhando da majestade e poder de Deus.[46] A teologia subjacente à descrição do evento é que a vinda do Reino de Deus em sua consumação escatológica é completamente um ato de Deus. A história da era presente será uma história de conflito, guerra, hostilidade e perseguição; somente um ato de Deus na *parousia* de Cristo poderia estabelecer seu Reino.[47]

É de grande interesse que o discurso no Monte das Oliveiras tenha pouca coisa a dizer concernente à natureza do Reino. Notamos a diversidade com que os profetas descrevem o Reino messiânico. Algumas vezes os apocalípticos judaicos descreveram o Reino em termos bem terrenos, outras vezes, em termos mais transcendentais.[48] Em algumas ocasiões o judaísmo combinou os dois elementos, descrevendo primeiramente um reino temporal terreno,[49] e posteriormente um Reino eterno. O judaísmo de uma época posterior descreveu este reino temporal como "os dias do Messias", em contraste com a Era Vindoura eterna.[50] O Apocalipse de João antecipa um reino temporal de mil anos (Apoc. 20:1-5). O movimento evangélico americano colocou uma ênfase sem precedentes sobre esta doutrina do milênio. Entretanto, os Evangelhos Sinópticos não fornecem qualquer indicação quanto à natureza do Reino que Jesus aguardava. Uma coisa é clara: ele não mostrou preocupação em ensinar um reino terreno temporal antes da ordem eterna na Era Vindoura. Se ele partilhou de tal expectativa, um reino temporal não ocupou lugar de importância em seu pensamento. A razão para tanto é clara. Conforme Kümmel colocou o problema, Jesus estava interessado em sustentar uma promessa escatológica, não em dar uma instrução apocalíptica.[51] A pregação de Jesus foi dirigida com a finalidade de impressionar os homens sobre a importância de reconhecer a soberania presente de Deus, a fim de que eles pudessem viver na Era Vindoura.[52]

O fato é que quando Jesus fala da consumação, ele sempre usa símbolos.[53] Deus é Rei, e à destra do seu trono assenta-se o Filho do Homem (Mar. 14:62), acompanhado de seus doze discípulos em um mundo novo (Mat. 19:28), e rodeado pelos santos anjos (Mar. 8:38). Como o Bom Pastor, ele alimenta o rebanho purificado (Mar. 14:28;

44 *Jesus and His Coming* (1957).
45 G.R. Beasley-Murray, *A Commentary on Mark 13*, p. 91.
46 *Ibidem*., p.89.
47 Ver F.F. Bruce, "Eschatology", *London Quarterly and Holborn Review*, 27 (1958), 103.
48 Ver acima, o Capítulo 4.
49 Ver IV Esdras 7:28 e Apocalipse de Baruque, 29:3 e ss.
50 Ver J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, p.408-19.
51 W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment* (1957), p.88.
52 F. J. Foakes-Jackson e K. Lake, *The Beginnings of Christianity* (1920), I, 282.
53 J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, p.221.

Mat. 25:32 e s.). O julgamento dos vivos e dos mortos já ocorreu (Mat. 12:41 e s.) e a separação final já se completou (Mat. 13:30, 48). Satanás e os seus anjos já foram lançados no fogo eterno (Mat. 25:41); a morte foi abolida (Luc. 20:36). Os puros de coração vêem a Deus (Mat. 5:8); eles recebem um novo nome (Mat. 5:9), e entram para a imortalidade (Mar. 12:25) ou para a vida eterna (Mar. 9:43), e vivem para Deus (Luc. 20:38). Deus recompensa os justos (Luc. 14:14) com um galardão bendito (Mat. 5:12); o tesouro edificado nos céus é distribuído (Mat. 6:20). A colheita é reunida (Mat. 13:30), o casamento é celebrado (Mar. 2:19), os gentios são introduzidos para desfrutarem a festa com os patriarcas (Mat. 8:11) à mesa do Filho do Homem (Luc. 22:29). Com eles, ele bebe o vinho do Reino de Deus (Mar. 14:25), e a comunhão entre Deus e o homem, desfeita pelo pecado, é restaurada.

A única ênfase do discurso no Monte das Oliveiras é o ajuntamento dos seus eleitos desde os quatro cantos da terra (Mar. 13:27). Isto é representado como sendo realizado pelos anjos. Mais uma vez, não podemos visualizar este evento. Isto parece ser o mesmo evento descrito por Paulo como "o arrebatamento" dos santos, quando os mortos em Cristo são ressuscitados de seus túmulos e os santos vivos serão arrebatados (*rapiemur*) no ar, para encontrar-se com o Cristo em sua volta (I Tess. 4:17). Muito embora o discurso do Monte das Oliveiras nada diga a respeito do assunto, devemos assumir que a ressurreição dos mortos ocorra nesta ocasião.[54]

JULGAMENTO. Jesus, como registrado por Mateus, com freqüência falou a respeito do julgamento. Ao Sinédrio ele reivindicou ser o juiz escatológico (Mar. 15:62), e ele com freqüência fez referência casual a um dia de julgamento (Mat. 10:15; 11:22,24; 12:36,41,43; 23:33) e a uma separação final entre os homens (Mat. 13:41,49). À parte da parábola do julgamento, ele diz muito pouco a respeito do julgamento. É impossível construir um esquema escatológico a partir do ensino de Jesus. Ele preocupa-se com a certeza do futuro e com a *antecipação e vida do futuro no presente*, não com uma esquematização apocalíptica.

A única passagem mais extensa que trata do julgamento é a parábola das ovelhas e bodes em Mateus 25:31-46. O Filho do Homem assentar-se-á no trono de sua glória para julgar as nações. A base de julgamento será o modo pelo qual as nações trataram os "irmãos" de Jesus (Mat. 25:40). Esta não é uma escatologia didática, mas uma parábola dramática. Ela tem sido interpretada de dois modos completamente diferentes. Uma interpretação que tem recebido muito destaque é a de que muitos homens serão salvos pelas suas boas obras. Aqueles que, como expressão de compaixão humana, alimentam os famintos, vestem os que estão nus, visitam os enfermos e encarcerados são "cristãos inconscientes". Os "irmãos" de Jesus são todos aqueles que se encontram em necessidade. Os indivíduos que, em amor, ministram às necessidades do povo que se encontra em sofrimento estão manifestando o amor de Cristo; e mesmo que nunca tenham ouvido de Cristo, eles herdarão a vida eterna no dia do juízo como recompensa pelas suas boas obras.

Uma interpretação radicalmente diferente é a defendida pelo Dispensacionalismo. Os "irmãos" de Jesus são um remanescente judaico que irá entre as nações, durante a grande tribulação, proclamando o "evangelho do reino". Na literatura dispensacionalista primitiva, o propósito do julgamento era determinar quais as nações que entrariam no reino milenar e quais seriam excluídas, com base em seu tratamento dado aos judeus remanescentes convertidos. A literatura mais recente defende a mesma

54 G.R. Beasley-Murray, *Mark Thirteen*, p.90.

interpretação básica, mas admite que o problema fundamental do julgamento é a salvação ou condenação final, como Mateus 25:46 torna claro.[55]

A pista para o significado da parábola é a expressão referente aos "irmãos" de Jesus, e temos clara evidência quanto ao seu significado. O próprio Jesus declarou que os seus irmãos são aqueles que executam a vontade do Pai — os discípulos de Jesus (Mat. 13:50). Jesus usou um incidente parabólico da separação vespertina das ovelhas e bodes para contar aos seus discípulos que eles têm uma missão para com as nações do mundo. O destino dos homens será determinado pelo modo como eles tratam os representantes de Jesus — seus irmãos. Eles devem ir como pregadores itinerantes, esperando encontrar alojamento e alimento da parte daqueles que os receberem (Mat. 10:8-11). Entretanto, eles encontrarão perseguição e serão aprisionados (Mat. 10:17,18). Aqueles que recebem esses pregadores e os tratam bem, na realidade recebem Cristo. "Quem vos recebe, a mim me recebe" (Mat. 10:40). Aqueles que rejeitam esses pregadores e os tratam mal fazem-no porque estão rejeitando a mensagem deles, e, em assim fazendo, rejeitam a Cristo. O julgamento os aguarda (Mat. 10:14,15). O destino das nações será determinado pelo modo que elas responderem aos representantes de Jesus.[56] Este não é um programa de escatologia, mas uma parábola prática a respeito do destino humano.

O TEMPO DA VINDA DO REINO. O problema mais difícil na perspectiva do futuro defendida por Jesus é a sua expectativa sobre a ocasião da vinda do Reino. A dificuldade reside no fato de que os Sinópticos registram três diferentes tipos de afirmações a respeito do futuro.

IMINÊNCIA. Três afirmações têm sido interpretadas como significando que Jesus esperou o Reino escatológico como estando para se manifestar no futuro imediato. Quando ele enviou os doze, em sua missão de proclamação na Galiléia, suas instruções incluíram a declaração: "porque em verdade vos digo que não acabareis de percorrer as cidades de Israel antes que venha o Filho do homem" (Mat. 10:23). Já vimos que Schweitzer interpretou esta expressão como significando que Jesus esperava a vinda do Reino antes de os doze terem terminado sua missão na Galiléia, ou seja, dentro de uns poucos dias. Já examinamos este verso e descobrimos que ele olha para um futuro indeterminado quando os discípulos irão desempenhar a sua missão tanto entre os gentios como em Israel.[57]

Uma segunda declaração é encontrada pouco antes da transfiguração. Após a confissão de Pedro, concernente à messianidade de Jesus, este começou a instruir os discípulos sobre o fato de sua morte messiânica e sua *parousia*. Muito embora Jesus deva agora ser humilhado no sofrimento e morte, o modo pelo qual os homens se relacionam a ele, no aqui e agora, determinará o destino final de cada um deles (Mat. 9:38). Então Jesus declarou: "Em verdade vos digo que, dos que aqui estão, alguns há que de modo nenhum provarão a morte até que vejam o reino de Deus já chegado com poder" (Mar. 9:1). Mateus traduz a expressão: "até que vejam vir o Filho do homem no seu reino" (Mat. 16:28). Lucas registra simplesmente: "até que vejam o reino de Deus" (Luc. 9:27). Isto é imediatamente seguido pela narrativa da transfiguração.

55 Ver J. D. Pentecost, *Things to Come*, p.420.
56 Para esta interpretação, ver T. W. Manson, *O Ensino de Jesus* (1949,1965), p.251.
57 Ver acima, p. 187.

Uma terceira declaração é encontrada no discurso do Monte das Oliveiras. Marcos, seguido tanto por Mateus como por Lucas, registra: "Em verdade vos digo que não passará esta geração, até que todas essas coisas aconteçam" (Mar. 13:30, par.). Olhando-as superficialmente, as duas últimas declarações parecem conter uma afirmação franca de que o Reino escatológico iria ser inaugurado dentro de uma geração — cerca de trinta anos ou período aproximado — quando alguns dos discípulos ainda estariam vivos.

DEMORA. Essas afirmações são contrabalançadas por outras, que enfatizam a demora em lugar da iminência. Já tivemos ocasião de verificar[58] que no discurso do Monte das Oliveiras Jesus ensinara que iriam ocorrer tempos de perturbação com guerras e rumores de guerras; pretendentes iriam se levantar reivindicando ser o Messias; "mas ainda não é o fim" (Mar. 13:7). De fato, o evangelho precisa ser primeiro pregado a todas as nações (Mar. 13:10). Lucas registra uma parábola a respeito de um nobre que partiu para uma terra *distante*, a fim de tomar posse de um reino, e depois regressa porque o povo supunha "que o reino de Deus se havia de manifestar imediatamente" (Luc. 19:11). Uma nota a respeito da demora pode ser encontrada na expressão: "Dias virão em que desejareis ver um dos dias do Filho do homem, e não o vereis" (Luc. 17:22). Os discípulos achar-se-ão em situações difíceis, nas quais eles desejarão o livramento da volta de Cristo, mas não o encontrarão.

A demora encontra-se presente na parábola da viúva importuna (Luc. 18:1-8). Aqueles que crêem em Deus devem permanecer firmes na súplica pela vindicação divina, ainda que esta pareça demorar. As parábolas que Mateus relaciona com o discurso do Monte das Oliveiras contêm a nota da demora. Quando a noiva demorou, os convidados do casamento foram dormir (Mat. 25:5). Um homem rico confiou várias importâncias de dinheiro aos seus servos e somente voltou para ajustar as contas com eles depois de um longo período de ausência (Mat. 25:19).

INCERTEZA. A nota mais forte é de incerteza quanto ao tempo da vinda do Reino. Jesus afirmou positivamente que ele não sabia quando o Reino viria (Mar. 13:32). "Olhai! vigiai! porque não sabeis quando chegará o tempo" (Mar. 13:33). "Vigiai, pois; porque não sabeis quando virá o senhor da casa... para que, vindo de improviso, não vos ache dormindo. O que digo a vós, a todos o digo: Vigiai" (Mar. 13:35-37).

Mateus acrescenta algum material proveniente do documento Q, enfatizando o caráter indefinido e a necessidade de vigilância. Nos dias de Noé, o dilúvio veio repentinamente e varreu de vez os homens ímpios. "Vigiai, pois, porque não sabeis em que dia vem o vosso Senhor" (Mat. 24:42). Se o dono da casa soubesse quando o ladrão iria irromper em sua casa, permaneceria desperto. "Por isso ficai também vós apercebidos; porque numa hora em que não penseis, virá o Filho do homem" (Mat. 24:44 = Luc. 12:40). O servo ímpio que utiliza a demora do seu Senhor como uma ocasião para maltratar os seus conservos será surpreendido. "Virá o senhor daquele servo num dia em que não o espera, e numa hora de que não sabe" (Mat. 24:50 = Luc. 12:46). As parábolas de Mateus 25, narrando a demora do noivo e a demora do regresso do nobre, foram proferidas para enfatizar o tema: "Vigiai, pois, porque não sabeis nem o dia nem a hora" (Mat. 25:13).

A palavra traduzida por "vigiai", nesses variegados versos, não significa "procurar por algo", mas "estar desperto". Ela não denota uma atitude intelectual, mas uma

58 Ver acima, p. 188.

qualidade moral, de prontidão espiritual, tendo em vista o regresso do Senhor. "Estai vós também apercebidos" (Luc. 12:40). A incerteza quanto ao tempo da *parousia* significa que os homens devem estar espiritualmente despertos e prontos para encontrar o Senhor em qualquer ocasião que ele venha.

O PROBLEMA. Estes três tipos de declarações parecem ser plenamente contraditórios um ao outro, e muitos comentaristas os consideram como mutuamente exclusivos. A tendência predominante é a de aceitar-se as declarações sobre a iminência do reino como autênticas, com base no fato de que a Igreja nunca teria inventado declarações que não tivessem sido cumpridas. De fato, o fator iminência é entendido como a ênfase mais central no ensino de Jesus sobre o Reino escatológico por grande parte dos representantes da erudição continental. Quando a *parousia* não ocorreu, a Igreja teve de ajustar-se à sua demora; e isto é considerado como um dos fatos determinativos no desenvolvimento da doutrina cristã.[59] As declarações a respeito da demora da *parousia* são entendidas como manifestações de formulações da Igreja, não como palavras de Jesus.

Outros tentam reconciliar as diferentes afirmativas, assumindo a posição de que Jesus proclamou que o Reino viria cedo — dentro da presente geração — mas somente Deus sabe o dia e a hora *exatos*.[60] Outros admitem francamente que Jesus estava enganado em sua expectativa da vinda *iminente* do Reino; mas este foi inevitavelmente um dos fatores humanos envolvidos na encarnação — o compartilhamento da perspectiva humana sobre o futuro.[61] Cullmann admite que Jesus lavrou em erro em sua expectativa do tempo do fim, mas que este erro não afeta a estrutura básica do seu ensino a respeito do Reino, encontrada na tensão entre o já e o ainda não. Jesus não estava errado acerca da futuridade real do Reino, muito embora tenha se enganado a respeito do tempo da irrupção do Reino. De fato, o significado fundamental da proximidade do Reino não é cronológico, e, sim, a certeza de que o futuro determina o presente.[62] Kümmel interpreta a ênfase sobre a iminência do Reino para significar que os homens são confrontados "com o fim da história, à medida que esta avança para o objetivo estabelecido por Deus."[63] A. N. Wilder interpreta a linguagem escatológica como mitológica naquilo em que ela representa o futuro desconhecido. O futuro estava além do conhecimento de Jesus, mas ele utilizou conceitos apocalípticos para exprimir sua confiança de que o resultado final seria decidido pelo poder de Deus.[64]

CONSIDERAÇÕES EXEGÉTICAS. Não está completamente certo que as duas declarações, em Marcos 9:1 e 13:30, se refiram à *parousia* ou advento de Cristo. Muitos eruditos compreendem a palavra a respeito do Reino de Deus vindo em poder (Mar. 9:1, par.) como sendo uma referência à transfiguração, que foi em si mesma uma antecipação da *parousia*.[65] F.F. Bruce encontra o cumprimento de Marcos 9:1 no Pentecostes. "O derramamento do Espírito e a vinda do Reino de Deus são dois modos diferentes de considerar-se o ministério de Jesus; ambos são manifestados em medida parcial antes de sua morte, mas somente após sua morte... virá o reino com poder, será o Espírito derramado em sua plenitude."[66]

59 Ver M. Werner, *The Formation of Christian Dogma* (1957).
60 V. Taylor, "The Apocalyptic Discourse of Mark 13", *ET* 60 (1948-49), 97.
61 H. P. Owen, "The Parousia in the Synoptic Gospels", *SJTh* 12 (1959), 171-92.
62 O. Cullmann, "The Return of Christ" in *The Early Church*, ed. por A.J. B. Higgins (1957), p.153.
63 W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment*, p.152.
64 A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (1951), p.50 e s.
65 C.E.B. Cranfield, *Mark*, p.286-88; A. L. Moore, *The Parousia in the NT* (1966), p.125-31, 175-77.
66 F.F. Bruce, *NT History* (1969), p.197.

Na interpretação de Marcos 13:30, a questão exegética é o antecedente de "todas estas coisas" (*tauta panta*). No verso precedente, Jesus havia dito: "Assim também vós, quando virdes sucederem essas coisas, sabei que ele está próximo, mesmo às portas". (Mar. 13:29). *Tauta* não pode incluir a própria *parousia*. Obviamente, não haveria sentido em dizer-se: "Quando virdes chegar o Filho do Homem, sabei que ele está próximo." A palavra *tauta*, no verso 29, deve referir-se aos sinais do fim, esboçados nos versos 5 a 23; e *tauta*, no verso 29, parece ser o antecedente do *tauta panta* que devem acontecer nesta geração. O que Jesus parece estar dizendo é que os sinais que pressagiam o fim não estão confinados a um futuro remoto; seus ouvintes iriam experimentá-los por si mesmos.[67]

Outros eruditos têm interpretado "esta geração" (*genea*) como significando o povo judaico, ou este tipo de povo, a saber, os incrédulos.[68] Uma outra possibilidade tem sido apontada por Ellis.[69] No comentário de Qumran, sobre o livro de Habacuque, a última geração é declarada como perdurando e excedendo a tudo que fora falado pelos profetas (1QP Hab. 7:2,7). A última geração foi aquela em que os Qumranianos viveram, e designava o período final antes do fim, embora fosse longo. Entretanto, a solução de Cranfield parece ser a mais provável.

O SIGNIFICADO DA IMINÊNCIA. Concluímos que não está provado que Jesus tenha plenamente afirmado em erro que o Reino escatológico iria manifestar-se dentro de poucos dias. Ele ensina que uma grande manifestação do Reino de Deus seria testemunhada por alguns dos seus discípulos e que os sinais que apontam para a vinda do Reino seriam vistos por sua própria geração. Outras declarações apontam para uma demora do Reino até um futuro indeterminado. A ênfase predominante está colocada sobre a incerteza do tempo, à luz da qual os homens deveriam estar sempre prontos. Esta é a perspectiva característica dos profetas do Velho Testamento. O Dia do Senhor está próximo (Is. 56:1; Sof. 1:14; Joel 3:14; Ob. 15); contudo, mesmo assim os profetas têm uma perspectiva do futuro. Eles foram capazes de manter o presente e o futuro jungidos numa tensão indeterminada. "A tensão entre a iminência e a demora na expectativa do fim é característica da escatologia bíblica como um todo."[70] "Uma palavra poderia soar como se o fim estivesse próximo, outra como se ele pudesse ser vislumbrado somente de uma certa distância."[71] Pode não ser esta a estrutura-padrão de pensamento da mente moderna cientificamente treinada, e a dissecação da perspectiva profética por uma crítica analítica severa pode servir apenas para destruí-la. Uma metodologia histórica própria deve procurar entender os padrões de pensamentos antigos em seus próprios termos, em lugar de forçá-los no sentido de assumirem categorias modernas. A impressão total dos Sinópticos é clara. Eles deixam o leitor em uma situação na qual ele não pode datar o tempo do fim; ele não pode afirmar com segurança que o tempo será amanhã, ou na próxima semana, ou no próximo ano; nem mesmo poderá ele dizer que o dia ainda demore muito tempo. A nota-chave é: "Vigiai, pois, porque não sabeis nem o dia nem a hora."

67 Ver C.E.B. Cranfield, *Mark*, p.409; *"St. Mark 13"*, *SJTh* 7, 291.
68 Para referências, ver C.E.B. Cranfield, *SJTh* 7, 290-91.
69 E.E. Ellis, *Luke*, p.246.
70 A. Oepke, *StTh* 2 (1949-50), 145.
71 M. Meinertz, *Theologie des NT* (1950), I, 58.

Segunda Parte

O QUARTO EVANGELHO

16

O PROBLEMA CRÍTICO

Para uma bibliografia retrospectiva extensa ver E. Malatesta, *St. John's Gospel,* 1920-1965 (1967).

Levantamento das Fontes de Interpretação:

J.H. Scammon, "Studies in the Fourth Gospel, 1931-1940", ATR 23 (1941), 103-17; A.M. Hunter, *Interpreting the NT*, 1900-1950, (1951), p. 78-92; P.F. Barackman "The Gospel According to John", *Int* VI (1952), 63-78; W.F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, rev. por C.K. Barrett (1955); W. Grossouw, "Three Books on The Fourth Gospel", *NT* 1 (1956), 35-46; D.M. Stanley, "The Johannine Literature", *ThSt* 17 (1956), 516-31; C.L. Mitton, "The Provenance of the Fourth Gospel", *ET* 71 (1959-60), 337-40; R.H. Fuller, *The NT in Current Study* (1962), p. 101-32; A.M. Hunter, "Recent Trends in Johannine Studies", *Teaching and Preaching the NT* (1963), p. 59-73; J.W. Montgomery, "The Fourth Gospel Yesterday and Today", *Con Theol Monthly*, 34 (1963), 197-222; S. Neill, *The Interpretation of the NT,* 1861-1961 (1964), p. 313-24; H.S. Songer, "The Gospel of John in Recent Research", *Rev and Exp* 62 (1965), 417-28; B. Lindars, "New Books on John", *Theology*, 72 (1969), 153-58; A.M. Ward, "The Fourth Gospel in Recent Study", *ET* 81 (1969-70), 68-72; R.E. Brown, "The Kerygma of the Gospel According to St. John", *NT Issues*, ed. por R. Batey (1970), 210-25.

O Problema Crítico:

Em adição às introduções-padrões do Novo Testamento, ver C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John* (1955), p. 3-119; W.F. Albright, "Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of John", *The Background of the NT and Its Eschatology,* ed. por W. D. Davies e D. Daube (1956), p. 153-71; G.D. Kilpatrick, "The Religious Background of the Fourth Gospel", *Studies in the Fourth Gospel*, ed. por F.L. Cross (1957), p. 34-66; C. L. Mitton, "The Provenance of the Fourth Gospel", *ET* 71 (1959-60), 337-40; A.J.B. Higgins, *The Historicity of the Fourth Gospel* (1960); H.M. Teeple, "Qumran and the Origin of the Fourth Gospel", *NT* 4 (1960), 6-25; O. Culmann, "A New Approach to the Interpretation of the Fourth Gospel", ET 71 (1959-60), 8-12, 39-43; C.K. Barrett, "The Theological Vocabulary of the Fourth Gospel and of

the Gospel of Truth", *Current Issues in NT Interpretation*, ed. por W. Klassen e G.F. Snyder (1962), p. 210-23, J. Munck, "The NT and Gnosticism", *ibid.*, p. 224-38; J.A.T. Robinson, "The New Look on the Fourth Gospel", *Twelve NT Studies* (1962), p. 94-106; R.E. Brown, "The Gospel of Thomas and St. John's Gospel", *NTS* 9 (1962-63), 155-77; J.P. Martin, "History and Eschatology in the Lazarus Narrative, Jn. 11:1-44", *SJTh* 17 (1964) 332-43; R.E. Brown, *The Gospel According to John* (1966), I, xxi-cxxxvii; R. E. Brown, *NT Essays* (1968), p. 77-271; A.M. Hunter, *According to John. The New Look at the Fourth Gospel* (1968). J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (1968); J. Marsh, *The Gospel of St. John* (1968), p. 17-81; R. Schnackenburg, *The Gospel According to St. John* (1968), I. 11-217; L. Morris, *Studies in the Fourth Gospel* (1969); E. Haenchen, "History and Interpretation in the Johannine *Passion Narrative", Int* 24 (1970), 198-219; G.W. MacRae, "The Fourth Gospel and *Religionsgeschichte", CBQ* 32 (1970), 13-24; R. Schnackenburg, "On the Origin of the Fourth Gospel", *Jesus and Man's Hope* (1970).

Teologia de João:

Em adição às teologias padrões do Novo Testamento, ver o seguinte: E.F. Scott, *The Fourth Gospel Its Purpose and Theology* (1906); J.H. Bernard, *The Gospel According to St. John* (1929), I, cxii-clxxxvi; W.F. Howard, *Christianity According to St. John* (1946); E.K. Lee, *The Religious Thought of the St. John* (1950); W.F. Howard, "The Gospel According to St. John", *IB VIII* (1952), 442-45; W.H. Rigg, *The Fourth Gospel and Its Message for Today* (1952); C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953); E. Schweizer, "Orthodox Proclamation", *Int* 8 (1954), 387-403; C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John* (1955), p. 56-82; F.L. Cross, ed., *Studies in the Fourth Gospel* (1957); A. Corell, *Consummatum Est* (1958); J.E. Davey, *The Jesus of St. John* (1958); T.C. Smith, *Jesus in the Gospel of John* (1959); E.M. Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel* (1961); J.N. Sanders, "John: Teaching", *IDB* E-J (1962), p. 938-44; E.R. Achtemeier, "Jesus Christ, the Light of the World. The Biblical Understanding of Light and Darkness", *Int 17* (1963), 439-49; T.F. Glasson, *Moses in the Fourth Gospel* (1963); F.C. Grant, "Theology of John", *Hastings Dictionary of the Bible* (1963), p. 519-23; T.W. Manson, *On Paul and John* (1963); R. Schnackenburg, "The Theology of St. John", *NT Theology Today* (1963); J. Crehan, *The Theology of St. John* (1965); W. Grossouw, *Revelation and Redemption: An Introduction to the Theology of St. John* (1965); R.E. Brown, "Crucial Questions in John's Theology", *The Gospel According to St. John* (1966); I, cv-cxxviii; W.D. Davies, "The Fourth Gospel", *Invitation to the NT* (1966), p. 373-518; F.V. Filson "The Gospel of Life. A Study in the Gospel of John", *Current Issues in NT Interpretation*, ed. por W. Klassen e G.F. Snyder (1968), p. 111-23; E. Käsemann, *The Testament of Jesus According to John 17* (1968); R. Schnackenburg, "Theological and Topical Interests", *The Gospel According to St. John* (1968), I, 153-72; B. Vawter, "Johannine Theology", *The Jerome Biblical Commentary* (1968), p. 828-38; J.M. Boice, *Witness and Revelation in the Gospel of John* (1970); J.L. Price, "The Search for the Theology of the Fourth Evangelist", em *NT Issues*, ed. por R. Batey (1970), p. 226-41; B. Lindars, *Behind the Fourth Gospel* (1971), p. 61-79.

Nos capítulos a respeito da missão e ensino de Jesus fizemos uso primariamente dos Evangelhos Sinópticos, com referência somente ocasional ao Quarto Evangelho. Uma abordagem não-crítica pode não ver problemas em estudar os ensinos de Jesus de modo sintético em todos os quatro Evangelhos; mas a teologia bíblica crítica deve proceder ao estudo da teologia do Quarto Evangelho em separado. A razão para tal procedimento é evidente. O Quarto Evangelho é tão diferente dos Sinópticos que, honestamente, deve-se encarar a questão se ele registra acuradamente os ensinos de Jesus ou se a tradição foi tão modificada, pela fé cristã, ao ponto de a história ser absorvida na interpretação teológica.

As diferenças entre João e os Sinópticos não devem ser encobertas. Tais diferenças na teologia são corolários às diferenças relacionadas a problemas de introdução. Há uma diferença no que se refere ao local do ministério de Jesus. Nos Sinópticos, com a exceção da última semana, o ministério de Jesus transcorre em sua maior parte na Galiléia, ao passo que em João seu ministério centraliza-se em torno de várias visitas a Jerusalém. Há uma diferença no tempo. Os Sinópticos mencionam somente uma páscoa e parecem registrar os eventos de apenas um ano ou dois, mas em João há pelo menos três páscoas (2:13; 6:4; 13:1) e, possivelmente quatro (5:1). O Quarto Evangelho deixa de mencionar importantes eventos encontrados nos Sinópticos: o nascimento de Jesus, o batismo, a transfiguração, o exorcismo de demônios, a agonia no Getsêmane, a última ceia, o discurso no Monte das Oliveiras.

Uma outra diferença bem importante, intimamente relacionada à questão da teologia, é a do uso literário. A forma literária mais distintiva encontrada nos Sinópticos é a parábola; e ali também há uma série de ensinos breves, vividos, fáceis de lembrar, e pequenos incidentes unidos a uma declaração de ensino. Em João, o estilo do ensino de Jesus é o de longos discursos. Parábolas foram grandemente substituídas por discursos e constata-se a ausência de pequenas declarações de caráter incisivo.

O estilo do Grego também é diferente. O estilo paratático simples do Quarto Evangelho é encontrado no Evangelho e nas epístolas de João. A solução mais razoável que se apresenta é a de que os ensinos de Jesus são expressos no modo peculiar de expressão de João. Esta é uma conclusão mais fácil do que pensar que o estilo de João foi assimilado ao estilo de Jesus, e que João escreveu sua epístola no modo peculiar de expressão que ele aprendera de Jesus.

Se esta é a solução correta e se devemos concluir que o Quarto Evangelho é expresso no modo peculiar de João, segue-se esta importante questão: Até que ponto a teologia do Quarto Evangelho é a teologia de João, e não a de Jesus? Até que ponto é possível que o ensino de Jesus tenha sido tão assimilado pela mente de João que se possa dizer que o que temos é uma interpretação Joanina, em lugar de uma apresentação acurada do próprio ensino de Jesus?

Que este problema não é simplesmente acadêmico, pode-se observar a partir do fato de que alguns dos temas mais destacados nos Sinópticos não se acham em João; e ênfases das mais características em João não se apresentam tão óbvias nos Sinópticos. João nada tem a dizer a respeito do arrependimento; nem a forma verbal nem o substantivo aparece no Quarto Evangelho. O Reino de Deus, tema central nos Sinópticos, quase completamente desapareceu dos ensinos de Jesus (ver João 3:3,5; 18:36). Seu lugar é assumido pelo conceito de vida eterna como mensagem central de Jesus. Entretanto, ao passo que a vida eterna aparece umas poucas vezes nos Sinópticos, é sempre como uma bênção escatológica futura (Mar. 9:43,45 e par.;

Mat. 7:14; 25:46), enquanto em João a ênfase principal é sobre vida eterna como uma bênção presente realizada (João 3:36 *passim*).

Por outro lado, ênfases Joaninas mais distintivas estão ausentes nos Sinópticos. Talvez a expressão peculiar mais distintiva de João seja a declaração *ego eimi*: "Eu sou o pão da vida" (João 6:35), "a luz do mundo" (João 8:12), "a porta" (João 10:7), "o bom pastor" (João 10:11), "a ressurreição e a vida" (João 11:25), "o caminho, a verdade, e a vida" (João 14:6), "a videira verdadeira" (João 15:1). Todas essas declarações são reflexões de uma consciência absoluta: "antes que Abraão fosse, eu sou" (João 8:58).

Não existem somente diferenças em ênfases teológicas específicas, mas toda a estrutura do Quarto Evangelho parece ser diferente da dos Sinópticos. Nos Sinópticos a estrutura básica do ensino de Jesus é a do apocalipse judaico, com sua expectativa do ato escatológico de Deus para trazer a história à sua consumação e estabelecer o Reino de Deus na era vindoura. O dualismo é um dualismo temporal de duas eras, com seu contraste entre o presente e o futuro (Mar. 10:15; Mat. 7:21).

A estrutura do pensamento de João, à primeira vista, parece mover-se em um mundo diferente. Já não se fala mais em termos desta era e da era vindoura. O discurso no Monte das Oliveiras, com sua expectação escatológica do fim dos tempos e da vinda do Filho do Homem em glória para estabelecer o Reino de Deus, é omitido. Esse dualismo temporal-escatológico parece ser substituído por um diferente tipo de dualismo. Em lugar da tensão entre o presente e o futuro, encontra-se a tensão entre o acima e o abaixo, céu e terra, a esfera de Deus e do mundo. Este fato é mais vividamente expresso na declaração: "Vocês são daqui, eu sou de cima, vocês são deste mundo, eu não sou deste mundo" (João 8:23; ver João 3:12, 13, 31; 6:33, 62). A expressão "o mundo" (*kosmos*), que aparece somente umas poucas vezes nos Sinópticos, é uma das palavras favoritas de João e designa a esfera dos homens e dos afazeres humanos colocada em contraste ao mundo acima e ao reino de Deus. Quando Jesus disse que seu Reino não era deste mundo (João 18:36), ele queria dizer que sua autoridade não era derivada do mundo inferior, como a dos governos humanos, mas do mundo de Deus.

Outro elemento marcante, no dualismo Joanino, é o contraste entre luz e trevas. Um dos temas que transparece nas primeiras palavras do Evangelho é o conflito entre a luz e as trevas. "A luz resplandece nas trevas, e as trevas não prevaleceram contra ela" (1:5). O mundo é o reino das trevas, mas Deus é luz (I João 1:5), e Jesus veio para trazer a luz para dentro das trevas (3:19; 12:46; 8:12). Esta é a única fonte da verdadeira luz; todo homem que acha a luz deve encontrá-la em Cristo (1:9).[1] Esta luz ainda está brilhando e a treva não foi capaz de extingui-la (1:5). A antítese de luz e trevas é um aspecto a mais do dualismo joanino do superior *versus* inferior, céu *versus* o mundo, e parece substituir um presente dualismo "vertical" para o dualismo temporal escatológico dos Sinópticos.

O vocabulário básico de Jesus como registrado por João é diferente do registrado pelos Sinópticos.Além de tais palavras como vida eterna, luz e trevas, muitas outras, que são utilizadas de modo esparso nos Sinópticos, aparecem com freqüência em João: o verbo amar e o substantivo amor; verdade, verdadeiro e genuíno (*aléthinos*);

1 "Todo homem" é potencial, não real. Ver W. F. Howard em *IB* VIII, 470. Entretanto, o verbo pode significar "lançar luz sobre", i. é., mostrar se alguém é bom ou mau. A luz é judicial, como também iluminadora.

conhecer; trabalhar; mundo; julgar; permanecer; enviar; testemunhar; e especialmente crer em (*eis*). Além do mais, muitas palavras comuns dos Sinópticos estão ausentes em João: justo, poder ou milagre (*dunamis*); sentir misericórdia ou piedade; chamar; arrepender; parábola; orar.[2]

Essas diferenças acentuadas entre João e os Sinópticos levaram muitos eruditos de uma geração ou mais atrás a interpretar o Evangelho como um produto secundário do mundo helenístico, no qual a mensagem de Jesus sobre o Reino de Deus fora transmudada em uma religião de salvação helenística. "Por muitos anos a opinião crítica prevalecente era a de que o Evangelho de João foi 'o Evangelho dos Helenistas'; foi escrito por um pensador grego para os gregos; assinala um ponto decisivo na helenização da fé cristã."[3]

Desde esse ponto de vista, o Evangelho está bem longe de Jesus. Seu interesse está na verdade eterna, não em fatos objetivos; em teologia, não em história. Seus milagres são apenas símbolos de realidades espirituais; suas declarações são alegorias.[4] Desde então a descoberta dos três papiros, contendo todo ou parte de João, datando do princípio do segundo século, excluem tais perspectivas.[5] Contudo, continua a pesquisa para encontrar o *Sitz im Leben* religioso, que possa explicar a linguagem e teologia do Quarto Evangelho.[6] Não se pode negar que algo da terminologia característica de João é bem semelhante à linguagem peculiar da Hermética — uma coleção de escritos religiosos produzidos no Egito provavelmente no segundo e terceiro séculos. Tais escritos têm muito a dizer sobre luz e vida, a palavra e salvação através do conhecimento, como também regeneração ou novo nascimento. C.H. Dodd sente que a Hermética provê um contexto histórico valioso para a compreensão de João.[7] Entretanto, muitos dos temas *teológicos* mais distintivos na Hermética, como *gnōsis*[8] *mystērion, athanasia, demiourgos, nous*, estão ausentes em João, e a linguagem de João, de modo geral, condiz mais com a LXX do que com a literatura Hermética.[9]

Bultmann patrocinou uma perspectiva crítica, que tem sido aceita por muitos dos seus discípulos, de que, da literatura Mandeana datada dos séculos sétimo e oitavo de nossa era, pode ser reconstruído um movimento que recua a tempos pré-cristãos, o qual representava um sincretismo entre a filosofia helenística popular e o misticismo oriental, originando um tipo de religião "proto-gnóstica". Esta "gnōsis" pré-cristã finalmente deu surgimento a um gnosticismo plenamente desenvolvido no segundo e terceiro séculos A.D., movimento esse refletido em pais apostólicos como Irineu. Ao passo que o ponto de vista crítico prevalecente fora o de que o gnosticismo do segundo século era uma heresia distintamente cristã, esta nova perspectiva assumiu que tal gnosticismo foi somente a cristalização de um movimento que em seus pontos

2 Ver a tabela em C.K. Barrett, *John*, p. 5 e 6.

3 C.K. Barrett, *John*, p. 3. Uma boa ilustração deste fato é o livro de E.F. Scott, *The Fourth Gospel: Its Purpose and Its Theology* (1906). Recentemente, E. Käsemann defendeu a tese de que a cristologia de João é um docetismo *naive*, paralelo à linha principal da teologia cristã. Ver *The Testament of Jesus* (1968).

4 Ver B.W. Bacon, *The Gospel of the Hellenists* (1933).

5 Ver J. L. Price, *Interpreting the NT* (1961), p. 546.

6 Para levantamentos de tais esforços recentes, ver W.F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism* (1955); C.H. Dodd, *The Fourth Gospel* (1953), p. 3-130; R.E. Brown, *John*, I, lii-lxv; W. G. Kümmel, *Introduction to the NT* (1966), p. 154-61; R. Schnackenburg, *John*, I, 119-52.

7 C.H. Dodd, *The Fourth Gospel*, p. 10-53 *et passim*. Semelhanças entre João e a Hermética foram devidamente assinaladas pelo livro de W. D. Davies, *Invitation to the NT* (1966), p. 398-408.

8 Somente o verbo ocorre em João.

9 Ver G.D. Kilpatrick, "The Religious Background of the Fourth Gospel", em *Studies in the Fourth Gospel*, ed, por F. L. Cross (1957), p. 36-44.

fundamentais antedatou o cristianismo e que influenciou grandemente a teologia Joanina. Os elementos essenciais desta teologia gnóstica consistem de um dualismo cosmológico em que o mundo material é mau. As almas dos homens, que pertencem ao reino celestial da luz e vida, caíram no mundo material das trevas e morte. Deus enviou um remidor celestial aos homens, para iluminá-los, outorgando-lhes conhecimento (*gnōsis*) de sua verdadeira natureza, assim habilitando-os, por ocasião da morte, a escaparem de seu envolvimento no mundo material e retornarem ao seu verdadeiro lar celestial. O céu é o lar natural do homem; o mundo é uma prisão. Salvação resulta do conhecimento conferido pela descida e ascensão do remidor celestial.[10]

Os eruditos têm debatido vigorosamente se esta teologia gnóstica antedatou o cristianismo e influenciou a teologia do Cristo pré-existente, encarnado, e que foi assumpto aos céus. Deve-se enfatizar que, se bem que esta teologia gnóstica possa ser encontrada no gnosticismo do segundo século A.D. como uma aberração cristã, a teoria de que ele foi um movimento sincretista pré-cristão, que ajudou a moldar a cristologia cristã, especialmente Joanina, é uma reconstrução crítica baseada em textos pós-cristãos. Ao passo que as tendências em direção ao pensamento gnóstico podem ser encontradas no judaísmo e no helenismo, a figura de um remidor celestial não pode ser encontrada em qualquer dos documentos pré-cristãos.[11]

A descoberta de uma biblioteca gnóstica em 1947, na localidade de Nag Hammadi, no Egito, formada de treze manuscritos, contendo quarenta e nove diferentes documentos, deu-nos, pela vez primeira, uma grande coleção de fontes primárias para o estudo do gnosticismo egípcio.[12] Ao passo que Robinson manifesta a esperança de que esta literatura possa prover a documentação para sobrepujar o abismo cristão,[13] uma das nossas maiores autoridades em religião helenística manifestou a convicção de que os novos textos de Nag Hammadi "indicam completamente o ponto de vista tradicional do gnosticismo como uma heresia cristã com raízes no pensamento especulativo."[14] Nock também nos relembra que a literatura Hermética não tem a figura de um remidor pessoal.

Uma outra descoberta arqueológica revolucionou a pesquisa com mitos quanto à esquematização do ambiente formativo da teologia do Quarto Evangelho. Começando com uma descoberta acidental, em 1947, de vários rolos antigos, na localidade de Khirbet Qumran, perto da parte norte onde começa o Mar Morto, foram encontrados os remanescentes da biblioteca de um grupo monástico separatista, ao qual a maior

10 Ver R. Bultmann, *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting* (1956), p. 163 e ss. Ver também H. Jonas, *The Gnostic Religion* (1958).

11 Ver R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem* (1958); *Gnosis and the NT* (1968); J. Munck, "The NT and Gnosticism", em *Current Issues in NT Interpretation*, ed. por W. Klassen (1962), p. 224-38. Para o problema de um movimento gnóstico pré-cristão, ver os ensaios por G. Quispel, R. McL. Wilson e H. Jonas, "Gnosticism and the NT", em *The Bible in Modern Scholarship*, ed. por J.P. Hyatt (1965), p. 252-93.

12 Para um breve levantamento, ver W.C. van Unnick, *Newly Discovered Gnostic Writings* (1960); para um estudo detalhado, ver J. Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics* (1958); para um relatório mais recente, ver J.M. Robinson, "The Coptic Gnostic Library Today", *NTS* 14 (1968), 356-401.

13 J. M. Robinson in *NTS* 14, 380. Um remidor celestial aparece no livro cóptico "Apocalypse of Adam", mas ainda não está claro que isto representa uma tradição pré-cristã. Ver G.W. MacRae, "The Coptic Gnostic Apocalypse of Adam", em *Heythrop Journal*, 6 (1965), 27-35; K. Rudolph, em *TLZ* 90 (1965), 361-62.

14 A.D. Nock, "Gnosticism", *HTR* 57 (1964), 276.

parte dos eruditos identifica como os essênios ou os precursores dos essênios.[15] Existem paralelos tão surpreendentes de linguagem e pensamento entre João e os escritos de Qumran que muitos eruditos sentem que deve haver alguma ligação significativa entre os dois. Possivelmente João Batista tenha sido um Qumraniano durante os anos em que permaneceu no deserto.[16]

Mesmo que não possa ser estabelecida uma dependência direta entre João e os escritos de Qumran, as semelhanças têm provado que a linguagem peculiar e os padrões de pensamento do Quarto Evangelho poderiam ter surgido na Palestina na metade do primeiro século A.D. — uma posição que poucos eruditos de uma geração atrás teriam ousado apoiar. Este fato tem conduzido ao chamado "The New Look on the Fourth Gospel" (A Nova Perspectiva sobre o Quarto Evangelho),[17] que tem causado verdadeira revolução na crítica relacionada a João. Muitos eruditos contemporâneos reconhecem agora uma sólida tradição Joanina, independente dos Sinópticos, originária da Palestina e que pode ser datada entre 30 a 66 A.D.[18] e atribuem ao Quarto Evangelho um certo grau de valor histórico, que dificilmente poderia ser sequer sonhado há uma geração atrás, exceto pelos eruditos mais conservadores.

Apesar de tudo quanto foi dito, ainda permaneceu o problema da diferença entre o Jesus conforme apresentado pelos Sinópticos e o Jesus conforme João o apresenta. O problema torna-se mais complexo pelo fato de que a linguagem e teologia do Evangelho são bem semelhantes ao que se encontra na Primeira Epístola de João. Precisamos confrontar a alternativa de que o Quarto Evangelho é o produto final de uma tradição que João relembrou, proclamou e ponderou, até tornar-se completamente absorvido por essa tradição, ao ponto de expressá-la em suas próprias palavras e idéias. Se, entretanto, a linguagem e pensamento vieram mais de João do que de Jesus, deparamo-nos com o problema de que o autor do Evangelho foi um gênio criativo maior que o próprio Jesus.[19]

Uma outra solução é que João deliberadamente reformula e interpreta as palavras de Jesus a fim de adequá-las à sua própria situação contemporânea, percebendo, atrás de sua obra, a autoridade do próprio Jesus, agora glorificado e ressuscitado dentre os mortos, continuando a instruir o seu povo através do Espírito (João 14:26; 16:12).[20]

Uma outra possível solução é a de que Jesus foi um mestre grande demais para poder ser limitado a um único estilo e fraseado de ensino. Possivelmente ele utilizou um estilo vivo, pitoresco, parabólico, quando se dirigiu às multidões na Galiléia, e numa forma mais alongada e profunda de discurso, quando falou às pessoas mais

15 Para o conhecimento desta comunidade e o significado de sua literatura, ver K. Stendahl, ed., *The Scrolls and the NT* (1958); F.M. Cross, Jr., *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (1957); J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (1959). Para uma boa tradução dos textos de Qumram, ver A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (1961).

16 Cf. R.E. Brown, "The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles", em *NT Essays* (1968), p. 138-73. Para outras conexões possíveis, ver W.G. Kümmel, *Introduction to the NT*, p. 156-58. L. Morris (*Studies in the Fourth Gospel* (1969), p. 353), admite a necessidade de reconhecer um relacionamento indireto, se não direto.

17 J.A.T. Robinson, *Twelve NT Studies* (1962), p. 94-106; ver também A.M. Hunter, *According to John. The New Look at the Fourth Gospel* (1968).

18 Ver C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (1963). Dodd, entretanto, não apela aos escritos de Qumran para dar apoio às suas conclusões.

19 D. Guthrie, *NT Introduction* (1965), I, 268.

20 Ver G.W. Barker *et al.*, *The NT Speaks* (1969), p. 395. Este ponto de vista é defendido pormenorizadamente pelo erudito católico, F. Mussner, *The Historical Jesus in the Gospel of St. John* (1967).

cultas em Jerusalém e aos seus próprios discípulos.[21] Uma dificuldade neste ponto é o discurso sobre o pão da vida, em João 6, proferido na Galiléia após a alimentação dos cinco mil, o qual se encontra completamente formulado na fraseologia peculiar chamada "Joanina". Contudo, João 6:39 afirma que Jesus proferiu este discurso na sinagoga em Cafarnaum, e não como uma oração pública às multidões, e um estudo recente mostra que as idéias centrais neste discurso são completamente consistentes com as concepções judaicas da páscoa.[22] É possível que, nos últimos dias, Jesus de fato tenha usado um estilo diferente, que descortinou as mais profundas verdades de sua pessoa e missão aos seus discípulos, e João tenha deliberadamente formulado o Evangelho no seu todo nessa maneira peculiar de expressão. Este é um problema para o qual talvez nunca se encontre uma solução final. Podemos, entretanto, citar as enfáticas palavras de W.F. Albright:

> Não há diferença fundamental de ensino entre João e os Sinópticos; o contraste entre eles reside no fato da concentração de tradição ao longo de certos aspectos dos ensinos de Cristo, particularmente aqueles que parecem ter-se assemelhado mais diretamente ao ensino dos essênios.
>
> Não há absolutamente nada para mostrar que qualquer dos ensinos de Jesus tenha sido distorcido ou falsificado, ou que algum novo elemento vital lhe tenha sido acrescentado. Que as necessidades da igreja primitiva influenciaram a seleção de itens, visando a sua inclusão no Evangelho, deve ser admitido prontamente, mas não há razão para supormos que as necessidades daquela igreja foram responsáveis por quaisquer invenções ou inovações de significado teológico.
>
> Uma das mais estranhas pressuposições dos eruditos e teólogos do Novo Testamento é a de que a morte de Jesus foi tão limitada que qualquer contraste aparente entre João e os Sinópticos deve ser atribuído a diferenças existentes entre teólogos cristãos primitivos. Todo grande pensador, assim como toda grande personalidade será interpretada diferentemente por diferentes amigos e ouvintes, que hão de selecionar aquilo que parece mais congenial ou útil daquilo que eles viram e ouviram.[23]

Isto não significa que venhamos a fazer vista grossa para as diferenças entre João e os Sinópticos, especialmente nas ênfases teológicas divergentes. É difícil evitar a conclusão de que João reflete uma medida maior de interpretação teológica do que os Sinópticos. Contudo, já vai longe o tempo quando os Sinópticos eram considerados "simples" história. Foram escritos por homens que tornaram-se convictos, através da ressurreição, de que Jesus era o Messias e o Filho de Deus (Mar. 1:1) e escreveram "boas-novas" à luz dessa fé. Os Evangelhos Sinópticos são tanto teologia quanto história.[24] João não faz mais do que tornar ainda mais explícito o que estava sempre implícito nos Sinópticos e que, algumas vezes, tornou-se explícito (Mat. 11:25-30). "A diferença entre eles não está no fato de que João é teológico e os outros não o são,

21 D. Guthrie, *NT Introduction*, p. 266 e ss. Ver também H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and Its Beginnings* (1957), p. 28. R.E. Brown (*John*, I, lxiv) reconhece que provavelmente Jesus utilizou mais de um estilo de expressão e A.J.B. Higgins reconhece que Jesus possivelmente usou fraseologia e idéias "Joaninas". Ver A.J.B. Higgins, "The Words of Jesus According to St. John", BJRL 49 (1966-67), 384.

22 B. Gärtner, *John 6 and the Jewish Passover* (1959). R.E. Brown pensa que há um núcleo de tradição autêntica em João 6 (John, I, xlix).

23 W.F. Albright, "Recent Discoveries in Palestine and The Gospel of John", em *The Background of the NT and Its Eschatology*, ed. por W. D. Davies e D. Daube (1956), p. 170-71.

24 Ver G.E. Ladd, *The NT and Criticism* (1967), p. 153 e ss.

mas que todos são teológicos de modos diferentes."[25] Uma história interpretada pode representar com mais fidelidade os fatos de uma situação do que na mera crônica de eventos. Se João é uma interpretação teológica, é uma interpretação de eventos a respeito dos quais ele estava convicto que se deram na história. Obviamente não é o intento dos Evangelhos Sinópticos dar um registro da *ipsissima verba* de Jesus nem uma biografia dos eventos de sua vida. São descrições de Jesus e sumários do seu ensino. Mateus e Lucas sentiram-se livres para dar uma nova disposição ao material de Marcos e para registrar o ensino de Jesus com considerável liberdade.[26] Se João usou mais liberdade que Mateus e Lucas, é porque ele desejava dar descrição mais profunda e, em última análise, mais real de Jesus. A tradição histórica, "objetiva", está tão interligada com a interpretação Joanina que é impossível separá-las.[27]

O fato de que João escreve uma interpretação teológica profunda não pode ser responsabilizado pela forma e linguagem particular do Evangelho. As semelhanças entre João e Qumran provam, no mínimo, que a fraseologia e idéias do Quarto Evangelho poderiam ter surgido na Palestina no princípio do primeiro século A.D. Isto, entretanto, não fornece uma solução para o problema da razão, porque o Quarto Evangelho assumiu sua forma diferente e distinta. A tese de que o Evangelho deve ser compreendido como um produto do pensamento filosófico ou gnóstico helenístico tem pouca consistência para ser recomendada.[28] Entretanto, dificilmente as semelhanças entre João, e o pensamento helenístico popular podem ser atribuídas ao mero acaso, em virtude das semelhanças com relação aos escritos de Qumran. A melhor solução parece ser a de que João foi escrito, conforme sugere a tradição patrística, ao final do primeiro século, para refutar uma tendência gnóstica na Igreja. Uma pista pode ser encontrada na Primeira Epístola, a qual provavelmente teve origem no mesmo círculo que o do Evangelho: a negação de que Jesus tivesse vindo em carne (I João 4:2). Falsos mestres se levantaram na Igreja, os quais incorporaram o espírito do anticristo (I João 2:18,19) e negavam a verdadeira messianidade de Jesus. Se o Evangelho, da mesma forma que a Primeira Epístola,[29] foi escrito para refutar um gnosticismo incipiente, torna-se clara a razão para sua mensagem e fraseologia particular. João utiliza palavras e idéias familiares nos círculos gnósticos para refutar as próprias tendências gnósticas. A base de sua fraseologia remonta à Palestina, e, sem dúvida, ao próprio Jesus. Mas João escolheu formular o seu Evangelho, como um todo, em linguagem que provavelmente tenha sido usada por nosso Senhor somente em diálogo íntimo com os seus discípulos ou em argumentação teológica, com os escribas, bem preparada, com a finalidade de trazer à baila o pleno significado do Verbo eterno que se tornou carne (João 1:14) no evento histórico de Jesus Cristo.[30]

De qualquer forma, a nossa tarefa, ao estudarmos a teologia do Quarto Evangelho, é não somente afirmar positivamente o pensamento de João, mas procurar descobrir até que ponto ele é semelhante ou diferente do pensamento registrado pelos Sinópticos. Expõe João uma teologia radicalmente reinterpretada, ou o seu Evangelho incorpora a mesma teologia essencial, mas com ênfases diferentes? Esta é a nossa tarefa, com seu duplo aspecto.

25 A.M. Ward, em *ET* 81 (1969/70), 69.
26 Ver G.E. Ladd. *The NT and Criticism*, Cap. 5.
27 Ver R. Schnackenburg "The Origin of the Fourth Gospel", em *Jesus and Man's Hope* (1970), p. 226.
28 Ver a crítica de A.M. Ward com relação a Käsemann em *ET* 81 (1969-70), 72.
29 Ver F.V. Filson, "First John: Purpose and Message", *Int* (1969), 268 e ss.
30 Uma excelente ilustração de como João escreve com uma "visão histórica bifocal", i. é., registrando os eventos do passado, mas adaptando-os ao seu próprio tempo, é encontrado no ensaio de J.P. Martins, "History and Eschatology in the Lazarus Narrative", *SJTh* 17 (1964), 332-43.

17

O DUALISMO JOANINO

Bibliografia:

Há pouca bibliografia em inglês que discute o complexo problema do dualismo joanino contra o fundo contextual do judaísmo e da filosofia helenística. Em português a dificuldade é ainda maior. Até mesmo as obras em alemão são inadequadas. O. Böcher, em *Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums* (1965), encontra o fundo contextual para o dualismo Joanino no Velho Testamento, e não nos escritos judaicos posteriores, e ele não considera o dualismo helenístico. Ver "Dualism: Greek, Iranian, Jewish", *HERE* (1912), V, 107-16; R. Bultmann, "Johannine Dualism", *Theology* (1955), II, 15-32; R. Marcus, em *Biblical Research*, I (1957), 34; M. Rist, "Dualism", *IDB* A-D (1962), p. 873; G.E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), p. 83-89; R.E. Brown, "The 'Vertical' and the 'Horizontal' View of God's Salvific Action", *John* (1966), p. cxvf.; R.E. Brown, "The Qumran Scrolls and the Johannine Gospels and Epistles", em *NT Essays* (1968), p. 138-73; J. H. Charlesworth, "A Critical Comparison of the Dualism in 1QS iii, 13-iv, 26 and the 'Dualism' contained in the Fourth Gospel", NTS 15 (1969), 389-418.

OS DOIS MUNDOS — O problema mais difícil na teologia Joanina é o seu dualismo aparentemente diferente daquele apresentado nos Sinópticos. O dualismo nos Evangelhos Sinópticos é primariamente horizontal: um contraste entre duas eras — a era presente e a era vindoura. O dualismo de João é primariamente vertical, um contraste entre dois mundos — o mundo superior (de cima) e o mundo inferior (de baixo). "Vós sois de baixo, eu sou de cima; vós sois deste mundo, eu não sou deste mundo" (João 8:23). Os Sinópticos contrastam esta era com a era vindoura, e sabemos, através do uso Paulino, que "este mundo" pode ser um equivalente à expressão "esta era", em um dualismo escatológico.[1] Mas em João, "este mundo" quase sempre permanece em contraste com o mundo de cima. "Este mundo" é visto como mal, tendo o diabo como seu governante (16:11). Jesus veio para ser a luz deste mundo (11:9). A autoridade de sua missão não procede "deste mundo", mas do mundo de cima — de Deus (18:36). Quando a sua missão estiver cumprida, ele deve partir "deste mundo" (13:1).

O mesmo dualismo é óbvio na expressão que fala de Jesus descendo dos céus e ascendendo novamente aos céus. "Ninguém subiu ao céu senão o que desceu do céu" (3:13). Jesus veio dos céus para cumprir uma missão que ele recebeu de Deus (6:38). Ele desceu dos céus como o "pão vivo". Se qualquer homem comer deste pão, jamais

1 Ver I Cor. 1:20; 2:6-8; 3:19, onde os dois termos são usados alternadamente.

morrerá, mas terá a vida eterna (6:33, 41, 50, 51, 58). Quando sua missão estiver cumprida, ele deve subir aos céus, de onde viera (6:62). Após a ressurreição, quando Maria o desejava segurar, ele falou-lhe para que ela não o segurasse, pois ainda não havia subido ao Pai. Ela, em lugar de detê-lo, deveria ir aos seus discípulos e dizer-lhes as palavras de Jesus: "Eu subo para meu Pai e vosso Pai, meu Deus e vosso Deus" (20:17).

TREVAS E LUZ. O mundo inferior é o reino das trevas, mas o mundo de cima é o mundo da luz. Cristo veio para o reino das trevas a fim de trazer-lhe a luz. Luz e trevas são consideradas como dois princípios em conflito um com o outro. "A luz resplandece nas trevas, e as trevas não prevaleceram contra ela" (1:5). O próprio Jesus é a luz (8:12) e veio para que os homens não mais permaneçam nas trevas, mas possam ter a luz da vida e serem capazes de andar na luz de forma a não tropeçarem (8:12; 9:5; 11:9; 12:35, 46). Os que recebem a luz tornam-se filhos da luz (12:36). Entretanto, apesar do fato de que a luz veio ao mundo, os homens amaram mais as trevas do que a luz e recusaram-se a aceitar a luz porque as suas obras eram más. Todo aquele que "pratica a verdade" vem para a luz a fim de que a sua verdadeira natureza possa ser revelada (3:19,20). Em João, a descrença em Jesus é a coroação do mal e o desprezo da luz.

CARNE E ESPÍRITO. Um outro contraste, neste dualismo, embora de uso mais limitado, é o que se faz entre carne e espírito. Carne pertence ao reino de baixo; Espírito, ao reino de cima. A carne não é pecaminosa, como em Paulo, mas representa a fraqueza e impotência do reino inferior. A vida humana comum é "nascida... da vontade da carne" (1:13), i.é., através do processo natural de procriação humana. A carne em si não é pecaminosa, pois "o Verbo se fez carne e habitou entre nós" (1:14). Carne é expressão sinônima de humanidade — o gênero humano. Contudo, a carne é limitada ao reino inferior; ela não pode elevar-se à vida do mundo de cima. "O que é nascido da carne é carne" (3:6); os homens precisam nascer de cima.[2] Ser nascido de cima é ainda descrito como sendo nascido do Espírito. O homem em e de si mesmo é fraco e mortal; somente através de uma operação interior do Espírito de Deus é que ele poderá tanto compreender como experimentar as bênçãos do reino celestial (3:12). Vida eterna é a dádiva do Espírito de Deus; na luz da eternidade, a carne não tem qualquer valor. Ela não pode capacitar o homem a alcançar a vida eterna (6:63).

Uma dimensão diferente é introjetada no dualismo joanino na declaração sobre a adoração. "Deus é espírito, e é necessário que os que o adoram o adorem em espírito e verdade" (4:24) "Adorar em espírito" não quer dizer adorar no espírito humano, em contraposição à adorar através do uso de formas e ritos externos; significa a adoração que é dotada de poder pelo Espírito de Deus.[3] O contraste configurado pela expressão não é tanto feito entre o mundo de cima e o mundo inferior como entre adoração na era primitiva e adoração na nova era, inaugurada por Jesus. O contraste é entre a adoração em espírito e verdade comparada com a adoração em Jerusalém ou Gerizim.[4] Aqui verifica-se uma "substituição escatológica de instituições temporais, como o Templo". O "Espírito eleva os homens acima do nível terreno, o nível da carne, e os capacita a adorar a Deus adequadamente."[5] Neste ponto se nos depara pela

2 Em virtude do contraste entre os mundos de cima e de baixo, *anōthen* pode aqui ser melhor traduzido como "de cima", em lugar de "de novo". Ver R. E. Brown, *John*, I, 128; R. Schnackenburg, *John*, I, 373.
3 Ver R. E. Brown, *John*, I, 180; R. Schnackenburg, *John*, I, 439.
4 R. E. Brown, *John*, I, 180.
5 *Loc cit.*

primeira vez a junção do vertical com o horizontal. Em virtude de Jesus ter vindo de cima, para este mundo, ele instituiu uma nova ordem de coisas.

KOSMOS. A fim de desenvolver o nosso estudo da teologia joanina, é importante compreender o uso que ele faz da palavra "mundo", *kosmos*. Este termo é usado de vários modos distintos. Algumas vezes o vocábulo *kosmos*, fazendo paralelo ao modo sinóptico de uso da palavra, da mesma forma como na linguagem peculiar grega, pode designar a ordem criada como um todo (João 17:5, 24),[6] e a terra em particular (João 11:9; 16:21; 21:25).[7] A terra é freqüentemente referida como o lugar de habitação dos homens em expressões que encontram seu paralelo no modo peculiar judaico de dizer as coisas: vindo para o mundo (6:14; 9:39; 11:27; 18:37), estando no mundo (9:5a), partindo do mundo (13:1; 16:28 b). Se bem que algumas dessas declarações adquiram significado teológico, por causa do contexto em que elas são utilizadas, a terminologia de si própria é terminologia judaica particular. Vir ao mundo significa meramente ser nascido; estar no mundo é existir; e partir do mundo é morrer.[8]

Não há evidência da idéia de que há alguma coisa má a respeito do mundo. "Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e sem ele nada do que foi feito se fez" (1:3). Não há elemento referente a dualismo cosmológico ou de negação do mundo em João. O mundo criado continua a ser o mundo de Deus.

Por metonímia, *kosmos* pode designar não apenas o mundo, mas também aqueles que habitam o mundo: o gênero humano (12:19; 18:20; 7:4; 14:22). Um estudo desses versos mostra que *kosmos* não é especificamente usado com a intenção de designar todos os homens que habitam a terra, mas simplesmente o ser humano em geral. "O mundo inteiro vai após ele" (12:19) significa que Jesus assegurara uma grande resposta. O fato de Jesus ter falado abertamente ao mundo (18:20) significa que ele se engajou em um ministério público. Esta é uma forma de dizer que João partilha com o grego helenístico e a LXX, e que não era usual no grego clássico. Esta forma também é encontrada nos Sinópticos, em Mateus 5:14 e 18:7.

O uso mais interessante de *kosmos* para designar o gênero humano é encontrado nas expressões onde o mundo — a humanidade — é o objeto do amor e salvação de Deus. Deus ama o mundo (3:16) e enviou seu Filho para salvar o mundo (3:17c; 12:47). Jesus é o Salvador do mundo (4:42); ele veio para tirar o pecado do mundo (1:29) e para dar vida ao mundo (6:33). Da mesma forma que o primeiro grupo de referências, essas declarações não acarretam uma ênfase distintamente universalista, mas meramente designa a humanidade em geral como o objeto do amor e ação salvífica de Deus.[9]

KOSMOS: O HOMEM EM INIMIZADE COM DEUS. Até este ponto o uso que João faz de *kosmos* encontra paralelos nos Sinópticos. Entretanto, João tem um uso diferente de *kosmos*, que não se encontra nos Sinópticos. Os homens são considerados não somente os habitantes da terra e os objetos do amor e atos redentores de Deus,

6 Ver Mat. 13:35; 24:21; 25:34; Luc. 11:50.
7 Ver Mar. 14:9; Luc. 12:30; Mateus 4:8; 13:48.
8 H. Sasse, *TDNT* III, 888; ver também I João 4:1, 17; II João 7; Heb. 10:5; I Tim. 1:15.
9 De passagem, podemos notar que uma variação deste uso aparece nas epístolas de João e nos Sinópticos, mas não no Quarto Evangelho. *Kosmos* pode designar não apenas a humanidade como tal, mas o conjunto total das atividades e interesses humanos. Se um homem ganha "o mundo inteiro" (Mar. 8:36), i.é., cumpre todas as ambições e objetivos humanos somente em um nível humano, mas perde a si mesmo, em última análise, ele nada ganhou. É o que João quer dizer por amar o mundo (I João 2:15 e s.), i.é., colocar o objeto e meta da dedicação e afeto do indivíduo puramente no nível humano.

mas, em contraste a Deus, são considerados pecadores, rebeldes, e alienados de Deus, como humanidade decaída. O *kosmos* é caracterizado pela impiedade (7:7), e não conhece a Deus (17:25) nem o seu enviado, Cristo (1:10). Isto não acontece em virtude de haver algo intrinsecamente mau a respeito do mundo. Quando João diz que "o *kosmos* foi feito por intermédio dele" (1:10), o contexto sugere que o *kosmos* referido é a humanidade, e não simplesmente o universo ou a terra. O que torna o *kosmos* mau não é algo intrínseco a ele, mas o fato de que ele se afastou do seu Criador e tornou-se escravo de poderes malignos. A alienação do mundo em relação a Deus é demonstrada em seu ódio e desprezo pelo emissário de Deus (7:7; 15:18), que veio salvá-lo. O poder maligno, que escravizou o mundo em sua rebelião para com Deus, por três vezes é referido como o príncipe deste mundo (12:31; 14:30: 16:11; ver I João 5:19). O mundo permanece em nítido contraste com relação aos discípulos de Jesus. Eles inicialmente pertenceram ao mundo, mas foram escolhidos dentre o mundo para pertencer a Cristo (17:6), muito embora devam continuar a viver no mundo (13:1; 17:11,15). Eles não mais participam do mesmo caráter como o do mundo porque pertencem a Jesus Cristo, tendo recebido sua palavra (17:14). O propósito de Jesus foi o de viver de acordo com a vontade do seu Pai, em vez de viver para fins puramente humanos, e, conseqüentemente, ele não foi considerado do mundo, embora estivesse no mundo. Da mesma forma também se pode dizer dos seus discípulos, os quais mudaram o rumo de seus objetivos meramente humanos para Deus, que eles não são do mundo (15:19; 17:14). A vinda de Jesus com efeito criou uma divisão entre os homens, embora eles continuem a viver juntos. Deus escolheu homens dentre as pessoas do mundo (15:19) a fim de que eles formassem uma nova comunhão centralizada em torno de Jesus (17:15). Uma vez que o mundo odiou Jesus, também odiaria os seus seguidores (15:18; 17:14).

A reação dos discípulos não deve ser a de retirar-se do mundo, mas de viver no mundo, motivados pelo amor de Deus, em lugar do amor pelo mundo.[10] Os discípulos devem desempenhar uma missão no mundo que outra coisa não é senão uma continuação da missão de Jesus (17:18). Da mesma forma que Jesus entregou-se completamente ao cumprimento da vontade de seu Pai no mundo e à realização do seu propósito de redenção[11] também os seus seguidores não deveriam encontrar a sua segurança e satisfação no nível humano, como fez o mundo, mas na dedicação ao propósito de redenção de Deus (17:17,19). Deviam guardar-se do mal (17:15) do mundo através da centralização de sua devoção a Deus.

Esta separação do gênero humano em povo de Deus e povo do mundo não é, portanto, uma divisão absoluta. Os homens podem ser transferidos do mundo para a condição de povo de Deus por ouvir e responder à missão e mensagem de Jesus (17:6; 3:16). Dessa forma, os discípulos devem perpetuar o ministério de Jesus no mundo a fim de que os homens possam conhecer o evangelho e ser salvos (20:31) do mundo. O mundo não pode receber o Espírito (14:17), pois, de outra forma, ele deixaria de ser o mundo, mas muitos, no mundo, aceitarão o testemunho dos discípulos de Jesus (17:21), e crerão nele, mesmo sem jamais o terem visto (20:39).

SATANÁS. No Quarto Evangelho, como nos Sinópticos, o mundo é visto como estando sob o controle de um poder sobrenatural chamado o Diabo (8:44; 13:2) e Satanás (13:27). Ele é descrito em linguagem bem semelhante à utilizada por Paulo,

10 Isto está bem explícito em I João 2:15 e s.
11 Ver o significado de "verdade" no Cap. 19.

como "o príncipe deste mundo" (12:31; 14:30; 16:11).[12] Os Sinópticos falam dele como o "príncipe" (*archōn* — governador) dos demônios (Mat. 12:24). João não fala deste domínio sobre os demônios, mas, da mesma forma que Paulo, afirma que "o *kosmos*, em sua totalidade, é governado por este *archōn*".[13] O seu propósito é frustrar a obra de Deus. Quando Judas estava a ponto de trair a Jesus, "entrou nele Satanás" (13:27). Os judeus reivindicaram que eram filhos de Abraão e que por essa mesma razão eram herdeiros das bênçãos prometidas a Abraão. Jesus replicou que o ódio que demonstravam contra ele provava que não eram filhos de Abraão e que, de fato, eles eram filhos do diabo, pois o diabo foi assassino desde o princípio e nada tem a ver com a verdade, porque nele não há verdade (8:39 e ss.). Jesus veio para trazer a verdade aos homens (1:17); mas o diabo é um mentiroso e o pai da mentira.

Embora João, de modo diferente do que os Sinópticos, não relata a luta de Jesus com demônios, é claro que sua missão envolve o mesmo conflito com poderes sobrenaturais.[14] Como o príncipe deste mundo, Satanás procura vencer Jesus (14:30), mas é impotente para o fazer. Pelo contrário, Jesus deve emergir vitorioso sobre seu inimigo. Em sua cruz, Jesus efetuou uma vitória sobre Satanás, de modo que dele se pode dizer que foi "expulso" (12:31). Em outras palavras, esta vitória pode ser descrita como o julgamento do príncipe deste mundo (16:11). João não especula a respeito da origem de Satanás ou de sua natureza. Ele é simplesmente descrito como um poder maligno sobrenatural, que é o senhor deste mundo, mas que foi derrotado por Jesus em sua cruz.

Muitos eruditos modernos não podem acatar a idéia de tal poder sobrenatural, e especialmente as palavras de Jesus referindo-se aos judeus como sendo filhos do diabo. "É simplesmente inconcebível que Jesus de Nazaré tenha, em algum tempo, pronunciado tais palavras."[15] Tais palavras são compreendidas como refletindo não os ensinos de Jesus, mas uma rigorosa polêmica anti-semita da parte do autor do Evangelho. Contudo, deve-se admitir que as palavras estão de acordo com o caráter do ensino total do Quarto Evangelho. "(Os judeus) não podem indicar parentesco divino, pois seus atos o negam. Sua atitude para com ele, ao resistir à verdade que ele lhes revelou da parte do Pai, e ao planejarem sua morte, foi bem consistente com o caráter de seu pai, o Diabo, o qual se rebelou contra Deus — cujo nome é verdade — e foi assassino desde o princípio. Ele é essencialmente falso, e a falsidade é a sua língua nativa. Sua inveja e malícia trouxeram a desobediência e morte à raça humana. Seus filhos não podem receber de bom grado a revelação que vem do único Deus verdadeiro, e eles estão inclinados a maquinar a destruição do Filho, a quem o Pai enviou para trazer luz e liberdade para o mundo dos homens."[16]

PECADO. Nos Sinópticos *hamartia* foi utilizado para descrever os atos de pecado, manifestações de pecado. Em João há uma ênfase maior, colocada sobre o princípio do pecado. O Espírito Santo deve convencer o mundo do *pecado* (não de pecados) (16:18). O pecado é um princípio que, neste estágio, se manifesta na descrença em Cristo. Todo aquele que vive na prática do pecado está em escravidão — é um escravo do pecado (8:34). "O pecado humano é servidão ao poder demoníaco e, conseqüentemente,

12 Em II Cor. 4:4, Paulo fala de Satanás como "o deus deste século".
13 G. Delling, em *TDNT*, I, 489.
14 *Loc. cit.*
15 Ver F. C. Grant, *An Introduction to NT Thought* (1950), p. 94.
16 W. F. Howard, *Christianity According to St. John* (1946), p. 89.
17 W. Grundmann, *TDNT*, I, 306.

completa separação de Deus." A menos que os homens creiam que Jesus é o Cristo, morrerão em seus pecados (8:24).

Pecado é treva; e o caráter do mundo pecaminoso é treva. Mas Deus não abandonou o mundo. A luz está brilhando nas trevas, i.é., através do *Logos*, Deus rompeu as trevas com a luz da revelação sobrenatural; e, por negras que as trevas sejam, falharam em impedir a propagação da luz (1:5). Jesus refere-se à sua missão em termos semelhantes. Ele conta aos homens que a luz deve ficar um pouco mais com eles e que precisam andar enquanto têm luz, pois, do contrário, rejeitando a luz, a treva acabará por engolfá-los (*katalambanō*). O indivíduo que recusa a luz tropeça cegamente nas trevas, não conhecendo aonde vai. Somente crendo na luz os homens podem tornar-se filhos da luz (12:35).

PECADO É DESCRENÇA. Descrença em Cristo é uma outra manifestação de uma aversão básica por Deus. A presença de Jesus entre os homens trouxe a aversão deles por Deus a uma crise de tal forma que ela tornou-se claramente evidenciada como aversão por Cristo (3:22-24). Se um homem apresentar esta decisão contra Cristo, ele morrerá em seus pecados (8:24). Neste contexto provavelmente é que deve ser compreendida a declaração em I João 5:16 e s. a respeito do pecado que é para morte, i.é., o pecado da descrença inflexível, que por si mesma condena o homem a uma separação eterna de Deus. Por esta razão, o crer em Cristo (*pisteuōeis*) recebe forte ênfase. Nos Sinópticos a frase é encontrada apenas uma vez (Mat. 18:6). Em João a frase é encontrada treze vezes nas palavras do próprio Jesus e vinte-e-nove vezes na interpretação de João. Descrença é a essência do pecado (16:9). A não ser que os homens creiam, eles perecerão (3:16), e a ira de Deus sobre eles permanecerá (3:36).

MORTE. João não fala muito sobre a morte, a não ser como um fato a respeito da existência do homem no mundo. Ele não oferece especulações a respeito da origem, quer de Satanás, do pecado, ou da morte. À parte da vida trazida por Cristo, a raça humana está entregue à morte, e é responsável por este fato, em virtude de ser pecaminosa. A morte é a característica deste mundo, mas a vida veio a este mundo procedente de cima, a fim de que todos os homens possam escapar da morte e entrar para a vida eterna (5:24).

DUALISMO ESCATOLÓGICO. Até este ponto temos traçado o dualismo de João em sua dimensão vertical. O mundo de baixo é o reino das trevas, do poder satânico, do pecado e da morte. O mundo de cima é o mundo do Espírito, da luz e da vida. Na missão de Jesus, a luz e a vida invadiram as trevas para libertar os homens das trevas, do pecado, e da morte, para dar-lhes a vida do Espírito.

Entretanto, esta não é toda a estória. O fato é que aparece em João uma tensão entre uma escatologia vertical e horizontal. João não apenas está cônscio da invasão do mundo de cima em relação ao mundo de baixo. É uma invasão para dentro da *história*. Bultmann interpreta o dualismo joanino como um dualismo gnóstico, cosmológico, que foi traduzido para um dualismo de decisão,[18] e Dodd o interpreta em termos de um dualismo platônico, no qual "coisas e eventos neste mundo derivam a realidade que possuem das idéias eternas que incorporam".[19] Conseqüentemente, é importante determinar se João apresenta algum sentido de história de redenção.

18 R. Bultmann, *Theology* (1955), II, 21.
19 C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953; 1977), p. 143.

Cullmann defende a tese de que a teologia Joanina deve ser analisada no contexto da história da redenção.[20] Se bem que um pouco de fraseologia Joanina de fato ocorra no pensamento gnóstico, e que, provavelmente, seja verdade que João deliberadamente utilizou esta terminologia para interpretar o evangelho para pessoas com inclinações gnósticas, não mais precisamos sentir que a fraseologia Joanina seja derivada do pensamento gnóstico. Esta fraseologia também é encontrada no pensamento palestiniano, em particular nos escritos de Qumran. Igualmente importante é o fato de que João coloca a vinda do *Logos* no meio da história. Asseguradamente, João não usa o Velho Testamento no mesmo grau que os Sinópticos o fazem, para mostrar que Jesus é o cumprimento da expectativa do Velho Testamento, mas, em minuciosas ocasiões, ele cita a profecia para mostrar o seu cumprimento nos eventos da vida de Jesus. João foi a voz que preparou o caminho do Senhor, como Isaías profetizou (1:23). A soberania de Jesus sobre o Templo cumpre a palavra de Salmos 69:9. O fato de que Jesus inaugurou um novo dia, em que todos os homens poderão ter um conhecimento mais imediato de Deus do que o da velha ordem de coisas, cumpre o dito dos profetas, provavelmente de Isaías 54:13 (6:45). A entrada triunfal de Jesus em Jerusalém é a visitação do rei de Israel, como predito em Salmos 118:26 e Zacarias 9:9 (12:13-15). A rejeição de Jesus por Israel é prevista em Isaías 53:1 e 6:10 (12:38-40). Uma antecipação da traição de Jesus é vista em Salmos 41:10 (13:18). Até mesmo os eventos de sua morte cumprem Salmos 22:19; 34:20, e Zacarias 12:10 (19:24, 36,37). Entretanto, mais impressionante do que citações específicas é o tom geral do Evangelho e sua atitude para com o Velho Testamento como um todo. "Seu método (de modo geral) não foi demonstrar os vários itens da história e da doutrina cristã, citando textos de apoio extraídos desta ou daquela parte do Velho Testamento; pelo contrário, o conjunto total do Velho Testamento formou um fundo contextual ou esquema de referência sobre o qual a nossa revelação se fundamentou."[21] Corroborando com este argumento, menciona-se o fato de que o ambiente formativo histórico de grande parte do Evangelho centraliza-se nos feitos judaicos em Jerusalém.[22]

João está bem cônscio de que Jesus inaugurou uma nova era, que prevê a realidade antecipada na era do Velho Testamento. Ele faz esse tema presente como um dos seus acordes principais no prólogo. A Lei foi dada por intermédio de Moisés; a graça e a verdade (os equivalentes dos conceitos *hesed* e *emeth* do Velho Testamento) vieram por meio de Jesus Cristo (1:17). Nas mais freqüentes referências a Moisés (11 vezes), e no debate a respeito do significado de ser descendência de Abraão (8:33-58), Jesus assevera que veio oferecer a verdadeira liberdade, que os judeus imaginavam que já possuíam em Abraão (8:33,36). Ele chega mesmo a afirmar que "Abraão... exultou por ver o meu dia; viu-o, e alegrou-se" (8:56). Qualquer que seja a forma pela qual expliquemos este verso, ele é uma afirmação de que Jesus cumpriu a esperança de Abraão, a qual ele encontrou nas promessas de Deus.

Que Jesus é o cumprimento da esperança messiânica do Velho Testamento pode ser observado no fato de que são utilizados os mesmos termos que os Sinópticos utilizam para descrever a sua pessoa: Messias, Rei de Israel, Filho do Homem e Filho de Deus,[23] muito embora os termos possam ser utilizados de modo um pouco diferente. É importante destacar o fato de que Jesus nunca se apresenta como o *Logos* de Deus. Esta expressão representa o próprio testemunho distintivo de João com relação a Jesus.

20 O. Cullmann, *Salvation in History* (1967), p. 268-91.
21 C. K. Barrett, "The OT in the Fourth Gospel", JTS 48 (1947), 168.
22 Ver R. Morgan, "Fulfilment in the Fourth Gospel", *Int* 11 (1957), 155-65.
23 Ver o Cap. 18.

Pouca dúvida pode haver a respeito do fato de que muitos dos eventos relatados por João possuam um significado simbólico que coloca o ministério de Jesus na grande caudal da história da redenção. O primeiro milagre — a transformação da água em vinho, nas bodas de Caná — é um sinal (2:11). Um casamento é um símbolo dos dias messiânicos (Is. 54:4-8; 62:4,5), e ambos, um casamento e banquete, aparecem nos Sinópticos, como símbolos da era messiânica (Mat. 8:11; 22:1-14; Luc. 22:16-18). O Apocalipse descreve a consumação messiânica em termos de um casamento (Apoc. 19:9). Em nosso Evangelho, as bodas em Caná simbolizam a alegria da festa messiânica (ver Mar. 2:19); as seis jarras de pedra usadas para os ritos de purificação judaicos simbolizam que a era do Velho Testamento estava chegando ao fim, e a afirmação de Maria: "Eles não tem vinho", torna-se uma reflexão de profundo significado a respeito da inutilidade da purificação judaica, bem semelhante ao estilo de Marcos 7:1-24.[24]

João deliberadamente coloca a purificação do templo no princípio do seu Evangelho, da mesma forma que Lucas coloca a rejeição de Jesus em Nazaré ao início do seu ministério,[25] como um outro sinal (2:23). João interpreta este evento para representar o senhorio sobre o templo. O templo seria destruído e substituído por tudo que se encontra representado na ressurreição de Jesus (2:19,20). A idéia de que a adoração do templo, tanto em Jerusalém como em Samária, deve ser substituída pela adoração inspirada pelo Espírito é abertamente afirmada em João 4:20-24.

Duas das palavras favoritas de João são: verdade (*alētheia*) e verdadeiro (*alēthinos*). Quando João fala daquilo que é verdadeiro ou genuíno,[26] geralmente contrasta a revelação em Cristo não somente como bênçãos celestiais em oposição às terrenas, mas como bênçãos da nova era contrastadas com a era que passou. "A verdadeira luz" (1:9) de fato estabelece um marcante contraste com a treva da terra; só que o contraste não é estabelecido com as luzes falsas das religiões pagãs, senão com a luz parcial e imperfeita que precedeu Jesus. João Batista, em certo sentido, foi uma luz (5:35), mas Jesus foi a luz plena. O "verdadeiro pão" (6:32) é aquele que satisfaz à fome espiritual; só que ele não é contrastado com o alimento diário, mas com o maná que Deus proveu por Moisés, o qual podia sustentar e manter tão-somente a vida corpórea. Cristo é a videira verdadeira (15:1) porque ele provê a fonte de vida real e verdadeira para aqueles que permanecem nele em contraste com pertencer a Israel como a vinha da antiga dispensação (Ver 2:21; Êx. 15:1-8; Sal. 8:8-16).

A centralidade de Jesus na história da salvação é ainda mais enfatizada pela "hora" muitas vezes mencionada em João (2:4; 8:20; 12:23; etc.). A hora da paixão, morte, ressurreição e ascensão de Jesus é apresentada como a hora culminante na longa história das ações de Deus em favor dos homens.[27] A mesma ênfase pode ser encontrada no uso repetido da palavra "agora" (*nun*). "Mas a hora vem, e agora é" (4:23; 5:25). "Agora" a missão de Jesus atingirá o seu clímax, o que significará vitória sobre o diabo e o mundo (12:31), sua própria glorificação na morte (17:5), e sua volta para o Pai (16:5; 17:13). O clímax da história da redenção é também uma antecipação da consumação escatológica "Nota-se já neste *nun* do Quarto Evangelho... que há consciência de estar em transição, de ser completamente absorvido na compreensão de que no Agora de Cristo, o fim, a consumação está presente. Mas o *nun* Joanino... não é

24 R. E. Brown, *John*, I, 105.
25 Ver Luc. 4:16 e ss. Em Marcos o mesmo evento ocorre ao longo do ministério de Jesus. Ver Mar. 6:1-6.
26 Ver a p. 267 e ss.
27 R. E. Brown, John, I, cxvi.

único. É simplesmente uma forma enfática da perspectiva geral do cristianismo primitivo."[28]

João também contempla o futuro. Muito embora ele não possua uma doutrina explícita da Igreja,[29] ele prevê uma missão para os discípulos de Jesus. É sua missão "reunir em uma só comunhão os filhos de Deus que se encontravam dispersos" (11:52). Este fato reflete claramente a missão gentílica, como o faz a declaração em que Jesus como o Bom Pastor deve arrebanhar "outras ovelhas que não são deste aprisco" (10:16).

Conforme teremos oportunidade de ver, João tem os elementos de uma escatologia realista e futurista. Se bem que a vida eterna em João é apresentada usualmente como uma vida presente da "escatologia realizada", algumas vezes ela é descrita como sendo futura e escatológica (3:36; 5:39).[30] Entre outras, uma declaração reflete mais claramente o dualismo escatológico das duas eras do que a expressão paralela encontrada nos Sinópticos, mesmo que a expressão característica não seja utilizada: "Aquele que neste mundo odiar a sua vida guarda-la-á para a vida eterna" (12:25). Vida é a vida da era vindoura, e nesta declaração, "este mundo" é expressão sinônima de "esta era" utilizada pelos Sinópticos.[31]

Concluímos que "a perspectiva joanina da salvação é tanto vertical como horizontal. A verticalidade expressa o caráter único da intervenção divina em Jesus; o aspecto horizontal estabelece uma relação entre esta intervenção e a história da salvação."[32] Permanece a questão se este é um modo verdadeiramente bíblico de pensamento consistente com os Sinópticos, ou se ele representa uma combinação das perspectivas hebraicas e helenísticas sobre a salvação, as quais, em efeito, distorcem o evangelho.

DUALISMO GREGO. O dualismo de João deve ser discutido contra o fundo contextual do dualismo grego, incluindo o gnosticismo e o dualismo judaico recentemente descoberto, conforme evidências da literatura de Qumran. Conforme foi acima assinalado,[33] alguns eruditos, dos quais Bultmann é o mais exponencial, utilizando o método da *religionsgeschichte*, sentem que o gnosticismo não é primariamente o resultado de uma síntese do dualismo grego com o evangelho, mas o paralelo final de um movimento religioso sincretista oriental, cujos começos antecedem o cristianismo. Entretanto, até que sejam encontradas fontes judaicas ou orientais pré-cristãs que reflitam claramente este dualismo,[34] é mais seguro concluir que o "gnosticismo... na realidade, foi somente o desenvolvimento de uma tendência de pensamento grego profundamente esmagado".[35]

Que o dualismo estava profundamente enraizado no pensamento grego filosófico e religioso é provado por uma pesquisa ligeira de escritores diversos, como o filósofo Platão, o literato Plutarco e o judeu Filo.[36] De forma alguma deve ser considerado como insignificante o fato de que o judeu Filo, que aceitava o Velho Testamento como

28 G. Stählin, *TDNT*, IV, 1119.
29 Ver abaixo, p. 281 e ss.
30 Ver o Cap. 22.
31 Ver Mar. 8:35 e paral. Ver C. K. Barret, *John*, p. 353.
32 R. E. Brown, *John*, I, cxvi.
33 Ver p. 204.
34 Alguns eruditos observam na literatura de Qumran um elo definido entre o judaísmo e o gnosticismo. Ver B. Reicke, "Traces of Gnosticism in the Dead Sea Scrolls?" NTS 1 (1954), 137-40.
35 W. Barclay, "John 1:1-14", ET 70 (1958-59), 115.
36 Ver G. E. Ladd, *The Pattern of NT Truth* (1968), p. 13-31, onde este dualismo é exposto com referência considerável às fontes primárias.

a revelação divina, interpretava-o em termos de um dualismo completamente filosófico. De acordo com esta perspectiva, há dois versos nos quais se verifica a existência — o fenomenal e o numenal: o mundo mutável, transitório, visível e o mundo invisível, eterno, que é a esfera de ação de Deus. A realidade última pertence somente ao mundo superior. O homem, da mesma forma que o universo, é uma dualidade: corpo e alma. O corpo pertence ao mundo fenomenal, a alma, ao numenal. O mundo visível, inclusive o corpo do homem, não é considerado mau em si mesmo, mas é um fardo e uma prisão para a alma. A famosa expressão idiomática que descreve a relação entre os dois é *sōma-sēma*: o corpo é o túmulo ou prisão da alma.[37] O homem sábio é aquele que é bem sucedido em dominar suas paixões corporais e permitir que sua *nous* (mente) reine sobre seus desejos inferiores. "Salvação" é para aqueles que dominam suas paixões; e, por ocasião da morte, suas almas serão libertadas de sua escravidão terrena, corpórea, a fim de, libertas, desfrutarem uma imortalidade abençoada. Salvação é alvo que se obtém como resultado da ação humana — pelo conhecimento. Platão ensinou que a razão humana pode apreender a verdadeira natureza do mundo e do próprio ser humano, e, dessa forma, controlar o corpo. Filo também ensinou que a libertação da escravidão terrena era resultado do conhecimento de Deus e do mundo; mas, ao passo que Platão atingia este conhecimento por meio do raciocínio dialético, Filo, em seu lugar, colocou a profecia, a revelação na Lei de Moisés.

As fontes primitivas mais importantes para estudar-se o gnosticismo são conhecidas como literatura Hermética, a qual reflete uma síntese do platonismo com outras filosofias. Já assinalamos as semelhanças acentuadas que existem entre João e a Hermética.[38]

Deus é chamado mente, luz e vida. O primeiro tratado, *Poimandres*, principia com uma visão da luz infinita, que é Deus. Sobrepairando contra a luz primeira, existe um oceano caótico de trevas. Uma palavra sagrada (*logos*), o Filho de Deus, procede da luz e separa os elementos mais elevados dos inferiores. O cosmos é formado a partir dos elementos inferiores de terra e água — sendo que os elementos inferiores da natureza foram deixados desprovidos de razão, de forma que eles fossem simplesmente matéria. O homem foi feito à semelhança da *nous*, que é luz e vida, mas, apaixonando-se pela criação, caiu e misturou-se com a natureza, que era desprovida de razão. Este homem tem duplo caráter: mortal, através do seu corpo, imortal, em seu ser essencial. Salvação pode ser alcançada após a morte, quando o homem, por meio de estágios, elimina os elementos de sua natureza sensual, e em atingindo a *gnōsis*, torna-se deificado. Aqui o reino divino é luz e vida, o reino inferior é treva caótica.

No gnosticismo plenamente desenvolvido, a matéria é *ipso facto* má, e o homem somente pode ser salvo mediante a recepção da *gnōsis* concedida por um redentor, que desceu ao mundo inferior, ascendendo, depois, ao mundo mais elevado.

DUALISMO DE QUMRAN. Os escritos de Qumran incorporam um dualismo bem diferente. Uma passagem bem representativa, que contém todos os elementos essenciais deste dualismo, é o Manual da Disciplina (1QS) 3:13 — 4:26.[39] Há dois espíritos que guerreiam um contra o outro — o Espírito da Verdade e o Espírito da Perversi-

37 *Ibid.*, p. 17,28.

38 Ver acima, p. 203. Ver W. D. Davies, *Invitation to the NT* (1966), p. 398-408; C. H. Dodd, *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p. 12-55; C. H. Dodd *The Bible and the Greeks* (1935), p. 99-248, para uma discussão detalhada de dois dos tratados mais importantes. Para o texto do primeiro tratado, *Poimandres*, em inglês, ver H. Jonas, *The Gnostic Religion* (1958), p. 148-53.

39 Ver A. Dupont Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (1961), pp. 77-82.

dade — e os anjos da destruição ventilarão a ira do Espírito da Verdade, procedente de uma fonte de luz, e o Espírito da Perversidade, de uma fonte de trevas. Cada um desses dois espíritos domina sobre uma parte da humanidade, a qual se encontra nitidamente dividida em dois campos — os filhos da luz e verdade e os filhos da perversidade. Entretanto, ambos os espíritos promovem sua luta também nos corações dos homens — um conceito que encontra paralelos no pensamento rabínico de que todo homem tem duas tendências atuando — a boa tendência (*yetzer hatob*) e a tendência má (*yetzer hara*).[40] O Espírito da Verdade domina quando os homens — da mesma forma que os Qumranianos — dedicam-se à estrita obediência da Lei como o Mestre da Justiça a interpretara. Todos os demais são governados pelo Espírito da Perversidade. O conflito não se limita somente aos corações dos homens, mas tem uma dimensão cósmica. Isto é evidente no fato de que o conflito entre os dois espíritos será resolvido somente por meio de uma conflagração escatológica. No dia do juízo, Deus banirá o Espírito da Perversidade, e os anjos da destruição darão vazão à ira de Deus tanto sobre o Espírito mau como também sobre todos aqueles que andam segundo este Espírito. Um outro documento (O Documento da Guerra) descreve a batalha escatológica em detalhes (1 QM). O Evangelho e a passagem de Qumran sob discussão partilham certas fórmulas lingüísticas: o espírito da verdade, o Espírito Santo, filhos da luz, vida eterna, a luz da vida, andar nas trevas, a ira de Deus, cegueira de vista, plenitude da graça, as obras de Deus.[41]

COMPARAÇÃO COM JOÃO. De que modo o dualismo helenístico e o judaico podem ser utilizados na interpretação do dualismo joanino? A despeito do peso da erudição Bultmaniana, é difícil pensar que João tenha sido influenciado pelo dualismo gnóstico. Pelo contrário, João parece opor-se a um dualismo do tipo gnóstico. Quando João enfatiza que "o Verbo se fez carne, e habitou entre nós" (1:14), ele está se opondo deliberadamente a idéias gnósticas, que estabeleciam um golfo de separação entre os mundos espiritual e material. Além do mais, muito embora João "negligencie" a escatologia, a salvação, para ele, não significa o vôo da alma, libertando-se do mundo e da história, como ensinavam os gnósticos, mas uma comunhão viva com Deus no mundo e na história, a qual será consumada em seu caráter final na ressurreição. A descoberta do dualismo Qumraniano tirou a força emprestada anteriormente às semelhanças entre João e a literatura Hermética. "Os documentos mostraram que o dualismo do Quarto Evangelho não tem nada a ver com a *Gnosis*, mas, pelo contrário, é de origem palestiniana."[42] Jeremias prossegue em destacar que o dualismo joanino assemelha-se ao dos essênios pelo seu aspecto monoteísta, ético e escatológico, bem como pela sua expectação da vitória da luz.

Contudo, há marcantes diferenças entre o dualismo joanino e o de Qumran. Em Qumran, o conflito é entre dois espíritos, dominando sobre duas classes distintas de homens; mas o *Logos* encarnado é a luz, e *todos os homens estão em trevas*, mas são convidados a virem para a luz. Além do mais, a invasão da luz nas trevas do mundo é um trecho de escatologia realizada, coisa completamente diferente de qualquer elemento presente na teologia de Qumran. Ainda mais, a teologia do pecado é bem diferente. Nos escritos de Qumran, os filhos da luz são aqueles que se dedicaram à estrita obediência à Lei de Moisés, conforme interpretada pelo Mestre da Justiça, os

40 Ver G. F. Moore, *Judaism* (1927), I, 479 e ss.; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1958), p. 20 e ss.
41 Ver J. H. Charlesworth, "A Critical Comparison of... Dualism", NTS 15 (1969), 414-15.
42 J. Jeremias, *The Central Message of the NT* (1965), p. 83.

quais voluntariamente se separaram do mundo (dos filhos da perversidade). Em João, os filhos da luz são aqueles que crêem em Jesus e conseqüentemente recebem a vida eterna. Para Qumran, as trevas representam a desobediência à Lei; para João, as trevas simbolizam a rejeição de Jesus. Tais diferenças permitem a conclusão de que qualquer influência da comunidade de Qumran em João localiza-se nos aspectos da linguagem característica e na terminologia, e não na teologia fundamental subjacente aos escritos de cada um.

Em um ponto existe uma semelhança entre os escritos de Qumran e João que é importante para a compreensão do dualismo joanino. Qumran tem tanto um dualismo ético — luz *versus* trevas — como um dualismo escatológico, que aguardam o triunfo escatológico final da luz. Os documentos de Qumran — não mais do que João — utilizam a linguagem dualista das duas eras. Mas é claro que os adeptos de Qumran aguardavam um dia de juízo — de visitação divina sobre os poderes das trevas — quando os ímpios seriam destruídos numa grande batalha escatológica, e quando recompensas e punições seriam conferidas a cada um. Alguns eruditos pensam que os sectários de Qumran aguardavam uma ressurreição corpórea,[43] e fragmentos que parecem descrever uma nova Jerusalém sugerem que os fiéis de Qumran esperavam a criação de um novo mundo.[44]

A mistura de um dualismo vertical e horizontal é evidente nos escritos apocalípticos judaicos. O livro de I Enoque contém muitas revelações de segredos ocultos nos céus na presença de Deus, mas sua preocupação principal é com a consumação escatológica no dia da visitação divina. Os apocalipses de Esdras e Baruque falam de uma Jerusalém celestial que foi revelada a Adão e Moisés, e, junto com o Paraíso, será revelada após o juízo final.[45]

O mesmo dualismo, com seu duplo aspecto, caracteriza os escritos bíblicos. Se bem que a estrutura básica dos Evangelhos Sinópticos revela um dualismo escatológico — a mensagem de um Reino escatológico que irrompeu na história na pessoa de Jesus — os Evangelhos refletem também um dualismo vertical. O céu é concebido como a habitação de Deus, ao qual os discípulos de Jesus ficam dinamicamente relacionados. Os que conhecem a bênção da soberania de Deus e sofrem por ele alcançarão grande recompensa nos céus (Mat. 5:12). Jesus desafiou os homens a ajuntar tesouros nos céus (Mat. 6:20). Se o mancebo de qualidade abdicasse de seu amor pelas coisas terrenas e seguisse a Jesus, teria um tesouro nos céus (Mat. 19:21). A ilustração mais viva é o Apocalipse do Novo Testamento, onde João é arrebatado aos céus em uma visão, a fim de testemunhar a revelação do plano redentor de Deus para a história. Ao passo que ele observa as almas dos mártires sob o altar celestial (Apoc. 6:9 e ss.), a consumação outra coisa não significa senão a descida da Jerusalém celestial à terra (Apoc. 21:2). A estrutura básica da literatura bíblica é que há um Deus nos céus que visita os seres humanos na história e que efetuará uma visitação final, a fim de transformar uma ordem — estado de coisas — caída e habitar entre os homens em uma terra redimida. Isto é completamente diferente do dualismo grego, o qual encontra salvação no vôo libertador da alma desde o plano da história até o mundo celestial.[46] O dualismo de

43 K. Schubert, *The Dead Sea Community* (1939), p. 108.
44 H. Ringgren, *The Faith of Qumran* (1963), pp. 164-65.
45 Ver G. H. Box, *The Ezra Apocalypse* (1912), p. 198.
46 Ver G. E. Ladd, *The Pattern of NT Truth*.

João é bíblico, pois sua mensagem é a proclamação da visitação divina em relação aos homens na história, por meio da pessoa de Jesus encarnado; e o objetivo final é a ressurreição, o julgamento e a vida na era vindoura. Se a ênfase entre João e os Sinópticos apresenta-se com pequenas diferenças, assim não acontece com a teologia fundamental. Os Sinópticos proclamam salvação no Reino de Deus escatológico, que invadiu a história na pessoa e missão de Jesus. João proclama uma salvação presente na pessoa e missão de Jesus, a qual terá uma consumação escatológica.

18

CRISTOLOGIA

Bibliografia:

A. E. J. Rawlinson, "The Incarnation of the Word", *The NT Doctrine of the Christ* (1926), p. 199-228; J. E. Davey, *The Jesus of St. John* (1958), p. 81-89; C. M. Laymon, *Christ in the NT* (1958), p. 151-78; V. Taylor, *The Person of Christ in NT Teaching* (1958), p. 99-123; O. Cullmann, *The Christology of the NT* (1959); T. C. Smith, *Jesus in the Gospel of John* (1959), p. 57-74; E. M. Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel* (1961), p. 26-68.

O próprio evangelista declara o propósito de seu escrito: "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" (20:31). É importante destacar uma variante textual na tentativa de determinar a audiência para a qual João destinou seu Evangelho. O tempo presente (*pisteuēte*) tem o apoio de primeira mão do Sinaítico, Vaticano, e provavelmente do papiro Bodmer (66), ao passo que a forma do aoristo (*pisteusēte*) é confirmada por um corretor do Sinaítico, Alexandrino, e a maior parte dos outros manuscritos. Se o tempo presente foi adotado, o propósito de João é confirmar os cristãos em sua fé em Jesus como o Messias e Filho de Deus face às interpretações errôneas que estavam surgindo na Igreja. Uma compreensão correta de Cristo é, então, o principal objetivo de João. A cristologia é central ao livro, pois a vida eterna depende de um correto relacionamento com Jesus Cristo.

O Logos

Bibliografia:

J. H. Bernard, *John* (1929), I, cxxxvii-cxlvii; G. Kittel, "Lego", TDNT (1942, 1967), IV, 84-91, 128-36; W. F. Howard, *Christianity According to St. John* (1946), p. 34-56; E. K. Lee, *The Religious Thought of St. John* (1950), p. 74-108; A. W. Argyle, "Philo and the Fourth Gospel", *ET* 63 (1951-52), 385-86; V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953), p. 161-66; R. McL. Wilson, "Philo and the Fourth Gospel", *ET* 65 (1953-54), 47-49; W. Barclay, "John 1:1-14", *ET* 70 (1958), 78-82, 114-17; A. Corell, *Consummatum Est* (1958), p. 113-18; T. E. Pollard, "Cosmology and the Prologue of the Fourth Gospel", *Vig Chr* 12 (1958), 147-53; J. A. T. Robinson, "The Relation of the Prologue to the Gospel of St. John", NTS 9 (1962-63), 120-29; T. W. Manson, "The Johannine Logos Doctrine", em *Paul and John* (1963), p. 136-60; J. Jeremias, "The Revealing Word", em *The Central Message of the NT* (1965), p. 71-90; W. D. Davies, "The Word Became Flesh", *Invitation to the NT* (1966), p. 421-31; R. E. Brown,

John (1966), I, 519-24; M. McNamara, "*Logos* of the Fourth Gospel and *Memra* of the Palestinian Targum (Ex. 12:42)", *ET* 79 (1968), 115-17.

João destaca a nota cristológica, em sua introdução, ao chamar Jesus de "Logos". No princípio era o *Logos*, e o *Logos* estava com Deus, e o *Logos* era Deus... E o *Logos* se fez carne e habitou entre nós" (1:1,14). Não podemos entrar no debate, se a teologia do prólogo a respeito do *Logos* (1:1-18) domina todo o Evangelho[1] ou se ele foi composto depois, do corpo do Evangelho, como um tipo de acréscimo prefixado.[2] Mesmo que o prólogo seja o remanescente de um hino cristão dedicado a Cristo, como muitos eruditos pensam, ele dá destaque a uma nota que apelaria tanto a judeus como a gregos.

Os eruditos, com freqüência, tentaram encontrar a fonte do conceito de João a respeito do *Logos* no pensamento helenístico. A tendência atual é de interpretar o termo à luz de seu fundo contextual vétero-testamentário. T. W. Manson pode ter superestimado o caso quando escreveu: "É, penso eu, indiscutível que as raízes da doutrina se encontram no Velho Testamento e que seu ramo principal é a *debar Yahweh*, a Palavra de Deus criativa e reveladora, pela qual os céus e a terra foram feitos e os profetas "inspirados".[3] A questão do possível fundo contextual do termo é uma questão histórica. Devemos preocupar-nos primariamente com o problema do significado que João procurou transmitir ao denominar Jesus de *Logos* e que significado tal vocábulo conotaria aos seus leitores.

É de destacar-se o fato de que Jesus mesmo não é apresentado como fazendo referência à sua própria pessoa como o *Logos*, muito embora ele profira muitos ensinos que são consistentes com a teologia do *Logos*. A terminologia do *Logos* é encontrada exclusivamente na literatura joanina: João 1:1 e ss; I João 1:1; Apocalipse 19:23. Parece que João deliberadamente apropriou um termo amplamente conhecido tanto no mundo helenístico como no judaico com a finalidade de postular o significado de Cristo.

A idéia do *Logos* recua aos tempos do filósofo Heráclito (sexto século a.C.). Ele ensinou que todas as coisas estavam em um estado de fluxo constante, que nada permanece o mesmo. Entretanto, a ordem e o padrão podem ser percebidos em meio ao fluxo eterno e incessante das coisas no *Logos* — o princípio eterno de ordem no universo. É o *Logos* acima de qualquer mudança duradoura que faz com que o mundo se torne um *cosmos* e um todo ordenado.

O *Logos* formou um dos elementos mais importantes na teologia estóica. Os estóicos usaram a idéia do *Logos* para prover a base para uma vida moral racional. Confrontados com o dualismo comum dos gregos, a respeito de Deus e do mundo, eles empregaram o conceito do *Logos* como uma idéia unitária, a fim de resolver o problema da dualidade. O universo inteiro foi concebido como formando um conjunto vivo singular, que era permeado em todas as suas partes por um poder primitivo imaginado como nunca precisando de repouso, fogo onipenetrante ou vapor flamejante. O caráter preciso deste fogo essencial não é claro; os escritores diferem em sua compreensão a respeito dele. Era um tipo difuso e firme de ar flamejante que possuía a propriedade de pensar. Esta substância ultra-refinada foi concebida como imanente em todo o mundo e aparecendo nos seres vivos como a alma. É um poder-do-mundo

1 B. Vawter, *The Jerome Biblical Commentary* (1968), p. 832.
2 J. A. T. Robinson, "The Relation of the Prologue to the Gospel of St. John", NTS 9 (1962-63), 120-29.
3 T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles* (1962), p. 118.

contendo dentro de si mesmo as condições e processos de todas as coisas e é chamado de *Logos* ou Deus. Como um poder produtivo, o *Logos* divino foi denominado de *spermatikos logos*, o *Logos* seminal ou princípio gerador do mundo. Esta energia vital permeia o universo e revela-se em inumeráveis *logoi spermatikoi*, ou forças formativas, que energizam o fenômeno múltiplo da natureza e da vida. Este *Logos*, em virtude de permear todas as coisas, fornece a ordem racional do universo e provê o padrão para a conduta e para a adequada ordenação da vida para o homem racional. O homem racional é aquele que vive de acordo com a natureza e conseqüentemente encontra uma lei de conduta completamente determinadora.

Filo, um judeu alexandrino (*ca* 20 a.C — 42 A.D.), empreendeu a extraordinária tarefa de casar a religião judaica com a filosofia helenística. Ele preservou a atitude judaica para com o Velho Testamento como a inspirada Palavra de Deus; mas, por meio de sua interpretação alegórica extremada, descobriu conceitos filosóficos nas escrituras do Velho Testamento.Defendeu a perspectiva grega de um Deus completamente transcendente e separado do mundo; e ele utilizou o conceito do *Logos* para prover uma forma de mediação entre o Deus transcendente e a criação. Deus em si mesmo é absoluto e encontra-se fora do universo material. Ele abrange todas as coisas e, contudo, ele próprio não pode ser abrangido. Está fora do tempo e do espaço e em seu próprio ser não pode ser conhecido. O único nome pelo qual Deus pode ser designado em si mesmo é ser puro, *to on*, ser em si mesmo sem atributos. Desde que o próprio Deus não pode ser o criador imediato do mundo, Filo estabeleceu o conceito de forças intermediárias ou "idéias" que são manifestações da atividade divina. Manifesto dessa forma como poder criador, controlador e sustentador do universo, Deus é chamado *Logos* (Razão). Filo não apresenta qualquer conceito consistente do *Logos* e sua relação para com Deus. O *Logos* é concebido como interno, i. é., como o plano universal das coisas na mente de Deus; e como externo, i. é., como o plano tornado objetivo no mundo. O *Logos* é, ao mesmo tempo, o modelo original do mundo e o poder que lhe dá forma. E simultaneamente o chefe das séries de forças ou idéias que emanam de Deus e a totalidade de tais elementos. Em resumo, o conceito do *Logos* é utilizado por Filo em aplicações diversas, a fim de prover um conceito de um mediador entre o Deus transcendente e o universo, um poder imanente ativo na criação e na revelação.

O *Logos* desempenhou alguma função também na literatura Hermética. Na narrativa da criação, *Poimandres* primeiramente notara uma luz ilimitada, e depois de um pouco de tempo uma treva que se movia em direção inferior, apática e desprezível. A treva transformou-se, então, em uma natureza tímida. Da luz veio um *Logos* divino, como um poder criador e formativo, separando o elemento inferior do superior. O *Logos* invade o oceano de caos, estabelecendo-lhe a ordem. O *Logos* Hermético é a expressão ativa da mente de Deus.

A palavra de Deus foi um importante conceito para o judeu; a criação veio a existir e foi preservada pela palavra de Deus (Gên. 1:3, "e disse Deus", ver Sal. 33:6, 9; 47:15-18); e a palavra de Deus é a portadora de salvação e vida nova (Sal. 107:20; Is. 4:8; Ez. 37:4,5). Em o Velho Testamento, a palavra não é meramente uma declaração; é uma escritura semi-hipostática, de forma que ela pode mover-se e cumprir o propósito divino (Is. 55:10,11). A palavra de Deus proferida na criação, expressa através dos lábios dos profetas (cf. Jer. 1:4, 11; 2:1) e na Lei (Sal. 119:38, 41, 105), tem um certo número de funções que podem muito bem ser comparadas com aquelas atribuídas ao *Logos* em João.

O conceito de sabedoria personificada também fornece um fundo contextual judaico para o conceito do *Logos*. Em Provérbios 8:22-31, a sabedoria é semi-hipostática. Sabedoria foi a primeira de todas as coisas criadas e, depois, por ocasião da criação do mundo, "eu estava ao seu lado como arquiteto" (Prov. 8:30). A sabedoria emanou de Deus para habitar em Israel e torná-lo o povo de Deus (Siraque 24:8). O conceito mais desenvolvido de sabedoria é encontrado no livro Sabedoria de Salomão 7:22-9:18. Ela é quem formou todas as coisas, penetra todos os espíritos, e sua pureza permeia todas as coisas; ela é a emanação pura da glória do Todo-poderoso, o reflexo da luz eterna. Ela pode fazer todas as coisas, renovar tudo e, permeando almas santas, fazer amigos de Deus e dos profetas. Ela ordena todas as coisas bem, é a moldadora de tudo que existe e inicia os homens no conhecimento de Deus, conferindo-lhes, assim, a imortalidade. Em tais passagens a sabedoria é uma personificação poética do poder de Deus em ação em todo o mundo. Muitas semelhanças marcantes podem ser estabelecidas entre o *Logos* e a sabedoria.[4] Entretanto, a sabedoria nunca é chamada de palavra de Deus, muito embora proceda da boca do Santíssimo (Siraque 24:3), e ela é colocada paralelamente à palavra nas leis de Sabedoria de Salomão (9:1,2).[5]

Alguns eruditos ainda insistem que o *Logos* joanino somente pode ser compreendido à luz do uso helenístico do termo. "As sentenças iniciais do Prólogo, então, tornam-se claramente compreensíveis somente quando admitimos que o *Logos*, embora traga em seu bojo as conotações do conceito vétero-testamentário da Palavra de Deus, possui também um sentido semelhante ao que o conceito denota no estoicismo, conforme versão modificada por Filo, e paralelo à idéia da Sabedoria, em outros escritos judaicos. Ele é o princípio racional no universo, seu significado, plano ou propósito, concebido como uma *hipostasis* divina, na qual o Deus eterno é revelado e age."[6] Contudo, a despeito de certas semelhanças, nem a idéia do *Logos* nem a de sabedoria se aproxima da verdade que João enuncia por meio de sua doutrina do *Logos*: a preexistência *pessoal* e a *encarnação* do *Logos*. O Logos de Filo é algumas vezes hipostatizado e personificado, mas jamais é personalizado. Tampouco é o conceito de sabedoria dos judeus. O conceito de *Logos* de Filo é utilizado para promover os interesses de uma cosmologia dualista, que remove Deus do contato imediato com a criação, ao passo que João utiliza o conceito do *Logos* para introduzir Deus em Cristo diretamente em sua criação. O que é "estranho a ambos é a idéia de que a ação revelatória, esta palavra de Deus ao mundo, acontece de modo final e definido no arcabouço histórico de uma vida humana terrena".[7]

A questão importante é o uso teológico que João faz do conceito do *Logos*, e este uso, por ser peculiar, não encontra paralelos, quer na filosofia helenística quer no pensamento judaico. O significado primeiro e o mais importante é a preexistência de Jesus, que é o *Logos*. "No princípio" aponta para além da criação, pois o *Logos* foi o agente da criação. Esta expressão, com toda certeza, é uma alusão deliberada a Gênesis 1:1: "No princípio criou Deus os céus e a terra." "O princípio", em João 1:1, ultrapassa Gênesis 1:1. No próprio princípio do passado da eternidade a palavra já existia.

4 Ver C. H. Dodd, *Interpretation*, p. 274-75.
5 Para maior discussão, ver R. E. Brown, *John*, I, 522-23.
6 C. H. Dodd, *Interpretation*, p. 280. Ver J. E. Davey, *The Jesus of St. John* (1958), p. 81 e ss. Para as semelhanças joaninas e de Filo, ver C. H. Dodd, *Interpretation*, p. 276. Ver, além do mais, A. W. Argyle, "Philo and the Fourth Gospel", *ET* 63 (1951-52), 385-86, e a resposta por R. McL. Wilson, em "Philo and the Fourth Gospel", *ET* 65 (1953-54), 47-49.
7 O. Cullmann, *Christology*, p. 258.

A preexistência de Jesus é refletida em vários lugares no próprio ensino de Jesus, conforme nos transmitem os relatos. "Antes que Abraão existisse, eu sou" (8:58). Esta afirmação surpreendente é uma alusão ao uso do Velho Testamento. Deus revelou-se a Moisés como "Eu sou o que sou" (Êx. 3:14). "Vede agora que eu, eu o sou, e não há outro deus além de mim" (Deut. 32:39). A preexistência também é afirmada na última oração de Jesus: "Agora, pois, glorifica-me tu, ó Pai, junto de ti mesmo, com aquela glória que eu tinha contigo antes que o mundo existisse" (17:5; cf. 6:62). A idéia da preexistência não foi invenção do evangelista. Paulo a expressa claramente em seu grande hino a respeito da encarnação (Fil. 2:6; cf. Col. 1:15 e ss.) e fez alusão a ela em uma correspondência anterior (I Cor. 8:6; II Cor. 8:9). É impossível dizer com certeza quando e como a Igreja tornou-se cônscia da preexistência. A escola das religiões comparadas insiste que a igreja primitiva interpretou Jesus em termos do mito do salvador que desceu e ascendeu novamente ao plano superior. Entretanto, a preexistência foi uma idéia judaica. Em Enoque, o Filho do Homem é descrito claramente como um ser celestial (se não divino) preexistente, que vem à terra para estabelecer o reino de Deus (Enoque 39:7,8; 48:6, 62:7). O próprio uso que Jesus faz, do termo Filho do Homem envolvido e implícito, afirma a préexistência. O Jesus conforme apresentado por João somente afirma mais explicitamente aquilo que nos Sinópticos está implícito.[8] Entretanto, a idéia da preexistência somente poderia ser comprendida e encontrar expressão plena após a ressurreição e ascensão de Jesus; e, da evidência que podemos obter das cartas de Paulo, isto aconteceu num período primitivo da vida da Igreja.

Em segundo lugar, João usa a idéia do *Logos* para asseverar a deidade de Jesus.[9] O *Logos* estava com (*pros*) Deus, e o Verbo era Deus (*theos ēn ho logos*). A palavra grega exprime duas idéias: O Verbo era deidade, mas não era plenamente idêntico à deidade. O artigo definido é usado somente com o vocábulo *logos*. Caso João houvesse utilizado o artigo definido também com o vocábulo *theos*, ele teria dito que tudo o que Deus é, o *logos* é: uma identidade exclusiva. Da forma em que está, ele declara que tudo o que o Verbo é, Deus é; mas ele implica em que Deus é mais do que o Verbo.

Em terceiro lugar, João afirma que o *Logos* foi o agente da criação. Ele não é a origem última da criação, mas o agente através do qual Deus, a origem última, criou o mundo. Esta mesma teologia é expressa nas palavras de Paulo: que todas as coisas procedem de (*ek*) Deus através (*dia*) de Cristo (I Cor. 8:6; ver também Col. 1:16).

Em quarto lugar, há a surpreendente declaração de que "o Verbo se fez carne" (1:14). Tal afirmação escandalizaria e refutaria todos os dualismos filosóficos e gnósticos que separavam Deus do seu mundo. Até mesmo Filo, com o seu fundo contextual judaico a respeito de um Deus criador, o concebeu como completamente transcendente. Deus fez nascer um mundo original de idéias; mas o *Logos*, aqui uma deidade derivada secundária, gerado por Deus na eternidade, dá forma ao mundo visível.[10] João deseja enfatizar que foi o próprio Deus, no Verbo, que entrou na história humana, não como um fantasma, mas como um homem real, de carne e osso. A palavra traduzida por "habitou" (*eskenōsen*), ou "tabernacular", é uma metáfora bíblica para indicar a presença de Deus. Esta declaração "implica que o próprio Deus estava presente na carne, na humilhação".[11]

8 Ver sobre a preexistência o Excursus em R. Schnackenburg, *John*, I, 494-506.
9 Empregamos o nome "Jesus" em lugar de "Cristo" porque esta é a própria maneira de João utilizá-lo.
10 Ver as referências no *TDNT* III, 76 e 77.
11 J. Jeremias, *The Central Message of the NT* (1965), p. 83.

O quinto significado do vocábulo *Logos* é que ele veio em carne como revelador. Ele vem para revelar aos homens a vida (1:4), luz (1:4,5), graça (1:14), verdade (1:14), glória (1:14) e até mesmo o próprio Deus. "Ninguém jamais viu a Deus. O Deus unigênito, que está no seio do Pai, esse o deu a conhecer" (1:18). Se bem que João não tenha feito outro uso da expressão *Logos* além do prólogo, é claro que a teologia do *Logos* permeia todo o Evangelho.

Messias

Bibliografia:

E. K. Lee, *The Religious Thought of St. John* (1950), p. 152-56; C. H. Dodd, *Interpretation* (1953), p. 228 e ss.; W. A. Meeks, *The Prophet King* (1967).

Vimos que, no pensamento judaico contemporâneo ao Novo Testamento, o Messias (Cristo) era imaginado como um Filho de Davi divinamente ungido e especialmente capacitado, o qual iria subjugar o odioso domínio pagão e libertar o povo de Deus. É um fato marcante, tendo em vista o grau de interpretação teológica incorporado pelo Quarto Evangelho, que ele também não incorpora o uso cristão de épocas posteriores. De modo geral, em João, com duas exceções (1:17; 17:3), Cristo é usado como um título, e não como um nome próprio; e a primeira das duas exceções mencionadas é um anacronismo legítimo. Neste ponto o Evangelho reflete integralmente seu ambiente contextual judaico. O Evangelho foi escrito não com a finalidade de os homens crerem em Jesus Cristo, mas para que eles possam crer que Jesus é o Cristo. Jesus era o seu nome, não Jesus Cristo. A expressão Cristo tornou-se um nome próprio somente quando o evangelho atingiu o mundo helenístico (At. 11:30). João raramente reflete este fato.

O Evangelho faz ressoar a nota cristológica desde o seu princípio: um dos primeiros discípulos, André, diz a Pedro que encontrou o Messias (1:41).[12] No dia seguinte Natanael confessa que Jesus é "o Filho de Deus; ...o Rei de Israel" (1:49). O Evangelho acuradamente reflete a atuação política da época. "Rei de Israel" não significa um revolucionário militante como os judeus entenderam a expressão. Na realidade, logo após um dos mais notáveis milagres de Jesus, o povo tentou forçá-lo a ser Rei (6:15), mas ele recusou-se. A última entrada em Jerusalém é descrita em termos da vinda do rei de Israel (12:13, 15). A pergunta de Pilatos "És tu o rei dos judeus?" (18:33) indica que pesava sobre ele uma acusação de sedição política. Jesus respondeu que sua autoridade real não procedia deste mundo nem poderia ser promovida por meios pertencentes a este mundo (18:36). Posteriormente Jesus foi zombado como Rei dos Judeus (19:3) e executado com o título "Rei dos Judeus" sobre a cruz (19:19).

É óbvio que sua soberania messiânica não se localiza na esfera política, mas na espiritual. Do mesmo modo, o título "Christos" não é, em si mesmo, adequado para designar a pessoa e a missão de Jesus. Ele não é apenas o Messias; ele é o Messias que também é o Filho de Deus (20:31; 1:49; 11:27). Ele é o Messias no sentido de que ele cumpre a esperança messiânica do Velho Testamento de um libertador que havia de vir (1:45). Esperava-se que o Messias permanecesse oculto até que, repentinamente,

12 O fato de que o Evangelista precisou interpretar o significado de "Messias" (que significa Cristo) sugere claramente que João, ao escrever, em parte, está escrevendo a gentios que não estavam familiarizados com expressões judaicas.

surgisse em cena (7:27),[13] mas Jesus era uma figura bem conhecida. Quando falou a respeito de sua morte iminente, os judeus responderam-lhe: "Nós temos ouvido da lei que o Cristo permanece para sempre" (12:34). Citando essas palavras, João não está fazendo referência a qualquer profecia específica, mas ao modo pelo qual os judeus interpretaram o Velho Testamento (ver Is. 9:6). Era uma contradição de termos o fato de que o Messias devesse morrer, pois sua missão seria reinar no Reino eterno de Deus.

Muito embora a idéia de Jesus como o Rei messiânico não seja central no pensamento Joanino, as referências casuais encontradas em seu Evangelho[14] refletem uma situação histórica[15] que nos permite afirmar que Jesus fez e ensinou coisas que levaram algumas pessoas a pensarem que era o Messias, porém, ainda assim, ele não se ajustava ao padrão esperado. É difícil crer que isto refletia a situação da própria época do evangelista, a não ser que ele estivesse escrevendo para uma audiência composta primariamente de judeus. A confissão normativa de Jesus no mundo gentílico não era a de Jesus como Cristo, mas como Senhor (Rom. 10:9). A situação da própria época de João encontra-se refletida de modo mais adequado nas epístolas de João, onde, de modo comum, Cristo é usado como nome próprio.[16] Contudo, as expressões o Cristo e o Filho de Deus não são intercambiáveis e, ainda assim, não podem ser identificadas como sinônimas.[17]

O Filho do Homem

Bibliografia:

J. H. Bernard, *John*, I (1929), cxxii-cxxxiii; C. H. Dodd, *Interpretation* (1953), p. 241-49; E. M. Sidebottom, "The Son of Man as Man in the Fourth Gospel", ET 68 (1957), 231-35, 280-83; E. M. Sidebottom, "The Ascent and Descent of the Son of Man in the Gospel of John", ATR 39 (1957), 115-22; O. Cullmann, *Christology* (1959), p. 184-87; E. M. Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel* (1961), p. 69-136; A. J. B. Higgins, *Jesus and the Son of Man* (1964), p. 153-84;F. H. Borsch,*The Son of Man in Myth and History* (1967), p. 257-313; E. D. Freed, "The Son of Man in the Fourth Gospel", JBL 86 (1967), 402-9; R. Schnackenburg, *John*, I (1968), 529-42; S. S. Smalley, "The Johannine Son of Man Sayings", NTS 15 (1969), 278-301.

Da mesma forma que nos Sinópticos, a expressão "Filho do Homem" é usada somente pelo próprio Jesus. Nunca ela é aplicada a ele, quer da parte dos seus discípulos quer da parte do povo. Reflete-se muito mais claramente a perplexidade das pessoas quanto ao seu significado quando aplicada para designar um homem entre os homens. Jesus perguntou, ao cego de nascença, se ele cria no Filho do Homem; ao que o cego replicou: "Quem é, senhor, para que nele creia? (9:36). Ao referir-se, Jesus, à morte do Filho do Homem (12:23), os judeus perguntaram: "Nós temos ouvido da lei que o Cristo permanece para sempre; e como dizes tu:Importa que o Filho do Homem seja levantado? Quem é este Filho do Homem? (12:34). Isto pode refletir ignorância do sentido da frase "Filho do Homem" e pode ser entendido como evidência de que a

13 Ver referências em C. K. Barrett, *John*, p. 266.
14 Ver também 1:20; 3:28; 4:29; 7:31, 41, 42; 9:22; 10:24.
15 "A ênfase sobre a importância deste problema (messianidade) liga o Quarto Evangelho de modo irrevogável à história." E. M. Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel* (1961), p. 70.
16 I João 2:22 e 5:1 são as duas exceções onde a expressão peculiar judaica é preservada.
17 M. de Jonge, "The Use of the Word Christos in the Johannine Epistles", em *Studies in John* (1970). p. 74.

expressão não possui conotações messiânicas, mas igualmente pode indicar a confusão suscitada na mente dos judeus, quando a expressão era usada para designar um homem entre os demais homens. O fato de que em João, como nos Sinópticos, o título é usado somente por Jesus em relação a si mesmo parece refletir uma reminiscência histórica de que Jesus usou o título de modo diferente dos outros títulos que os discípulos lhe atribuíram após a sua ressurreição.[18] O Filho do Homem era um ser celestial, sobrenatural, que viria à terra com glória apocalíptica; como poderia ele estar entre os homens de tal forma que o indivíduo pudesse crer nele? Como poderia ele morrer? Tais idéias a respeito do Filho do Homem de fato causaram muita estranheza.

Já observamos que, nos Sinópticos, as afirmações no tocante ao Filho do Homem dividem-se em três grupos: o Filho do Homem ministrando na face da terra, a humilhação e morte do Filho do Homem e a vinda do Filho do Homem em glória apocalíptica, para julgar os homens e inaugurar o Reino de Deus. As declarações encontradiças nos escritos de João não se enquadram nessa classificação; João utiliza uma tradição independente. Há várias afirmações referentes à paixão do Filho do Homem, mas a expressão característica é diferente da encontrada nos Sinópticos. João fala de Jesus sendo levantado da terra e, conseqüentemente, contempla a glorificação de Jesus. "E como Moisés levantou a serpente no deserto, assim importa que o Filho do Homem seja levantado; para que todo aquele que nele crê tenha a vida eterna" (3:14,15; ver 8:28). Seu levantamento a partir de sua morte será o meio de atrair todos os homens a si (12:32). Este levantamento é também sua glorificação (12:23; 13:31). Sua morte não será o modo pelo qual ele adentrará de novo na glória de onde veio. "Agora, pois, glorifica-me tu, ó Pai, junto de ti mesmo, com aquela glória que eu tinha contigo antes que o mundo existisse" (17:5). Parece que as multidões compreenderam que ser levantado queria dizer morte, pois eles replicaram que tal expressão não se ajustava à sua expectativa de que o Messias permaneceria para sempre (12:34).

Um reflexo de seu sofrimento é visto em uma outra declaração a respeito do pão da vida que desceu do céu (6:33-35); que como o Filho do Homem ele dá o alimento que perdura para a vida eterna (6:27); que os homens necessitam comer a carne e beber o sangue do Filho do Homem para experimentar essa vida (6:53); que o pão que ele lhes dará é a sua carne (6:51). "Tais passagens mostram, de modo conclusivo, a intenção de fazer referência à morte de Jesus — ele dará sua carne na morte — e sugerem um significado sacrificial."[19]

Essas declarações, que de certa forma são análogas às encontradas nos Sinópticos, concernentes ao sofrimento e morte do Filho do Homem, provêm o fundo contextual para o elemento mais distintivo do uso peculiar de João. Como o Filho do Homem, Jesus é aquele que desceu dos céus e que para lá torna a subir (3:13). Esta idéia, por outro lado, fornece a pista para a interpretação da declaração mais difícil concernente ao Filho do Homem encontrada em João: "Vereis o céu aberto, e os anjos de Deus subindo e descendo sobre o Filho do Homem" (1:51). Alguns eruditos interpretam esta declaração em termos da vinda escatológica do Filho do Homem, paralelamente à promessa de Jesus diante do Sinédrio (Mar. 14:62) de que eles veriam o Filho do Homem vindo nas nuvens dos céus.[20] Matthew Black imagina que esta afirmação descreve os céus abertos e os anjos revoando por todos os lados, convergindo para o

18 R. E. Brown, *John*, I, 91.
19 C. K. Barrett, *John*, p. 246.
20 Ver J. H. Bernard, *John*, I, 68.

Filho do Homem como a figura central.[21] Entretanto, esta declaração claramente incorpora uma referência à visão, de Jacó, de uma escada, cujo topo atingia os céus, e uma interpretação mais natural no contexto do pensamento joanino é que Jesus como o Filho do Homem veio para estabelecer comunicação entre os céus e a terra. Esta é uma partícula de "escatologia realizada". Os discípulos experimentarão ("verão"), na obra de Jesus como um todo, a união com Deus, que é algo peculiar ao Filho. Dessa forma, o Filho do Homem é a "porta dos céus", o lugar da presença da graça de Deus sobre a terra, o tabernáculo de Deus entre os homens.[22]

Um outro elemento constituinte de escatologia realizada é que Deus conferiu a Jesus, como o Filho do Homem, toda a autoridade para executar juízo (5:27). Esta afirmação ocorre em uma passagem que demonstra uma tensão entre uma escatologia futurista (5:28,29) e uma escatologia realizada (5:25). Em ambos os casos, Jesus como o Filho do Homem é juiz. Jesus veio ao mundo para executar julgamento (9:38), e todos que se recusam a crer nele já estão sob julgamento (3:18). Contudo, isto não milita contra a realidade de um julgamento escatológico futuro. Permanece uma ressurreição do juízo (6:29).

A diferença entre os usos da expressão Filho do Homem nos Sinópticos e em João não requer que concluamos que o Evangelista ou a igreja primitiva tenham transformado radicalmente a verdadeira tradição histórica. João, de fato, negligencia as declarações escatológicas ao omiti-las e dar ênfase a um aspecto que está implícito nas afirmações dos Sinópticos: a preexistência e encarnação do Filho do Homem. João, provavelmente, dá ênfase à realidade da carne de Jesus nas declarações relativas ao Filho do Homem (6:51), para combater tendências gnósticas. Certamente não há necessidade de se procurar por um fundo contextual helenístico para explicar o motivo do descer e subir; este fator é familiar ao fundo contextual judaico.[23] É possível que João elabore com base em uma tradição do Filho do Homem, independente da tradição Sinóptica,[24] a qual suplementa, mas não contradiz a tradição Sinóptica.[25]

O Filho de Deus

Bibliografia:

W. F. Lofthouse, "Fatherhood and Sonship in the Fourth Gospel", ET 43 (1931-32), 442-48; W. F. Lofthouse, *The Father and the Son* (1934); W. F. Howard, *Christianity According to St. John* (1946), p. 65-71; E. K. Lee, *The Religious Thought of St. John* (1950), p. 59-73; C. H. Dodd, *Interpretation* (1953), p. 250-62; G. Schrenk, "Patēr", TDNT V (1954, 1967), 996-1003; J. E. Davey, *The Jesus of St. John* (1958); V. Taylor, *The Person of Christ* (1958), p. 99-107. O. Cullmann, *Christology* (1959), p. 298-303; E. M. Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel* (1961), p. 149-65. T. W. Manson, *On Paul and John* (1963), p. 128-35; T. E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church* (1970). p. 3-22.

21 M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (1954²). Esta sugestão é omitida de sua última edição desse livro. Ver também C. Colpe em TDNT VIII, 469.
22 R. Schnackenburg, *John*, I, 321; J. Schneider, TDNT I, 521.
23 Ver R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (1970), p. 58-62; E. M. Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel* (1961), p. 122 e ss.
24 S. E. Johnson, IDB R-z, p. 416.
25 Ver S. S. Smalley, "The Johannine Son of Man Sayings", NTS 15 (1969), 278-301.

Uma das diferenças mais marcantes entre os Sinópticos e João é o papel diferente que a filiação de Jesus a Deus desempenha. Na tradição Sinóptica, Jesus é reticente em falar de sua filiação e da Paternidade de Deus. O vocábulo *Patēr* é usado por Jesus em relação a Deus somente quatro vezes em Marcos, oito ou nove no documento Q, e cerca de vinte e três vezes em Mateus. Nos Sinópticos esta forma de expressão está confinada à última metade do seu ministério, e é usada por Jesus somente ao se dirigir em particular aos seus discípulos. Entretanto, Jesus fala cento e seis vezes de Deus como Pai em João, e o uso não é restringido a qualquer período de seu ministério ou a qualquer grupo particular de ouvintes.[26] Ele usa a frase "meu Pai" vinte-e-quatro vezes em João, dezoito em Mateus, seis em Marcos e três em Lucas. É óbvio que a filiação de Jesus é a idéia cristológica central em João e que este escreveu o seu Evangelho para tornar explícito o que estava implícito nos Sinópticos. O Evangelho foi escrito para que os homens possam crer que Jesus é o Messias, porém, mais do que Messias; ele é o Filho de Deus (20:31).

João dá ressonância a esta nota em seu prólogo: "vimos a sua glória, como a glória do unigênito do Pai" (1:14). Além do mais, João narra o Batista confessando que Jesus é o Filho de Deus, na própria ocasião da instalação do seu ministério (1:34; cf. também 1:49), ao passo que os Sinópticos representam os discípulos compreendendo esta verdade somente na metade do ministério de Jesus (Mar. 8:29).[27] De qualquer modo, João declara Jesus ser o único, o exclusivo Filho de Deus. Não está completamente claro o peso do significado que João pretende expressar pelo adjetivo "único" (*monogenēs*). Ele o usa também em 3:16 e 18; e em 1:18, segundo a melhor leitura textual, João faz referência a Jesus como o único Deus.[28] Se, como a RSV coloca os pontos no texto, as palavras citadas de Jesus terminam no verso 15, o termo "Filho unigênito" não é atribuído ao próprio Jesus. É possível que João pretende que o termo inclua a idéia de que Jesus foi gerado por Deus, pois I João 5:18 diz: "Aquele que é nascido (gerado) de Deus o guarda".[29] Entretanto, a palavra traduzida "gerado" deriva de *genos*, significando tipo ou espécie, e não de *gennaō*, gerar. Pelo menos, João pretende dizer que Jesus é o único de sua classe. Outros podem tornar-se filhos de Deus,[30] mas a filiação de Jesus permanece distinta da filiação de todos os demais filhos.[31] Esta interpretação é confirmada pelo fato de que Jesus nunca fala de Deus como "nosso Pai" de modo a colocar-se numa mesma base de relacionamento com Deus como os seus discípulos. Pelo contrário, ele coloca a sua filiação de modo bem distinto quando declara a Maria: "Eu subo para o meu Pai e vosso Pai, para meu Deus e vosso Deus" (20:17).

A relação entre o Pai e o Filho está intimamente entrelaçada em toda a argumentação do Evangelho. Isto se reflete, acima de tudo, na reivindicação de Jesus de ter sido criado pelo Pai. Com freqüência, Deus é citado simplesmente como aquele que enviou

26 Ver T. W. Manson, On Paul and John (1963), p. 128-31.

27 Ver acima, p. 132, o significado da confissão de Pedro. Howton argumenta que a confissão de João é autêntica, mas que o Batista quis dizer algo menos do que o Evangelista expõe na totalidade do seu Evangelho, ao usar a frase "Filho de Deus". Ver J. Howton, "Son of God in the Fourth Gospel", NTS 10 (1963-64), 227-37.

28 A RSV traduz o texto por "o Filho unigênito", mas todos os três Novos Testamentos gregos críticos contêm "o único Deus".

29 Ver F. Büchsel, TDNT IV, 741.

30 João 1:12; 11:52. João usa *teknon*, não *huios*. Com exceção de 12:36, *huios* não é utilizado para descrever os homens em relação a Deus.

31 Para *monogenēs*, ver R. Schnackenburg, John, I, 270-72; D. Moody, "God's Only Son", JBL 72 (1953), 213-19; T. C. de Kruijf, "The Glory of the Only Son", *Studies in John* (1970), p. 88-96.

Jesus. O conjunto de sua atividade e ministério é dominado pela consciência de que ele foi divinamente comissionado.[32]

O Filho é o objeto especial do amor divino. "Porque o Pai ama o Filho, e mostra-lhe tudo o que ele mesmo faz" (5:20). "Por isto o Pai me ama, porque dou a minha vida para a retomar" (10:17). A missão de Jesus como um todo é desempenhada no amor do Pai. Em troca, Jesus partilha este amor com seus discípulos (15:9).

Em virtude de ele ser enviado por Deus, suas obras são obras divinas — as obras do próprio Deus. Quando Jesus declarou: "Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também" (5:17), os judeus entenderam que ele estava se colocando em pé de igualdade com Deus (5:18). Jesus acrescentou: "Porque tudo quanto ele faz (o Pai), o Filho o faz igualmente" (5:19). As obras de Jesus vieram do Pai (10:32); na realidade, é o Pai habitando em Jesus que opera tais obras (14:10).

Não somente as obras, como também as palavras de Jesus, são as palavras de Deus. Jesus declara no mundo aquilo que ele ouviu do Pai (8:26); ele fala somente o que o Pai lhe ensinou (8:28). A verdade que enuncia, ele a ouviu de Deus (8:40). A palavra de Jesus não é dele próprio, mas é a palavra do Pai que o enviou (14:24).

Como o Filho, Jesus reivindica possuir conhecimento exclusivo do Pai. Ninguém viu o Pai, senão aquele que é de Deus; ele tem visto o Pai (6:47). Assim como o Pai conhece o Filho, também o Filho conhece o Pai (10:15). Nessa passagem, da mesma forma que em Mateus 11:27, o conhecimento que o Filho tem do Pai é o mesmo conhecimento direto, não mediado, que o Pai tem do Filho. O conhecimento que o Filho tem do Pai está em contraste com a ignorância dos demais homens nesse mesmo respeito (17:25).

Em decorrência do fato de o Pai amar o Filho e o enviar ao mundo com a finalidade expressa de cumprir a vontade divina, todas as coisas foram entregues nas mãos do Filho (3:35). Conseqüentemente, Jesus, o Filho, reivindica receber honra igual a Deus, da parte dos homens (5:23). Jesus tem o direito de exigir isto, em virtude de ele ser um com o Pai (10:30). Esta união aparenta ser mais que união de propósito e intenção; de algum modo incompreensível aos homens, o Pai está no Filho e o Filho no Pai (10:38; ver também 14:10,11).

A MISSÃO DO FILHO. Como o Filho de Deus, Jesus tem uma missão divinamente designada a cumprir. O elemento mais freqüentemente reiterado nesta missão é ser o portador de vida aos homens. O Filho tem o mesmo poder que o Pai, de conferir vida (5:21). Da mesma forma que o Pai tem vida em si mesmo, também ele outorgou ao Filho o ter vida em si mesmo (5:26). Conseqüentemente, a fé em Jesus como o Filho de Deus resulta na posse de vida eterna (3:55; 6:40,47; 10:10). Jesus pode até mesmo dizer: "Eu sou a ressurreição e a vida" (11:25). Ele tem poder sobre toda a carne de conferir vida a quem o Pai desejar (17:2).

Esta vida eterna não é matéria estática, pois Jesus comunica não apenas vida eterna, mas a pessoa do próprio Deus. João bate nesta tecla em seu prelúdio: "Ninguém jamais viu a Deus. O Deus unigênito, que está no seio do Pai (na época em que João estava escrevendo o seu Evangelho), esse o deu a conhecer" (1:18). O próprio Jesus repete este fato. Ele acusa os judeus, muito embora eles tivessem o Velho testamento, de nunca terem ouvido a voz de Deus ou de o terem visto (5:37; cf. 8:19). Jesus afirma

32 Ver 3:17; 4:34; 5:36,38; 6:29,44,57; 7:29; 8:16,26,42; 10:36; 11:42; 12:49; 14:24; 15:21.

taxativamente que é o caminho, a verdade, e a vida, e que ninguém pode ir a Deus senão através de sua própria pessoa (14:6,7).

Ele não apenas outorga vida eterna a todos os que crêem; também exerce juízo sobre os que o rejeitam; e, como juiz, ele se coloca no lugar do próprio Deus. "Porque o Pai a ninguém julga, mas deu ao Filho todo o julgamento, para que todos honrem o Filho, assim como honram o Pai" (5:22,23).

A missão de salvação, da qual Jesus estava imbuído, envolve sua morte. O dom da vida eterna é mediado através de sua morte. Este fato é expresso em uma breve parábola, que não é diferente das parábolas encontradas nos Sinópticos: "Se o grão de trigo, caindo na terra, não morrer, fica ele só; mas se morrer, dá muito fruto" (12:24). O contexto imediato desta declaração é a "glorificação" de Jesus (12:23), i.é., sua morte. Este pensamento é novamente mencionado no verso 32: "E eu, quando for levantado da terra, todos atrairei a mim." Esta declaração não pode significar uma salvação universal, pois João, com freqüência, indica que muitos, particularmente os "judeus", estão rejeitando a vindicação de Jesus e encontram-se sob seu julgamento. Isto indica que a salvação não é de escopo universal.

Jesus está plenamente cônscio de que o objetivo de sua missão é a sua morte. A ênfase no levantamento do Filho do Homem, na sua exaltação, e na consciência de Jesus, de que a sua carreira terrena estava centralizada numa "hora" fatídica (2:4; 12:23; 27; 13:1; 17:1),[33] considerados juntamente com declarações explícitas, mostram que a morte era parte essencial e o clímax de sua missão. "O bom pastor dá sua vida pelas ovelhas... eu dou a minha vida pelas ovelhas" (10:11,15). Sua morte não foi um mero evento na história humana; foi um acontecimento sobre o qual Jesus tinha pleno controle; foi um ato deliberado. "Ninguém ma tira de mim (a vida), mas eu de mim mesmo a dou; tenho poder para a dar, e tenho poder para retomá-la. Este mandamento recebi de meu Pai" (10:18).[34]

João destaca a nota do sofrimento redentor no próprio começo do seu Evangelho. O Batista apontou Jesus com as palavras: "Eis o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo" (1:29; ver também 1:36). Esta passagem tem causado muitos problemas aos exegetas modernos. Alguns pensam que o cordeiro é um símbolo do Messias conquistador, o líder do rebanho do povo de Deus. No Apocalipse, o "Leão da tribo de Judá" é *um cordeiro* com sete chifres, o que denota plenitude de poder (Apoc. 6:5,6).[35] Outros imaginam que o símbolo do cordeiro indica o servo sofredor de Isaías 53, fundamentados no fato de que a palavra aramaica *talya* pode ser traduzida quer por "cordeiro" quer por "menino, servo".[36] Ainda outros interpretam que a declaração deliberadamente comunica o simbolismo do sacrifício do cordeiro na páscoa, e o servo que "como ovelha muda perante os seus tosquiadores, ele não abriu a sua boca" (Is. 53:7).[37]. De qualquer modo, João pensa a respeito de Jesus como o Cordeiro, não como o Messias conquistador, mas como o Salvador que iria efetuar expiação pelos pecados do povo. Ele "tira o pecado do mundo". O sentido natural do verbo (*airō*) é

33 Ver também 7:20 e 8:20, onde a idéia ocorre em meio a comentários editoriais.
34 Ver W. D. Chamberlain, "The Need of Man. The Atonement in the Fourth Gospel", *Int* 10 (1956), 157-66; G. Styler, "The Place of the Passion in the Johannine Theology", ATR 29 (1947), 232-51.
35 Veja também Test. Joseph 19:8, onde um cordeiro é o símbolo do Messias, que conquista todos os demais animais. Este fato é confirmado por C. H. Dodd, *Interpretation*, p. 232 e ss.
36 J. Jeremias, TDNT I, 339-40.
37 Sobre este assunto ver R. Schnackenburg, *John*, I, 298-301; S. Virgulin, "Recent Discussion of the Title Lamb of God", *Scripture*, 13 (1961), 74-80; C. K. Barrett, "The Lamb of God", NTS 1 (1954-55), 210-18.

"remover, tirar, extirpar", não tomar sobre si. O que João entendeu, ao redigir tal declaração, sem dúvida, é ilustrado na Primeira Epístola: "E bem sabeis que ele se manifestou para tirar (*airē*) os pecados" (I João 3:5); e João entendeu "tirar" no sentido da expiação (I João 2:2; 4:10: cf. 1:10). O Cordeiro de Deus é aquele que expia pelo derramamento do seu sangue.[38]

O FILHO DIVINO. Como o Filho de Deus, Jesus é mais do que um homem escolhido e consagrado para um propósito da divindade. João testifica de sua divindade em seu primeiro verso, "O verbo era Deus" (1:1), e mais uma vez, de acordo com a leitura textual mais segura, ele se refere a Jesus como "o único Filho, o qual está no seio do Pai" (1:18).[39] A consciência de Jesus com relação à sua divindade é expressa nas declarações a respeito de sua união com o Pai, já consideradas, mas, de modo especial, nas afirmações que contêm a fórmula "Eu sou". Tais declarações aparecem sob duas formas diferentes: "Eu sou" com um predicado, e de modo absoluto: "Eu sou o pão da vida" (6:20); "Eu sou a luz do mundo" (8:12); "Eu sou a porta das ovelhas" (10:7); "Eu sou o bom Pastor" (10:10); "Eu sou a ressurreição e a vida" (11:25); "Eu sou o caminho, a verdade e a vida" (14:6); "Eu sou a videira verdadeira" (15:1). Além de tais declarações, existem várias outras, onde Jesus designa a sua própria pessoa pelo uso simples das palavras: "Eu sou" (*egō eimi;* cf. 4:26; 6:20; 8:24, 28; 13:19; 18:5,6,8). Esta é uma frase quase impossível de ser literalmente traduzida; na maior parte dos contextos, a simples declaração "Eu sou" é desprovida de significado em português. Mas em João 8:58, a versão da Imprensa Bíblica Brasileira, segundo os melhores textos em hebraico e grego, traduz: "Antes que Abraão existisse, eu sou." A linguagem é muito mais enfática no grego do que em português. "Antes que Abraão fosse nascido (*genesthai*), Eu sou (*egō eimi*). "Esta é a única passagem em o Novo Testamento onde se verifica o contraste entre *einai* e *genesthai*".[40] Em represália, os judeus pegaram em pedras para apedrejar Jesus, em virtude desta afirmação, aparentemente blasfema, mas ele se lhes escapou. No Evangelho de João, a hostilidade e oposição dos judeus foi violenta em decorrência da vindicação implícita nas expressões de Jesus, que o colocavam em pé de igualdade em relação a Deus (5:18) — de fato, por ele afirmar ser Deus (10:33). Jesus de forma alguma refutou tais acusações.

O fundo contextual para as declarações "Eu sou", especialmente as usadas de modo absoluto, não deve ser encontrado no mundo helenístico,[41] mas no Velho Testamento (Êx. 3:14), e em Isaías, Deus deve ser reconhecido como "Eu sou" (Is. 41:4; 43:10; 46:4. etc.).[42] Stauffer argumenta que esta expressão é "a mais autêntica, a mais autocrática, a mais audaciosa e a mais profunda afirmação, procedente de Jesus, a respeito de quem ele era".[43] Através desta expressão peculiar, Jesus elevou-se muito acima de todas as expectações messiânicas contemporâneas aos seus dias e vindicou que a epifania histórica de Deus estava ocorrendo em sua vida. "O próprio Deus tornou-se homem, mais humano do que qualquer outro homem, na vasta amplitude da história.[44] Muitos eruditos acham que Stauffer defende uma posição extremada, mas parece que está acima de qualquer questionamento que, através do uso da expressão

38 Ver J. Jeremias, TDNT I, 185-86.
39 Todos os três textos gregos recomendados pela crítica possuem esta como a melhor leitura para o verso.
40 E. Stauffer, TDNT II, 399.
41 Ver P. B. Harner, The *"I Am" of the Fourth Gospel* (1970), p. 29; R. E. Brown, *John*, I, 535.
42 Ver P. B. Harner, The *"I Am" of the Fourth Gospel*, p. 6 e ss.
43 E. Stauffer, *Jesus and His Story* (1960), p. 174. A frase tem paralelos nos Sinópticos em Marcos 6:50; 14:62. Ver E. Stauffer, *Jesus and His Story*, p. 183 e ss. Ver também E. Stauffer, TDNT II, 343-53.
44 E Stauffer, *Jesus and His Story*, p. 195.

egō eimi em sua forma absoluta, Jesus está, em um sentido bem real, identificando-se com o Deus do Velho Testamento. Na narrativa Joanina, este fato adquire expressão plena após a ressurreição através da confirmação de Tomé: "Senhor meu, e Deus meu!" (20:28).

Entretanto, esta identificação não é completa, pois Jesus constantemente fez distinção entre ele próprio e o Pai. O Filho foi enviado pelo Pai; ele obedece aos mandamentos do Pai (15:10); ele nada pode fazer por sua própria iniciativa (5:19,20); suas palavras são as palavras do Pai (14:10, 24; 17:8); o Pai é maior do que o Filho (14:28). Davey elaborou este motivo da dependência com muitos detalhes.[45]

"Assim sendo, João declara a divindade de Jesus como o Filho eterno de Deus e, ao mesmo tempo, a distinção entre o Filho e o Pai, de modo mais explícito e mais enfático do que qualquer dos outros escritores do Novo Testamento."[46]

A HUMANIDADE DE JESUS. Não somente Jesus como Filho é completamente dependente do Pai; ele é também descrito em termos completamente humanos. É descrito como um homem normal, desfrutando de relações familiares normais. Ele participa de uma cerimônia de casamento com sua mãe e irmãos, aparece dentro do círculo dos amigos e parentes. Ele permanece, por algum tempo, no círculo familiar em Cafarnaum (2:12). Ele sente sede e cansaço na jornada pela Samária (4:6,7). Seus irmãos o repreenderam pela sua conduta (7:3-8). Na cruz, ele demonstra uma preocupação filial profunda para com o cuidado de sua mãe (19:25,26). Experimentou a emoção humana da tristeza perante a consternação de amigos íntimos e chorou ante a sepultura de Lázaro (11:33-35). Perturbou-se em sua alma, quando em confronto com a morte (12:27). Chegou até mesmo a demonstrar uma indecisão momentânea quanto a se deveria orar a fim de ser liberto da sua hora. Em 8:40 ele próprio se denomina de homem.Seus sofrimentos na cruz são focalizados na exclamação: "Tenho sede" (19:28).[47]

As palavras de Pilatos: "Eis o homem!" (19:5) de forma alguma são de fácil interpretação. Jesus fora espancado e sangrava em virtude dos açoites, e sua cabeça fora ferida pelos espinhos; ele fora arrastado em um manto de púrpura no deboche de insígnias reais da regalia de majestade. As palavras de Pilatos podem ter significado um gesto grosseiro,[48] ou, então, uma exclamação de piedade e comiseração.[49] Todos estes fatos ilustram um dos temas principais de João, de que o Verbo tornou-se carne.

Alguns eruditos têm questionado a realidade da humanidade do Jesus Joanino, argumentando que ele era homem apenas no semblante, não era homem real. Suas lágrimas em favor de Marta e Maria são interpretadas como lágrimas decorrentes do amor divino, e não de emoção humana.[50] Mas esta interpretação é contraditada por 11:5: "Ora, Jesus amava a Marta, e a sua irmã, e a Lázaro." Certamente o que esta expressão denota não é o amor de Deus por todo o mundo, mas o amor de uma personalidade humana por amigos íntimos. A mesma negativa da humanidade real de Jesus recentemente foi afirmada por Käsemann: "Em que sentido ele é carne...

45 J. E. Davey, *The Jesus of St. John*. Ver o sumário.
46 T. E. Pollard, *Johannine Christology* (1970), p. 18.
47 Ver E. K. Lee, *The Religious Thought of St. John* (1950), p. 139.
48 W. F. Howard, em IB VIII, 771.
49 C. K. Barrett, *John*, p. 450. Ver especialmente G. Sevenster, "The Humanity of Jesus", em *Studies in John* (1970). p. 185 e ss.
50 G. M. Davis, Jr., "The Humanity of Jesus in John", JBL 70 (1951), 109.
51 E. Käsemann, *The Testament of Jesus* (1968), p. 9.

aquele que no poço de Samária está cansado e deseja um pouco de água, mas que, ao mesmo tempo, não necessita beber e tem um alimento diferente do procurado pelos discípulos?"[51] Isto tem um significado maior do que o próprio texto poderia deixar transparecer. "Deixou, pois, a mulher o seu cântaro" (4:28), e é natural supor que Jesus tenha bebido da água que ela tirara do poço. Não é provável que João compreendeu que as palavras de Jesus, "Uma comida tenho para comer que vós não conheceis" (v. 32), como significando que Jesus não mais precisava de alimento físico. Da mesma forma, não se interpreta as palavras de Jesus à mulher de que qualquer que beber da água que ele tem jamais terá sede, em virtude da fonte interior de água (v.14), como se significasse que a água espiritual satisfaria à sede física. O incidente, no seu todo, é uma parábola viva, com a finalidade de destacar a primazia das coisas espirituais. O Jesus apresentado pelos Sinópticos declarou que de nada valeria ao indivíduo ganhar o mundo inteiro e perder a sua vida (Mar. 8:36).

Podemos concluir que João descreve Jesus sob um duplo aspecto, sem qualquer outra reflexão ou especulação. Ele é igual a Deus. Na realidade, ele é Deus na carne. Contudo, ele é plenamente humano. João fornece alguns dos materiais bíblicos mais importantes para a doutrina que se elaborou posteriormente concernente à dupla natureza de Jesus, só que João não se preocupa com tais especulações. Ele registra uma memória correta do impacto que Jesus causou, sem cair nas questões especulativas.

Não é mais possível afirmar que os Sinópticos apresentam um Jesus humano e "histórico", ao passo que João apresenta um Jesus radicalmente reinterpretado, como se fosse uma descrição "deificada" de Jesus. É lugar comum que os Sinópticos descrevem Jesus como o Filho de Deus não menos essencialmente do que João. Bem ao contrário de nos oferecer uma figura excêntrica, João "nos capacita a observarmos o Cristo sinóptico em profundidade".[52]

52 J. A. T. Robinson, "The Place of the Fourth Gospel", em *The Roads Converge*, ed. por P. Gardner-Smith (1936), p. 68.

19
VIDA ETERNA

Bibliografia:

R. Bultmann *et al.*, "Zaõ", TDNT II (1935, 1964), 832-72; D. B. Lyons, *The Concept of Eternal Life in the Gospel to St. John* (1938); E. K. Lee, *The Religious Thought of St. John* (1950), p. 191-219; W. Turner, "Believing and Everlasting Life", ET 64 (1952-53), 50-52; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), p. 144-53; U. E. Simon, "Eternal Life in the Fourth Gospel", *Studies in the Fourth Gospel*, ed. por F. L. Cross (1957), p. 97-110; F. V. Filson, "The Gospel of Life", em *Current Issues in NT Interpretation*, ed. por W. Klassen e G. F. Snyder (1962), p. 111-23; O. A. Piper, "Life", IDB K-Q (1962), p. 124-30; T. W. Manson, *On Paul and John* (1963) p. 111 e ss.; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (1967), p. 163-201; R. W. Thomas, "The Meaning of the Terms 'Life' and 'Death' in the Fourth Gospel and in Paul", SJTh 21 (1968), 199-212.

O propósito expresso que o autor do Quarto Evangelho teve ao escrevê-lo foi que os seus leitores pudessem conhecer o caminho para a vida eterna através da fé em Jesus, o Messias (João 20:31). O propósito da vinda de Jesus ao mundo foi que os homens pudessem desfrutar dessa vida (10:10). A vida eterna é o tema central do ensino de Jesus de acordo com o Evangelho de João; mas, segundo os Evangelhos Sinópticos, é a proclamação do Reino de Deus. Conseqüentemente, a ênfase primária em João é colocada sobre a vida eterna como uma experiência presente — uma ênfase praticamente ausente, tanto nos Evangelhos Sinópticos como no judaísmo. Este fato levou alguns críticos a concluírem que o conceito joanino de vida não tem nenhum vínculo com o ensino do Velho Testamento, mas deriva das pressuposições da filosofia grega.[1] C. H. Dodd acredita que o conceito de vida eterna tem características que se assemelham às concepções platônicas de uma vida imortal.[2] A perspectiva platônica de João está em contraste com a perspectiva judaica da vida eterna, a qual Dodd também encontra em João. Se isto é verdade, o âmago da teologia Joanina representa uma helenização substancial do Evangelho.

ELEMENTOS LINGÜÍSTICOS. *Zōē* ocorre trinta e seis vezes em João, o infinitivo *zēn* dezesseis vezes, e o verbo composto *zōopoiein* três vezes. A expressão *zōē aiōnios* aparece dezessete vezes e, aparentemente, sem diferença de significado em relação à forma simples *zōē*. O adjetivo *aiōnios* em si mesmo não denota um significado qualitativo, designando uma vida de tipo diferente da vida humana. O significado primário da palavra, em si mesma, é temporal. É usado em relação ao fogo (Mat. 18:8;

1 E. F. Scott, *The Fourth Gospel* (1906), p. 253.
2 C. H. Dodd, *Interpretation*, p. 150.

25:41,46), punição (Mar. 3:29), pecado (Mar. 3:29), e lugares celestiais (Lucas 16:9); e tais usos do vocábulo designam uma duração interminável.

FUNDO HISTÓRICO JUDAICO. A frase como tal ocorre na LXX somente em Daniel 12:2, onde traduz *hayye olam*, "a vida da era", expressão que designa a vida da era futura depois da ressurreição dos mortos. O sentido básico de "vida" no Velho Testamento não é imortalidade ou vida depois-da-morte, mas uma realização completa do ser na existência terrena. Entretanto, esta realização completa do ser não é considerada como um fim em si mesma, mas como um dom de Deus. Desfrutar a vida significa desfrutar a plenitude das bênçãos e dons de Deus, o que inclui a longevidade (Sal. 91:16), bênçãos familiares (Ecl. 9:9), prosperidade (Deut. 28:1 ess.), segurança (Deut. 8:1), e, especialmente, a comunhão com Deus (Sal. 16:11; 36:9; Deut. 8:3; Jer. 2:13). Conseqüentemente, as boas dádivas de Deus, que constituem vida, devem ser desfrutadas no relacionamento com Deus (Deut. 30:15-20). Eventualmente, este sentimento de que a vida significava comunhão com Deus e o desfrutar da presença e bênçãos divinas levaram à convicção de que nem mesmo a morte poderia destruir este relacionamento e que, de algum modo, o Deus vivo iria capacitar o seu povo a transcender a morte (Sal. 16:9-11; 49:15; 73:24). Esta convicção, primeiramente vista com parcimônia, resultou na crença da ressurreição dos corpos e da vida na Era Porvir (Is. 26:19; Dan. 12:1,2).[3]

No judaísmo do período intertestamentário, a comunicação de que a morte não é o fim da existência humana levou à idéia do Sheol como sendo estado intermediário, onde os mortos aguardam a ressurreição (Enoque 2:2). Algumas vezes o Sheol se torna o lugar do destino final e da destruição para os ímpios, ao passo que somente os justos experimentam a ressurreição.[4] "Vida eterna" é o termo utilizado algumas vezes para designar a vida da ressurreição (Cânticos de Salomão 3:16; Enoque 37:4; 40:9; 58:3; Test. Asher 5:2).[5] Algumas vezes pode ser usada simplesmente a palavra "vida" em lugar de "vida eterna" (Cânticos de Salomão 14:7; II Macabeus 7:9-14; IV Esdras 7:137), da mesma forma como o verbo "viver" (IV Esdras 14:22).

Quando o dualismo "desta era" e da "Era Porvir" surgiu na linguagem judaica, os rabinos freqüentemente usaram a expressão para designar "a vida da Era Porvir".[6] Frases para designar as duas eras são encontradas com freqüência em IV Esdras, mas não a expressão "vida eterna". A Era Porvir trará a bênção da imortalidade (IV Esdras 7:12,13; 8:54). O Apocalipse de Baruque fala sobre o herdar a era vindoura (Apoc. Bar. 44:13,15). Vida eterna no judaísmo, como em Daniel 12:2, é primeiramente a vida da Era Porvir, a vida da ressurreição.[7]

VIDA NO GNOSTICISMO. Os escritos Herméticos (pertencentes, aproximadamente, aos séculos II e III de nossa era) representam um tipo primitivo de pensamento religioso gnóstico, no qual o conceito vida desempenha um importante papel. A vida pertence a Deus. No primeiro tratado, *Poimandres*, Deus é chamado de mente (*nous*),

3 Ver G. von Rad, TDNT II, 848; R. Martin-Archard, *From Death to Life* (1906).
4 Ver referências em T. H. Gaster, "Ressurrection", IDB R-Z, p. 41.
5 II Macabeus 7:36 fala de uma vida "sempre fluindo". Em Enoque 10:10, "vida eterna" é uma vida longa, mas não interminável; ver Enoque 5:9; 25:6. É possível que "vida eterna" signifique uma imortalidade abençoada, em lugar de ressurreição, em IV Macabaus 15:3. Ver 18:23.
6 Ver G. Dalman, *The Words of Jesus* (1909), p. 158; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (1967), p. 180-83; R. Bultmann, TDNT II, 856-57.
7 Em poucos exemplos a "Era Porvir" é concebida como sendo uma realidade já existente nos céus (Enoque 71:15), na qual os justos entram através da morte. Ver D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings*, p. 182.

aquele que é luz e vida (Corp. Herm. I.9, 12). Deus primeiro criou o homem primal à sua própria semelhança, mas o homem apaixonou-se pelo mundo criado e misturou-se com ele. Assim, o homem tem dupla natureza: mortal, em razão de seu corpo, mas, imortal, em virtude do homem essencial (I. 15). Dessa forma, o homem tornou-se ignorante com relação ao seu verdadeiro ser, e, portanto, sujeito à morte (I. 20); o envolvimento no mundo material significa ignorância, a qual conduz à morte. Se o homem conseguir repelir sua ignorância e aprender seu verdadeiro ser, por esta *gnōsis* ele retornará à vida e à Luz (I. 21). A *gnōsis* é alcançada por meio do ascetismo e pelo controle dos sentidos do corpo. Por ocasião da morte, o homem que obteve a *gnōsis* ascenderá às esferas celestiais gradativamente, por meio de estágios, libertando-se de diferentes paixões do corpo em cada estágio, até que, finalmente, volta para Deus — ele se torna um com Deus (*theothēnai*) (I. 24-26).

VIDA NOS SINÓPTICOS. Os Evangelhos Sinópticos também falam da vida eterna, mas nos Herméticos, como no judaísmo, a referência é feita à vida da Era Porvir. Quando o mancebo de qualidade perguntou sobre o que fazer para herdar a vida eterna (Mar. 10:17), ele estava pensando na vida da ressurreição e Jesus respondeu-lhe nos mesmos termos. Esta vida eterna é a vida do Reino de Deus (10:23), a qual será herdada na Era Porvir (10:30; ver também Mat. 25:46). A vinda do Filho do Homem efetuará uma separação entre os homens: os ímpios irão para o castigo eterno e os justos para a vida eterna (Mat. 25:46). Em vários outros lugares nos Sinópticos, a forma simples "vida" é usada para fazer referência a essa bênção escatológica (Mat. 7:14; Mar. 9:43,45). Nos Sinópticos, a expressão "vida" e "vida eterna", quando considerada em seu significado de redenção, é sempre uma bênção escatológica futura (Luc. 10:25).

VIDA ETERNA EM JOÃO: ASPECTO ESCATOLÓGICO. No Quarto Evangelho, o termo vida ainda retém seu caráter escatológico. A atitude comum judaica encontra-se refletida na expectativa dos judeus de encontrarem vida eterna nas Escrituras (João 5:39). Era lugar comum, nos ensinos rabínicos, que o estudo da Tora levava à "vida na Era Porvir".[8] Quando Jesus falou que qualquer que "desobedece ao Filho não verá a vida" (3:36), ele estava se referindo ao destino último do homem. Este caráter escatológico da vida é visto de modo mais vívido em João 12:25: "Quem ama a sua vida, perdê-la-á, e quem, neste mundo, odeia a sua vida, guardá-la-á para a vida eterna." A forma Joanina de expressão estabelece, de modo bem mais claro, a estrutura antitética das duas eras, do que as expressões dos Evangelhos Sinópticos, onde pensamento semelhante ocorre (Mar. 8:35; Mat. 10:39; 16:25; Luc. 17:33). "Só o autor do Quarto Evangelho deu uma forma à expressão, a qual, sem sombra de dúvida, alude à antítese judaica das duas eras: aquele que odeia sua vida na *olam haze* a conservará na *olam haba*; e, conseqüentemente, terá *hayye haolam haba*."[9] Quem beber da água da vida descobrirá que ela é uma fonte de vida na Era Porvir (4:14). Há, também, uma comida que Cristo pode dar, a qual produzirá vida eterna (6:27). Esta vida eterna será experimentada no último dia quando o justo provará "a ressurreição da vida" (5:29). Esta declaração é bem semelhante à encontrada em Daniel 12:2: "Vida eterna" é a vida da Era Porvir. Dodd admite que essas expressões representam a vida como sendo uma bênção escatológica.[10]

8 "Aquele que obtém para si as palavras da Tora obtém para si a vida do mundo porvir." Pirke Aboth 2:8.
9 C. H. Dodd, *Interpretation*, p. 146.
10 *Ibid.*, p. 146 e ss. Bultmann insiste que elas não são, de forma alguma, escatológicas no sentido judaico do termo, mas meramente designam os momentos de decisão, quando o indivíduo é confrontado pela palavra, TDNT II, 870.

VIDA ETERNA: ASPECTO PRESENTE. Se bem que a vida eterna seja escatológica, a ênfase central do Quarto Evangelho não é mostrar aos homens o modo de vida da Era Porvir, mas levá-los a uma experiência presente dessa vida futura. Este é um ensino que não se encontra de forma explícita, qualquer que seja ela, nos Sinópticos, ou seja, que a vida da "Era Porvir já é outorgada ao crente. O propósito da missão de Jesus foi trazer aos homens uma experiência presente da vida futura (10:10). Ele desceu dos céus para dar vida ao mundo (6:33), para satisfazer à fome e à sede espirituais do mundo (6:35). Este tipo de vida não é resultado de uma potencialização de quaisquer tipos de poderes inatos no homem; é a outorga de uma nova vida, mediada através de Jesus Cristo; e aqueles que não "comem sua carne e bebem do seu sangue" não podem desfrutar a vida (6:35). Este tipo de vida é mediado através da pessoa e das palavras de Jesus. Suas próprias palavras são vida (6:63), porque suas palavras procedem do Pai, que lhe ordenou o que deveria dizer, e o mandamento de Deus é vida eterna (12:49,50).

Esta vida não somente é mediada através de Jesus e sua palavra; habita em sua própria pessoa (5:26). Ele é o pão vivo que outorga vida (6:51 e ss.) e a água viva (4:10,14). Deus é a fonte última da vida; mas o Pai conferiu ao Filho ter vida em si mesmo (5:26). Conseqüentemente, Jesus podia dizer: "Eu sou a vida" (11:25; 15:6).

Percebe-se que esta vida que habita em Jesus não é outra senão a vida da Era Porvir, através da ligação freqüente feita entre o recebimento da vida na era presente e o seu fruir no futuro. Beber da água viva que Jesus dá significa que o indivíduo terá, dentro dele, uma fonte de vida que jorrará para a vida eterna escatológica (4:14). O que desfruta da vida em Jesus viverá para sempre (6:51). Aqueles que recebem a vida eterna nunca perecerão (10:28).

A dimensão futura da vida eterna inclui a ressurreição do corpo; e àqueles aos quais Jesus concedeu vida eterna, ele ressuscitará no último dia (6:40, 54). Jesus é ambas as coisas: vida e ressurreição. Quem nele crer pode morrer fisicamente; mas viverá de novo no último dia. Uma vez que ele já tem esta vida, através da fé em Jesus, ele nunca morrerá (11:25,26).

Essas duas dimensões da vida — presente e futura — estão indissoluvelmente interligadas no discurso de Jesus com relação à sua relação com o Pai. Uma vez que Deus é a fonte da vida, é somente ele quem pode ressuscitar os mortos, porém ele confiou esta prerrogativa ao seu Filho (5:21). Esta missão de ressuscitar os mortos é cumprida em dois estágios. A hora já é chegada, quando os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus e virão à vida (5:25). Que tal expressão se refere à ressurreição "espiritual", i.é., à experiência presente da vida eterna, pode ser provado pelas palavras: "Vem a hora, e agora é". Este evento de ressuscitar para a vida tem lugar no ministério de Jesus, porque o Pai "deu ao Filho ter vida em si mesmo" (5:26). Contudo, esta experiência da vida no presente não esgota todo o significado da vida; "vem a hora em que todos os que estão *nos sepulcros* (i.é., os mortos fisicamente) ouvirão a sua voz e sairão... para a ressurreição da vida, e... para a ressurreição do juízo" (5:28,29).

Concernente às declarações sobre a vida eterna como expressão de uma bênção escatológica, João está de acordo com os Evangelhos Sinópticos. Em sua ênfase sobre a vida como uma realidade espiritual presente, João ultrapassa a ênfase dos Sinópticos. Dodd acredita que a ênfase central no Evangelho de João pode ser explicada como sendo uma forma platônica, adaptada do sistema de pensamento escatológico mais primitivo. Para ele, vida eterna deve ser compreendida no sentido platônico, uma vez

que "é uma vida que não é medida em meses e anos, uma vida que, apropriadamente falando, não tem passado nem futuro, mas é vivida no hoje eterno de Deus."[11] Entretanto, isto é compreender João de modo errôneo, pois a vida eterna inegavelmente tem um futuro. João une o presente e o futuro em um elo indissolúvel. Aquele que crê em Jesus pode morrer fisicamente, mas experimentará a vida da ressurreição, e qualquer que possuir a vida espiritualmente no presente e crer em Jesus viverá para sempre (11:25,26). Porque o crente tem vida eterna agora, no presente, ele ressuscitará no último dia (6:40). Dodd não mostra a relação que há entre as declarações escatológicas a respeito da vida e as afirmações atemporais, platônicas. Esta interpretação justapõe dois conceitos diversos da vida — um grego e o outro judaico-cristão — sem estabelecer um elo de relação essencial interior entre os dois.

A análise de Piper, de que a mensagem de João sobre a vida encontra-se enraizada na idéia véterotestamentária de que Jesus é vida, é bem mais satisfatória. Ele comunicou sua vida aos homens através da encarnação da "palavra da vida" eterna. A ressurreição escatológica não é idéia estranha ao âmago do pensamento de João, mas a ênfase maior está na plena satisfação da vida nos crentes.[12] Isto pode ser ilustrado pela analogia entre o ensino Joanino sobre a vida e o ensino sinóptico sobre o Reino de Deus. É digno de nota que, no Evangelho de João, a vida eterna é mencionada pela vez primeira após as únicas referências feitas ao Reino de Deus (3:3,5,15). Tanto nos Sinópticos como em João a vida eterna é a vida escatológica da Era Porvir. Nos Sinópticos, esta vida é também a vida do Reino de Deus, que pertence à Era Porvir. Entretanto, o elemento único e diferenciador na pregação do Reino de Deus que Jesus fez, conforme encontrada nos Sinópticos, é que o Reino escatológico invadiu a era presente. O Reino é chegado (Mat. 12:28), enquanto a Era Porvir permanece como algo futuro. Do mesmo modo, João considera que a vida pertencente à Era Porvir veio aos homens na era antiga. "Neste sentido, *zōē aiōnios* em João se assemelha ao Reino de Deus nos Evangelhos Sinópticos. Aquilo que seria uma bênção caracteristicamente futura torna-se um fato presente, em virtude do futuro em Cristo."[13] Conseqüentemente, embora a fraseologia seja diferente, e não devemos identificar o Reino de Deus com a vida eterna, a estrutura teológica subjacente aos conceitos é a mesma, muito embora seja expressa em categorias diferentes. Se a vida eterna é, de fato, a vida do Reino de Deus escatológico, e se o Reino se fez presente, pode-se inferir o pensamento de que podemos esperar que o Reino traga aos homens uma antevisão da vida da era futura.

Observa-se claramente que há pouca semelhança entre a idéia Joanina concernente à vida eterna e o conceito gnóstico-Hermético. Para João, a vida encontra-se na figura histórica concreta de Jesus; a vida é recebida pela fé; e a posse da vida eterna assegura ao crente sua participação na ressurreição escatológica. Nos escritos Herméticos, ao passo que a vida pertence a Deus, ela pode ser conseguida pelos homens depois da morte, através do controle ascético e pela supressão dos apetites e impulsos do corpo. Esta *gnōsis* parece estar ao alcance de todos os homens, pois o autor de *Poimandres* conclui sua obra com uma nota evangelística, na qual desafia os homens que se entregaram à embriaguez e à ignorância de Deus, a fim de que despertem para a sobriedade, deixem de se embriagar com bebida forte e de falar coisas sem nexo, devido ao torpor da bebida, e, assim, aprendam a beleza da piedade e do conhecimento

11 C. H. Dodd, *Interpretation*, p. 150.
12 O. Piper, "Life", IDB K-Q, p. 128-29.
13 C. K. Barrett, *John*, p. 179.

de Deus. Ele considera os homens como pessoas que se entregaram à morte, quando têm o poder de participar da imortalidade. O autor de *Poimandres* conclama a todos para que se libertem das trevas, se apeguem à Luz e, assim, participem da imortalidade e abandonem a corrupção (Corp. Herm. I. 27-29).

A Natureza da Vida Eterna: Conhecimento de Deus

Bibliografia:

M. E. Lyman, *Knowledge of God in Johannine Thought* (1925); R. Bultmann, "Ginōskō", TDNT I (1949, 1963), 389-719; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), p. 151-69; O. A. Piper, "Knowledge", IDB K-Q (1962), p. 43-48; J. Gaffney, "Believing and Knowing in the Fourth Gospel", *ThSt* 26 (1965), 215-41.

Uma questão final iluminará ainda mais o elo intrínseco que existe entre a vida eterna compreendida como futura e presente. Uma das declarações concernentes à vida eterna explica a sua natureza essencial: conhecimento de Deus, mediado por Jesus Cristo (17:3). Barrett considera tal frase como "uma definição da vida eterna",[14] e Dodd e Piper a entendem como sendo uma afirmação da natureza da vida eterna.[15] Isto suscita outra questão, relacionada com a natureza do conhecimento. Não encontramos aqui um exemplo claro de influência gnóstica, de salvação pelo conhecimento? Dodd acredita que sim. Ele afirma: "Na literatura Hermética, bem como nos escritos Joaninos, o conhecimento de Deus que outorga vida eterna, é para aqueles que passaram, através do novo nascimento, do reino do *sōma* ou *sarx* para o reino da *nous* ou do *pneuma*."[16] Uma declaração ousada como esta requer que analisemos a concepção grega do conhecimento, comparemo-la com a concepção hebraica e verifiquemos o pensamento de João à luz deste duplo fundo histórico.

O CONHECIMENTO NO PENSAMENTO GREGO.[17] O conceito de conhecimento é utilizado de dois modos diferentes no pensamento grego. No pensamento filosófico, conhecimento significa a contemplação de seu objeto, com o fito de descrever suas qualidades essenciais. A mente, fazendo uso da razão, pode perceber a essência permanente daquilo que ela observa. Conhecimento é a apreensão da realidade última.

O conhecimento no pensamento gnóstico, conforme representado pela literatura Hermética, não é pensamento racional. Antes, é a direta apreensão de Deus pela mente (*nous*), não pelo uso de um raciocínio rigoroso, mas através da intuição direta e da iluminação interior. Bultmann enfatiza que tal conhecimento, na literatura Hermética, não é uma capacidade natural, mas é iluminação divina — um dom de Deus.[18] Isto é verdade. Deus, que é *nous, vem* ao encontro dos que são devotos e lhes dá o conhecimento salvador (Corp. Herm. I. 22). Deus deseja ser conhecido pelo homem (Corp. Herm. I. 31, X. 15). É claro que a literatura Hermética é gnóstica no fato de constantemente enfatizar a *gnōsis* como o caminho de salvação.[19] A *gnōsis* leva à visão

14 C. K. Barrett, *John*, p. 419: "O conhecimento de Deus e de Cristo confere ou, antes, é vida eterna."
15 "Este tipo de vida, para os homens, consiste no conhecimento de Deus." C. H. Dodd, *Interpretation*, p. 151. Ver O. Piper, "Life", IDB K-Q, p. 128.
16 C. H. Dodd, *Interpretation*, p. 49.
17 Ver R. Bultmann, TDNT I, 689 e ss.; C. H. Dodd, *Interpretation*, p. 151 e ss.
18 R. Bultmann, TDNT I, 694 e ss.
19 "Piedade é o conhecimento de Deus; e aquele que atingiu o conhecimento de Deus está cheio de todas as coisas boas; seus pensamentos são divinos" (Corp. Herm. IX.4; cf. X.15).

de Deus — na realidade, à unidade com Deus — à deificação (Corp. Herm. I.26; IV.7 [Nock]; XII.1). Esta *gnôsis* é resultado de um tipo de visão mística de êxtase, não do pensamento racional. O primeiro tratado, *Poimandres*, descreve a experiência do autor. Ele caiu em um sono profundo e inusitado que controlou seus sentidos corporais e teve uma visão na qual compreendeu a verdadeira natureza do universo e do seu próprio ser (I.30). Este fato o capacitou a obter a verdadeira *gnôsis* (I.27, 32), o sopro divino da verdade (I.30).[20] Deus somente pode ser contemplado pelo coração e pela mente (VII.2). No tratado sobre a regeneração, a experiência de deificação é descrita assim: "Tendo sido trazido ao repouso por Deus, o Pai, eu contemplei não com a visão dos olhos, mas com a energia espiritual dos Poderes. Estou nos céus, na terra, na água, no ar; estou nos animais, nas plantas; estou no ventre, estou antes do ventre (nascimento); estou após o nascimento, em todas as partes" (XIII. 11). Aquele que, dessa forma, tiver nascido de novo "será Deus, o Filho de Deus, o tudo em todos, composto de todos os Poderes" (XIII.2). "Contemplando em mim mesmo uma visão que não foi formada da matéria, mas produzida pela misericórdia de Deus, transcendi meu próprio ser, para entrar em um corpo imortal, de tal forma que já não sou mais o que era, mas nasci de novo na mente" (XIII.3). Aquele que obteve conhecimento e, conseqüentemente, tornou-se um com Deus, após a morte passará por várias esferas de existência, até alcançar uma imortalidade abençoada.

Esta visão beatífica, que outorga conhecimento, encontra-se ao alcance de todos os homens, se tão-somente eles controlarem, subjugarem e extinguirem seus apetites corporais. "Se primeiramente você não odiar o seu corpo, meu filho, você não pode amar-se a si mesmo; mas se você ama-se a si mesmo, você terá a mente, e tendo a mente, você também partilhará do conhecimento... Não é possível, meu filho, que você se apegue a coisas mortais e a coisas divinas. Pois, uma vez que existem dois tipos de coisas, as corpóreas e as incorpóreas... e que essas duas categorias têm parte com o que é imortal e com o que é divino, o indivíduo se defronta com a escolha de um ou do outro, se ele deseja escolher; pois não é possível ter parte simultaneamente com ambos" (IV.6).

O conteúdo deste conhecimento é autoconhecimento no sentido de que o homem reconhece sua verdadeira natureza e seu verdadeiro lugar no universo. "Deus, o Pai, é Luz e Vida; o homem nasceu dele. Então, se aprenderes que vieste da Vida e da Luz, irás novamente viver" (I.21). Isto significa que o homem que tem conhecimento sabe por que e por quem foi criado — não para os prazeres do corpo, mas para a Mente (IV.4,5). Aquele que conhece sua verdadeira natureza desprezará seu corpo e, dessa forma, será capaz de ascender a Deus através da morte.

O CONHECIMENTO NO ANTIGO TESTAMENTO. O conhecimento no Antigo Testamento é bem diferente. O termo conota experiência, em lugar de contemplação ou êxtase. "O boi conhece o seu possuidor, e o jumento, a manjedoura do seu dono; mas Israel não tem conhecimento, o meu povo não entende (Is. 1:3). Os animais que possuem alguma inteligência reconhecem seu proprietário e assumem o seu lugar obedientemente no lugar onde se fornecem os alimentos; da mesma forma Israel deveria reconhecer o seu Senhor e prestar-lhe obediência semelhante. Conhecimento (*yada*) envolve relacionamento, comunhão, preocupação. "Porque o Senhor conhece o caminho dos justos" (Sal. 1:6). Seu conhecimento de Israel significa sua eleição de

20 O texto traduzido na *Hermética* de W. Scott (1924-36) deve ser corrigido pelo texto crítico de A. D. Nock e A. J. Festugière, *Hermes Trismegistus* (1960).

Israel para ser seu povo peculiar (Am. 3:2; Jer. 1:5; Os. 5:3). Aqueles, aos quais Deus não conhece, são os que se encontram excluídos de sua família (Sal. 138:6).

O conhecimento que o homem tem de Deus significa resposta, obediência, comunhão, uma relação que é mais conspícua no Antigo Testamento pela sua ausência do que por sua presença (Juí. 2:10; Jer. 10:5; Is. 45:4, 5, 20; Os. 5:4). Que tal conhecimento é possível pode-se observar em passagens como Isaías 26:13 (LXX); Salmos 36:10 (LXX 35:10); 87:4 (LXX 86:4); mas tais versos são exceções. Pressupunha-se que os profetas conheciam a Deus (I Sam. 3:7), mas não há indício de um profeta que declara que ele conheça Deus; e os profetas raramente afirmam que Israel conhece Deus. Pelo contrário, o conhecimento de Deus é o alvo do homem (Jer. 9:24). Na grande maioria das afirmações, o conhecimento de Deus é o objeto de exortação, aspiração ou promessa (I Crôn. 28:9).

Este conhecimento de Deus é o objetivo do Reino de Deus e será plenamente atingido na consumação escatológica. Jeremias aguarda com prazer uma nova aliança, quando Deus escreverá sua Lei nos corações dos homens e realizar-se-á a comunhão implícita na aliança. "E não ensinarão mais cada um a seu próximo, nem cada um a seu irmão, dizendo: Conhecei ao Senhor; porque todos me conhecerão, desde o menor deles até o maior, diz o Senhor; pois lhes perdoarei a sua iniqüidade, e não me lembrarei mais dos seus pecados" (Jer. 31:34). A mesma verdade se encontra na tradução grega de Oséias 6:2,3: "Ao terceiro dia nos levantará, e viveremos diante dele. Conheçamos, e prossigamos em conhecer ao Senhor." Conhecer o Senhor é viver diante dele, é ter vida eterna.

O CONHECIMENTO EM JOÃO. Se bem que possam ser notadas semelhanças formais entre a fraseologia de João e a da literatura Hermética, concernente ao conhecimento de Deus,[21] o conteúdo de ambos é completamente diferente. Em João, o conhecimento é uma relação com base na experiência. Existe uma relação íntima, mútua, entre o Pai e o Filho; por sua vez, Jesus conhece seus discípulos e por eles é conhecido; e, em conhecê-lo, eles também conhecem a Deus. "Conheço as minhas ovelhas, e elas me conhecem, assim como o Pai me conhece e eu conheço o Pai" (10:14,15). O fator que diferencia os discípulos de Jesus em relação ao mundo é que eles o conhecem, ao passo que com o mundo isto não acontece (17:25). Em virtude do conhecimento íntimo entre o Pai e o Filho, este é capaz de mediar o conhecimento de Deus aos seus discípulos (14:7).

Pode-se verificar a importância da missão de Jesus, de conduzir os homens ao conhecimento de Deus, na declaração, reafirmada várias vezes, de que o mundo, em contraste aos seus discípulos, não o conhece (1:10; 8:55; 16:3; 17:25). Entretanto, a missão de Jesus deve ser levada avante através dos seus discípulos, os quais devem demonstrar um amor mútuo de tal forma que o mundo possa conhecer quem é Jesus (17:23).

O conhecimento de Jesus inclui conhecimento do significado de sua missão. Ele é o enviado de Deus (17:8, 25); ele é o "Eu sou" que fala a palavra de Deus (8:28); ele e o Pai habitam mutuamente um no outro (10:38), muito embora o Filho seja completamente dependente do Pai (17:7).

Deveria ser óbvio que o conhecimento de Deus do qual João fala é de tipo diferente daquele descrito na literatura Hermética. Consiste essencialmente num relacionamen-

21 Ver C. H. Dodd, *Interpretation*, p. 50 e 51.

to pessoal. O conhecimento de Deus em João é mediado através da carne, ou seja, através do Verbo, que tornou-se carne. *Pneuma*, em João, não é equivalente a *nous*, mas é o Espírito Santo de Deus presente na pessoa de Jesus. O conhecimento de Deus é mediado pela fé, não pela supressão dos sentidos do corpo. Os homens demonstram ignorância de Deus não em virtude de terem se entregado aos prazeres do corpo, mas em virtude de rejeitarem a Jesus. Além do mais, o conhecimento de Deus não leva à uma absorção do ser humano por Deus, mas a uma vida de amor e de obediência. Desse modo, se bem que João use uma linguagem helenística, "ele o faz visando apresentar de modo apologético um conceito de conhecimento que é tipicamente hebraico".[22] De fato, este conhecimento de Deus pode ser considerado como a bênção escatológica prometida no Antigo Testamento. Se a vida eterna é a vida da Era Porvir, que foi tornada possível aos homens por Jesus, então não precisamos surpreender-nos ao encontrar o conceito explicado em termos do conhecimento de Deus, o qual, visto por uma perspectiva do Antigo Testamento, é uma bênção escatológica. Da mesma forma como a presença da vida eterna é escatologia realizada, assim o é o conhecimento de Deus. A comunhão íntima com Deus, que fora prometida como uma bênção no Reino de Deus escatológico, é agora oferecida aos homens por Jesus.

A VISÃO DE DEUS. Este conhecimento de Deus também está associado com a visão de Deus. "Se vós me tivésseis conhecido, conheceríeis também a meu Pai. Desde agora o conheceis e o *tendes visto*" (14:7). O judaísmo afirmava que era impossível ao homem ter a visão de Deus nesta vida; esta bênção era reservada para a hora da morte ou para a Era Porvir.[23] Em João, uma vez que as bênçãos da Era Porvir já chegaram e se fizeram presentes na história, a visão de Deus pode ser efetivamente realizada. Esta é, entretanto, uma experiência mediada. Permanece a verdade de que "ninguém jamais viu a Deus. O Deus unigênito, que está no seio do Pai, esse o deu a conhecer" (1:18). Mas, pelo fato de Cristo ter vindo ao mundo, quem o vê, vê o Pai (14:9); aquele que o contempla, contempla aquele que o enviou (12:45). Por esta razão, neste Evangelho, é dada grande ênfase ao ato de se ver e contemplar Cristo (1:14, 6:36, 40; 9:37; 14:19; 16:16,17).

É óbvio que esta "visão de Deus" difere completamente do misticismo da literatura Hermética. A visão de Deus não é nem mística nem de êxtase; é uma confrontação e reconhecimento pessoal, mediados por Jesus.

Conhecimento da Verdade

Literatura:

C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (1935), p. 65-75; E. Hoskyns e N. Davey, *The Riddle of the NT* (1947), p. 26-34; R. Bultmann, "Alêtheia", TDNT I (1949, 1963), 232-57; E. T. Ramsdell, "The OT Understanding of Truth", JR 31 (1951), 264-73; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), p. 170-78; O. Piper, "Truth", IDB R-Z (1962), p. 713-17; S. Aalen, "Truth, a Key Word in St. John's Gospel", *Studia Evangelica*, ed. por F. L. Cross (1964), II, 3-24; L. J. Kuyper, "Grace and Truth: An OT Description of God and the Use in the Fourth Gospel", *Int* 18 (1964), 3-19.

22 O. Piper, "Knowledge", IDB K-Q, p. 45.
23 H. L. Strack e P. Billerbeck, *Kommentar*, I, 207 e ss.

Se a vida eterna pode ser definida em termos de conhecimento de Deus, paralelamente esse conhecimento resulta, então, no conhecimento da verdade. "Conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará" (8:32). Percebe-se claramente, em João, que há um relacionamento íntimo entre vida e verdade. Jesus é o caminho, a verdade, e a vida (14:6). Ele é a luz verdadeira (1:9) que, ao mesmo tempo, é a vida dos homens (1:4). Ele outorga conhecimento do Deus *verdadeiro* (17:3), conhecimento esse que significa vida para os homens. Ele é o pão verdadeiro (6:32), que veio dos céus para dar vida aos homens (6:33).

Dodd acredita que, na declaração a respeito de conhecer a verdade (8:32), a palavra "verdade" simboliza a esfera da realidade pura e eterna, tendo esta concepção perdido quase que por completo suas associações com o pensamento hebraico que lhe subjazem na LXX.[24] Este tipo de conhecimento da verdade é uma concepção caracteristicamente grega, da mesma forma que a idéia de que tal conhecimento redunda em liberdade para quem o obtém.

Não há dúvida de que um grego, ao ler a afirmação como ela se encontra no texto, a compreenderá em termos do pensamento helenista, do mesmo modo como Dodd a interpreta. "Verdade", no pensamento grego, designa a realidade em contraste à falsidade ou meia aparência e não-realidade, e, sendo assim, esta afirmação sugeriria à mentalidade grega que a liberdade deve ser encontrada através da apreensão intelectual da realidade. Esta concepção parece ser bem diferente do conceito hebraico de "verdade" (*emeth*), o qual é "firmeza inabalável", "fidedignidade" ou "constância, fidelidade" (*emunah*). Dodd assinala que *alētheia* é primariamente uma categoria intelectual, ao passo que *emeth* é uma categoria moral,[25] e ele realizou um estudo fascinante das alterações de significado do vocábulo hebraico *emeth* para o *alētheia* da Septuaginta, onde a "fidelidade" de Deus torna-se a "verdade" abstrata em Deus.[26]

Entretanto, parece-nos ser esta uma solução muito simples para um problema bem envolvente, qual seja o de estabelecer um simples contraste entre a "fidelidade" do pensamento hebraico e a "verdade abstrata" do pensamento grego e interpretar o pensamento de João em termos do último. Se bem que seja verdade que o conceito Joanino de "verdade" se encontra indubitavelmente influenciado pelo conceito grego de realidade, o seu significado fundamental deve ser encontrado levando-se em conta o fundo histórico hebraico. Esta tese, para ser confirmada, vai requerer uma breve análise do conceito *emeth* encontrado em o Antigo Testamento.

VERDADE NO ANTIGO TESTAMENTO. Quando o vocábulo é usado para descrever homens e coisas, *emeth* desfigura sua fidedignidade e confiabilidade. O indivíduo que age com *emeth* é aquele cuja conduta pode ser aceita com confiança porque ele reconhece os laços de família ou de amizade e age com lealdade (Gên. 24:49; 42:16; 47:28; Jos. 2:14). Uma testemunha "fiel" (uma testemunha *emeth*) é aquela cuja palavra pode ser aceita porque corresponde aos fatos (Prov. 14:25). Em tais acepções, *emeth* apresenta íntima associação com o conceito grego alētheia ou "realidade". Feitos, palavras, registros ou juízos são *emeth* — confiáveis — porque correspondem aos fatos (Deut. 13:14; 22:20; I Reis 10:6; 22:16; Prov. 12:19; Zac. 8:16). "Semente de *emeth*" (Jer. 2:21) é semente em cuja qualidade se pode confiar. Uma "paz de *emeth*" é uma paz digna de crédito, que perdura (Jer. 40:13). "Justiça de *emeth*" é a justiça em que se pode confiar, a justiça genuína (Ez. 18:8).

24 C. H. Dodd, *Interpretation*, p. 159, 176.
25 *Ibid.*, p. 173.
26 C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, p. 67-75.

Emeth encontra o seu uso mais característico no Antigo Testamento, ao descrever Deus, ou antes, ao descrever o caráter dos atos de Deus. *Emeth* não descreve primariamente o próprio Deus, mas o caráter dos atos de Deus no seu relacionamento com o seu povo. Pode-se confiar em Deus; ele não é arbitrário ou caprichoso. Conseqüentemente, seu povo pode estar certo de que ele agirá com *emeth* — fielmente. *Emeth*, com freqüência, é aclopado com *chesed*, vocábulo que designa a lealdade de Deus em cumprir suas promessas e seu pacto.[27] Deus manifestou seu *chesed* e *emeth* ao guiar o servo de Abraão até que encontrasse uma esposa para Isaque (Gên. 24:27). Ele manifestou seu *chesed* e *emeth* a Jacó, fazendo-o prosperar na casa de Labão (Gên. 32:10). Seu *chesed* e *emeth* foram demonstrados de um modo mais destacado na outorga do pacto no Monte Sinai (Êx. 34:6) e são a base de todos os atos de Deus para com seu povo.[28] Deus demonstra, também, seu *emeth* ao punir os ímpios (Sal. 54:5); ao fazê-lo, Deus age "em caráter". O Deus do *emeth* (II Crôn. 15:3; Jer. 10:10) não é o Deus guardião de alguma entidade abstrata chamada "verdade" ou alguém que pertence à esfera da verdade eterna, em contraste com a esfera da aparência; ele é o Deus em quem se pode confiar, que é capaz de agir, cujo cuidado em favor do seu povo é seguro. Na realidade, este fato leva ao conceito do Deus verdadeiro em contraste com os deuses falsos ou não-reais, mas ele é o Deus verdadeiro justamente porque é capaz de agir, porque pode visitar a terra com bênção e juízo, e porque seus atos são fidedignos e confiáveis. O povo de Deus, dessa forma, deve glorificar a Deus de modo a tornar evidentes o seu *chesed* e seu *emeth*, para que os gentios não tenham ocasião de perguntar em zombaria: "Onde está o seu Deus?" (Sal. 115:1,2).

A *emeth* de Deus é também escatológica. A salvação futura do Israel restaurado significará a manifestação da *emeth* de Deus, que fora prometida a Jacó, e da *chesed* de Deus, que fora prometida a Abraão (Miq. 7:18-20). Deus habitará entre o seu povo e "será seu Deus em *emeth* e em justiça" (Zac. 8:8). Este aperfeiçoamento da comunhão entre Deus e o seu povo será a manifestação final da sua *emeth*.

Em troca por seus atos de *emeth*, Deus requer que os homens lhe respondam acertadamente em *emeth*. Os homens que temem a Deus são chamados homens de *emeth* (Êx. 18:21: Neem. 7:2), i.é., indivíduos que respondem fielmente à *emeth* de Deus. Deus age sempre com *emeth*, mas o homem freqüentemente responde com impiedade (Neem. 9:33). Os homens são conclamados a servirem a Deus com *emeth* (Jos. 24:14; I Sam. 12:24), a andar em *emeth* (I Reis 2:4; II Crôn. 31:20; Sal. 26:3; 86:11; Is. 38:3). *Emeth* se torna essencialmente a *vontade revelada de Deus.*

Tais elementos fornecem-nos uma base para a compreensão de afirmações onde o vocábulo "verdade" ou *emeth* aparecem isolados. O desejo de Ezequias de ser "paz e *emeth*" nos seus dias (II Reis 20:19) faz referência não só à "segurança" (RSV), mas a uma segurança que resulta da fidelidade de Deus, o qual preserva o seu povo. A falha de *emeth* é uma situação na qual os homens não estão vivendo de acordo com a vontade revelada de Deus (Is. 59:15; Dan. 8:12). Quando *"chesed* e *emeth* se encontram" e *"emeth* jorra da terra como fonte" (Sal. 85:10,11), Deus manifesta sua salvação, enchendo a terra com glória e dando o que é bom ao seu povo (Sal. 85:9, 12). Quando Jerusalém se tornar uma cidade de verdade (Zac. 8:3), será o lugar onde a vontade de Deus será revelada e onde o seu povo sempre responderá favoravelmente à ela e, conseqüentemente, desfrutará a salvação de Deus.

27 *Chesed* com freqüência é traduzido por "ternas misericórdias", na KJV, mas é mais acuradamente traduzido como "amor inabalável" na RSV.

28 Ver II Sam. 2.6; Sal. 25:10; 40:10; 40:10, 11; 57:3; 61:7; 86:15; 89:14; 108:4; 111:7, 8; 117:2; 146:6.

A verdade e o conhecimento de Deus são conceitos relacionados. A desobediência de Israel significa que "não há *emeth* ou *chesed*, e não há conhecimento de Deus na terra" (Os. 4:1). Entretanto, a salvação futura de Israel é descrita nas palavras "desposar-te-ei comigo em justiça, e em juízo, e em *chesed*, e em misericórdias; e desposar-te-ei comigo em fidelidade [*emunah*, uma palavra cognata] e *conhecerás* o Senhor" (Os. 2:19, 20).

VERDADE EM JOÃO. "É óbvio que para João *alētheia* é o *emeth* do Antigo Testamento."[29] Isto torna-se claro nos dois primeiros usos da palavra logo no começo do livro: "E o verbo se fez carne, e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade" (João 1:14); "Porque a lei foi dada por meio de Moisés; a graça e a verdade vieram por Jesus Cristo" (1:17). "Graça" e "verdade" são expressões semelhantes ao *chesed* e *emeth* do Antigo Testamento e colocam a interpretação de João sobre o Cristo encarnado completamente dentro do fluxo da história da redenção encontrada no Antigo Testamento. Deve-se destacar que este é o único lugar, em todo o Novo Testamento, onde os equivalentes para os conceitos *chesed* e *emeth* do Antigo Testamento aparecem juntos. O amor (*chesed*) e a constância (*emeth*) referentes ao pacto que Deus demonstrou através de toda a história de Israel chegou à sua plenitude na encarnação. Na realidade, este cumprimento dos atos redentores de Deus na história é manifesto de tal forma no presente que se destaca de tudo quanto Deus fez antes; pois a plena compreensão da graça e da verdade de Deus, a qual nunca poderia ser alcançada em termos da Lei Mosaica, agora encontra-se incorporada em Cristo.

Essas duas declarações indicam que a totalidade das manifestações que Deus fizera do seu *chesed* e do seu *emeth* no passado, de fato, eram como setas indicadoras, apontando para o ato de Deus em Cristo. Percebe-se que o contraste entre a Lei e Cristo não pretende ser absoluto através de expressões como a de João 5:39, onde o Antigo Testamento não é um fim em si mesmo, mas um testemunho da verdade (5:33) que se encontra em Cristo (ver também 5:46; 1:45). O ponto de comparação entre a Lei e Cristo é sugerido pelas palavras encontradas em 1:16: "Pois todos nós recebemos da sua plenitude, e graça sobre graça." "O Evangelho é contrastado com a Lei como o dom inexaurível de Deus."[30]

Conseqüentemente, quando Cristo declarou: "Eu sou a verdade" (14:6), ele quis dizer que ele é a plena revelação e incorporação do propósito redentor de Deus. A vinda de Cristo é a revelação da fidelidade de Deus para com o seu próprio caráter, a revelação da continuação do seu propósito de tornar sua vontade salvadora conhecida. Sua missão como um todo foi a de dar testemunho desta verdade salvadora (18:37). Neste contexto, a "verdade" está intimamente associada com a realeza de Jesus (*basileia*). Ele é um rei; porém, a Pilatos, Jesus declarou que a origem de seu reino redentor não era proveniente do mundo, e que seu reino não seria estabelecido pela força física.

Agora estamos em condições de compreender a afirmação feita ao início deste estudo da "verdade". "Conhecer a verdade" (8:30) significa chegar a compreender o propósito salvador de Deus, incorporado em Cristo, e a liberdade prometida é liberdade do pecado (8:34), liberdade essa que não poderia ser realizada sob as condições da antiga aliança, mas somente através do Filho (8:36).

29 O. Piper, "Truth", IDB R-Z, p. 716.
30 E. K. Lee, *The Religious Thought of St. John* (1950), p. 120.

Esta compreensão redentora da verdade é mais adiante ilustrada pelo adjetivo *alethinos*. A palavra grega conota o sentido de algo que é genuíno, em contraste àquilo que é falso. O vocábulo foi utilizado na LXX em numerosas ocasiões, traduzindo *emeth* como "fidedigno", "confiável".[31] Zacarias 8:3 é exemplo bem interessante. Quando Deus retornar a Sião, para habitar no meio do seu povo, Jerusalém será chamada *polis hē alēthinē*. Tal declaração seria difícil para um grego não familiarizado com a expressão semítica, e o texto grego dificilmente comunica o sentido do texto hebraico, qual seja, o de que Jerusalém será uma cidade onde os homens terão respondido à revelação que Deus fez de si mesmo e andam lealmente de acordo com os seus preceitos.

O uso que João faz de *alēthinos* conota algo do significado do vocábulo grego para designar o "real", mas em João o real é real em virtude de ele ser a plena revelação da verdade de Deus. "A luz verdadeira" (1:9) não significa tanto que as luzes das religiões pagãs são falsas e irreais, mas antes quer dizer que a luz que precedeu a vinda do Verbo era parcial. João Batista, em certo sentido, era uma luz (5:35), mas Cristo era a luz plena. O "pão verdadeiro" (6:32) é aquele que satisfaz à fome espiritual, em contraste ao maná, que dava sustento apenas à vida corporal. Cristo é a videira verdadeira (15:1), porque ele provê a fonte da vida verdadeira para aqueles que permanecem nele, em contraste ao fato de alguém ser membro de Israel como a videira da primeira dispensação (Jer. 2:21; Êx. 15:1-8; Sal. 80:8-16). Os verdadeiros adoradores (4:33), que deverão surgir no contato com a nova revelação em Cristo, são contrastados com os judeus, que pensavam que deveriam adorar em Jerusalém, e os samaritanos, que achavam que deveriam adorar no Monte Gerizim. Isto não significa que a adoração deles era falsa ou irreal; mas, uma vez que a verdade veio aos homens na pessoa de Jesus, os homens devem agora adorar à luz desta verdade. Daí se compreende por que somente os que assim procedem são adoradores verdadeiros, i.é., adoradores cuja resposta é determinada pela revelação da verdade de Deus. Esta idéia hebraica, expressa na linguagem grega, prontamente pode dar a impressão de que se procura contrastar adoradores verdadeiros com aqueles cuja adoração não é real; mas o centro da ênfase não é a realidade ou não-realidade da adoração, e, sim, a revelação da verdade, que traz a adoração à sua realidade plena.

Deus é "Deus verdadeiro" (17:3) não tanto porque ele seja contrastado com deuses falsos ou irreais, mas porque ele é o Deus que está agindo na missão de Cristo de modo consistente com o seu próprio ser, com a relação que há entre o Criador e um mundo pecaminoso,[32] e com o seu próprio propósito redentor. Assim, o fato de que Deus é verdadeiro é reiterado com freqüência (3:33; 7:28; 8:26; cf. I João 5:20).

A verdade de Deus não está apenas incorporada em Cristo, mas é também manifestada em sua palavra, pois ele fala a verdade (8:40, 45) e veio para dar testemunho da verdade (18:37). Esta verdade não é simplesmente a revelação daquilo que Deus é, mas a manifestação da presença salvadora de Deus no mundo. Portanto, tudo o que Jesus fez e oferece é verdadeiro (7:18; 8:16), i.é., está de acordo com a sua natureza e com o plano de Deus.[33] Este propósito redentor é a palavra de Deus (17:6, 14) e a própria verdade (17:17), a qual é uma com a pessoa do próprio Jesus (1:1).

31 Ver, e.g., Êx. 34:6; II Sam. 7:28; I Reis 10:6; 12:24; Sal. 18:10; 85:15; Prov. 12:19; Jer. 2:21; Dan. 10:1 (Th.); Zac. 8:3.
32 O. Piper, "Truth", IDB R-Z, p. 716.
33 *Loc. cit.*

Esta manifestação da verdade de Deus estende-se além da missão terrena de Jesus. Depois de sua separação dos discípulos, Jesus enviará um outro Ajudador (*paraklētos*), o Espírito Santo, o qual é chamado de "Espírito da verdade" (14:17; 15:26; 16:13; **cf.** I João 4:6; 5:7), justamente porque a missão dele tem a ver com a execução do propósito redentor de Deus no mundo. Sua missão será a de dar testemunho do Cristo, que é a verdade (15:26), i.é., para dirigir a atenção dos homens para aquilo que Deus tem feito em Jesus. Ele conduzirá os discípulos em toda a verdade (16:13). No seu ambiente Joanino, isto não indica tanto uma apreensão intelectual de verdades teológicas, como uma apreensão pessoal plena da presença salvadora de Deus que veio aos homens na pessoa de Jesus. As "muitas coisas" que Jesus ainda não fora capaz de revelar aos discípulos (16:12) envolvem a explicação adicional do significado de sua pessoa e feitos salvadores. A obra do Espírito é orientada-em-direção-a-Cristo (*"Ele me glorificará"*) por outorgar uma compreensão mais ampla daquilo que pertence a Cristo (16:14). Esta missão do Espírito é também descrita nas palavras: "ele... vos anunciará as coisas vindouras" (16:13). Esta declaração não deve ser entendida primariamente em termos de predição de eventos futuros, mas em termos de consumação futura do plano redentor de Deus em Cristo. Se a encarnação significa o ponto terminal de uma longa série de atos redentores, no qual Deus demonstrou sua *emeth*, ainda permanece no futuro a consumação da obra redentora realizada em Cristo. É esta também a explicação da verdade; e a ação de conduzir os discípulos de Jesus a esta verdade é a obra do Espírito.

A manifestação da verdade exige uma resposta dos homens. "Quem pratica a verdade vem para a luz" (3:21; cf. I João 1:6). Esta é uma frase completamente hebraica, que, no Antigo Testamento, significava agir de modo fidedigno em termos dos laços do relacionamento familiar e de amizade (Gên. 24:49; 47:29; Neem. 9:33). Em João, fazer a vontade significa responder à revelação da verdade de Deus em Cristo de modo correto. É a "justeza da fala, do motivo e da ação baseada na revelação histórica de Deus".[34] Um outro modo de descrever esta resposta é receber a palavra de Cristo, pois "todo aquele que é da verdade ouve a minha voz" (18:37; cf. 10:3; 16:27). Isto é idêntico ao recebimento do próprio Cristo (1:11, 12), de ser nascido de novo (3:3). Isto significa ser habitado pelo Espírito da verdade (14:17), e pela própria verdade (II João 2). Tudo isto outra coisa não é senão comentário a respeito da declaração que iniciou este estudo: "Conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará" (8:32). O órgão de recepção não é a mente, mas o homem no seu todo. Os conceitos gregos da "mente" e da "razão" não desempenham qualquer papel no Quarto Evangelho.[35]

Da mesma forma como Jesus veio para dar testemunho da verdade, ele comissiona os seus discípulos para a mesma tarefa depois de sua partida (17:18). Jesus havia "se santificado a si mesmo", i.é., dedicara-se de si mesmo à sua missão (17:19); e, no ato de Jesus enviar os seus discípulos a um mundo alienado e hostil, para continuar o seu testemunho, ele ora para que eles também possam ser "santificados na verdade" (17:17,19). Isto significa que os discípulos também devem ser dedicados à verdade. Da mesma forma como Jesus dedicou-se completamente à tarefa de realizar o propósito redentor do Deus verdadeiro, também os seus discípulos devem dedicar-se, sem reservas, à tarefa de fazer a verdade de Deus, a sua palavra, conhecida no mundo.

Verdade, em João, não designa um reino platônico de realidade pura e eterna; é um conceito soteriológico, que designa o que Deus tem feito em Jesus. Em lugar algum

34 E. Hoskins e N. Davey, *The Riddle of the NT* (1947), p. 29.
35 S. Aalen, "Truth", *StEv* II (1964), 9.

João fala de uma verdade que existe nos céus e que veio ao mundo. Ela encontra sua realidade no que Deus tem feito em Jesus para a salvação do homem.[36] Vida eterna, conhecimento de Deus, conhecimento da verdade — todos esses são conceitos redentores, designando o cumprimento do plano redentor de Deus em Jesus.

36 *Ibid*, p. 23.

20
A VIDA CRISTÃ

Fé

Bibliografia:

W. H. P. Hatch, *The Idea of Faith in Christian Literature* (1925), p. 37-46; W. F. Howard, *Christianity According to St. John* (1946), p. 151-74; E. K. Lee, *The Religious Thought of St. John* (1950), p. 220-37; C. H. Dodd, *Interpretation* (1953), p. 179-86; G. L. Phillips "Faith and Vision in the Fourth Gospel", *Studies in the Fourth Gospel*, ed. por F. L. Cross (1957), p. 83-96; A. Corell, *Consummatum Est* (1958), p. 128-39; R. Bultmann, "Pisteuō", TDNT VI (1959, 1968), 174-228; E. C. Blackman, "Faith", IDB E-J (1962), p. 222-34; R. E. Brown, "Pisteuein; ginōskein", *John* (1968), I, 512-15; R. Schnackenburg, *John* (1968), I, 558-75; B. Vawter, "The Role of Faith", *The Jerome Biblical Commentary* (1968), p. 835.

A única exigência que Jesus fez aos homens, a fim de que estes recebessem sua dádiva de vida eterna, foi que tivessem fé, cressem. Este fato torna-se explícito em João de um modo que não é evidente nos Sinópticos. Na realidade, a fé desempenha um papel importante nos Sinópticos, mas ao menos em terminologia, a fé é primariamente em Deus, de cujo governo real Jesus proclamou a presença e o poder. Os Sinópticos falam com freqüência de ter fé ou de crer sem um objeto específico. Fé é associada particularmente com os milagres de cura de Jesus. Ao homem com a filha doente Jesus declarou: "Não temas, crê somente" (Mar. 5:36). Novamente, "Se podes! — tudo é possível ao que crê" (Mar. 9:23). Em certo lugar, é declarado o objeto de fé: "Tende fé em Deus" (Mar. 11:22). Tal fé significa completa confiança no poder e bondade de Deus, e em sua disposição de abençoar os homens que nele confiam.

Contudo, há lugares onde a fé é claramente voltada para Cristo. Mateus 18:6 fala dos "pequeninos" que crêem em Jesus.[1] Pelas palavras de zombaria dos sacerdotes e escribas: "desça agora da cruz o Cristo, o rei de Israel, para que vejamos e creiamos" (Mar. 15:32), percebe-se que Jesus procurou que as pessoas tivessem fé nele como o Messias. Este fato também está refletido na exigência, da parte de Jesus, de ser confessado diante dos homens (Mat. 10:32 = Luc. 12:8; cf. Mar. 8:38). O destino dos homens no dia da vinda do Filho do Homem será determinado pela sua relação para com Jesus. Essas poucas declarações somente refletem aquilo que está implícito em toda parte nos Sinópticos, ou seja, que Jesus demandou fé em si mesmo.[2]

1 *Pisteuō eis*. A base textual para o verso paralelo em Marcos 9:42 encontra-se dividida, mas o apoio para esta leitura do texto é tão forte que a RSV inclui as palavras "em mim".
2 R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the NT* (1965), p. 35.

Aquilo que está implícito nos Sinópticos torna-se explícito em João. *Pisteuō* ocorre dez vezes em Marcos, onze vezes em Mateus, nove vezes em Lucas. *Pisteuō* ocorre diretamente nesta forma trinta vezes em João, dezoito vezes com o dativo, treze vezes com *hoti*, trinta e seis vezes com *eis*, uma vez com *en* (3:15), e uma vez com o acusativo neutro (11:26b). Fica bem claro que no Quarto Evangelho a fé desempenha um papel na salvação que nos Sinópticos encontra-se completamente ausente. O verbo *pisteuō*[3] ocorre em uma ampla variedade de formas. Ele pode ser usado, como no grego clássico, com o dativo, para significar simplesmente o ato de crer que algo ou alguém é verdadeiro, confiar nele (4:21, 50). Também pode ser usado neste sentido com o acusativo.

Este sentido simples de crer e aceitar a veracidade dos testemunhos para com a pessoa e a missão de Jesus é básico para a idéia joanina de fé. Os homens são desafiados a crer no testemunho das Escrituras (2:22), de Moisés (5:46) e dos seus escritos (5:47), e, além disso, a crerem nas palavras (2:22; 4:50; 5:47b) e nas obras (10:38) de Jesus, o que, em última análise, significa crer no próprio Jesus (5:38, 46b; 6:30; 8:31, 45, 46; 10:37, 38a). Crer em Jesus e em sua palavra significa crer em Deus (5:24).

Tal fé significa aceitação da missão messiânica de Jesus. O uso da frase *pisteuō hoti* deixa isto bem claro. O conteúdo da fé é que Jesus é o Santo de Deus (6:69); que ele é o Cristo, o Filho de Deus (11:27); que Deus o enviou (11:42; 17:8, 21); que Jesus é um com o Pai (14:10,11); que ele veio do Pai (16:27, 30); e que Jesus é o "Eu sou" (8:24; 13:19). Tal fé na pessoa de Jesus é o caminho para a vida eterna, e é a razão mesma para que o Evangelho fosse escrito (20:31).

Na expressão, *pisteuō eis*, distintamente joanina, pode-se perceber que tal tipo de fé envolve mais do que uma teologia correta. Esta frase é típica da fé cristã e não encontra paralelos, quer no grego secular quer na LXX,[4] e pode ter sido padronizada de acordo com a frase semita *heemin be*.[5] Entretanto, desde que a LXX não traduz a preposição hebraica por *eis*, mas usa o dativo simples, é mais provável que a expressão *pisteuō eis* seja uma criação cristã distintiva[6] designada para expressar a relação do compromisso pessoal entre o crente e Jesus. Esta tese é confirmada pelo paralelismo entre as expressões usadas para o ato de crer e para o batismo. A pessoa deve crer em (*eis*) Cristo ou em o nome de Cristo (1:12; 2:23; 3:18) e ser batizada em (literalmente, *para dentro de*) Cristo (Rom. 6:3; Gál. 3:27) ou *em o* nome de Cristo (I Cor. 1:13; Mat. 28:19; At. 8:16). Como o batismo em Cristo representa união com Cristo na morte e novidade de vida (Rom. 6:4, 5), assim a fé em (*eis*) Cristo significa identificação pessoal com ele. Obviamente, isto é muito mais do que assentimento intelectual para com certos fatos, muito embora este assentimento esteja incluído, ou para com a correção do credo doutrinal, embora inclua afirmações a respeito de Cristo. Significa a resposta do homem como um todo à revelação que foi dada em Cristo.

3 O substantivo *pistis*, que é comum em outras partes do Novo Testamento, nunca é usado no Quarto Evangelho, e aparece na Primeira Epístola de João somente em 5:4. A melhor solução para o fato de João evitar o uso do substantivo em favor do verbo é admitir-se que ele quis evitar a possibilidade de a fé vir a ser compreendida como teologia correta. Ver Judas 3 e II Pedro 1:1.

4 C. H. Dodd, *Interpretation*, p. 183; R. Bultmann, TDNT IV, 203. A expressão é encontrada em Atos (10:43; 14:23; 19:4), em Paulo (Rom. 10:14; Gál. 2:16; Fil. 1:29), em I Pedro (1:8), e em I João (5:10, 13). Nos Sinópticos ocorre apenas uma vez: Mat. 18:6 = Mar. 9:42.

5 C. H. Dodd, *Interpretation*, p. 183. A LXX não usa *eis*, mas *pisteuō* com o dativo. A tradução dessa expressão na KJS, que varia entre "crer em" ("to believe in") e "crer" ("to believe on"), é confusa.

6 A. Oepke, TDNT II, 432.

Envolve muito mais do que acreditar em Jesus ou ter confiança nele; é uma aceitação de Jesus e daquilo que ele reivindica ser e a dedicação radical da vida da pessoa a ele. "O compromisso não é emocional, mas envolve uma disposição de responder às exigências de Deus conforme foram apresentadas em e por Jesus."[7]

Torna-se evidente através da análise de outros termos equivalentes à fé, que a fé significa uma entrega completa e uma união pessoal entre o crente e Cristo. Crer significa recebê-lo (1:12; 5:43; 13:20), receber o testemunho (3:11), receber as palavras de Jesus (12:48; 17:8).

Além do mais, é confirmado pelo fato que a fé e a visão são associadas uma à outra. "Porquanto esta é a vontade de meu Pai: Que todo aquele que vê o Filho e crê nele, tenha a vida eterna; e eu o ressuscitarei no último dia" (6:40). Obviamente, "ver o Filho" implica em muito mais do que a visão ocular. Jesus fora visível fisicamente a quantos se aproximaram dele. "Ver o Filho" significa reconhecê-lo como o Filho. Muitos viram Jesus, mas não creram (6:36). Ninguém jamais viu a Deus (1:18); mas Jesus trouxe a visão de Deus aos homens. "Quem me viu a mim, viu o Pai" (14:9).

Fé e Sinais

Bibliografia:

A. Richardson, *The Miracle Stories of the Gospels* (1941), p. 114-22; A. Richardson, "Signs in the NT", IDB R-Z (1962), p. 346-47; R. H. Fuller, *Interpreting the Miracles* (1963), p. 88-109; P. Riga, "The Use of *'Sêmeion'* in St. John's Gospel", *Int* 17 (1963), 402-24; K. H. Rengstorf, "Sêmeion", TDNT VII (1964, 1971), 243-57; R. E. Brown, "Signs and Works", *John* (1966), I, 525-32; R. E. Brown, "The Gospel Miracles", *NT Essays* (1968), p. 218-45.

Duas palavras características, em João, relacionadas ao ato de crer, são "sinais" (*semeia*) e "obras" (*erga*). Ambas são usadas com referência a milagres. Esta expressão é diferente da encontrada nos Evangelhos Sinópticos, onde os milagres de Jesus são usualmente chamados de "atos de poder" (*dunameis*) — uma palavra que não ocorre em João. Algumas vezes os Sinópticos fazem referência aos milagres de Jesus como "obras" (Mat. 11:2; Luc. 24:19), e usam a palavra *sêmeion* para milagres (Mat. 12:38, 39; 16:1-4; Luc. 23:8). Entretanto, os milagres desempenham um papel diferente nos Sinópticos do que em João.[8] Nos Sinópticos *dunameis* são atos de poder manifestando a irrupção do reino de Deus na história. Os milagres de Jesus não são provas externas de suas pretensões, porém mais fundamentalmente são atos pelos quais ele estabelece o reino de Deus e derrota o reino de Satanás.[9] Em João, os milagres são feitos poderosos que autenticam a pessoa e a missão de Jesus e demonstram a presença operadora-de-milagres de Deus em suas palavras e atos. Nos Sinópticos, o exorcismo de demônios é a evidência mais notável da presença do domínio soberano de Deus (Mat. 12:28). Em João não há exorcismos, e João não associa os milagres com a destruição do poder de Satanás, muito embora este motivo esteja presente (João 12:31).

As "obras" de Jesus são os seus feitos, primariamente seus feitos miraculosos (5:20; 9:3). Muito embora a palavra *erga* não seja usada claramente para fazer

7 R. E. Brown, *John*, I, 513.
8 A. N. Flew, *The Miracle — Stories of the Gospels* (1941), p. 114.
9 R. E. Brown, *John*, I, 525.

referência a obras não-miraculosas, é provável que tais feitos não-miraculosos estejam inclusos, em virtude de o vocábulo *erga* ser usado para referir-se aos atos bons e maus dos judeus, os quais mostram que eles são tanto filhos de Abraão como filhos do diabo (8:39, 41). Em tal passagem, *erga* designa a qualidade básica da vida do indivíduo manifestada através de sua conduta. Dessa forma, os feitos de Jesus refletem o fato de que o Pai está presente neles (10:32). Na realidade, eles são as obras do próprio Deus (10:37, 38), pois Deus está presente e ativo em Jesus (14:10). Tais obras testemunham do fato de que Jesus é aquele que foi enviado por Deus (5:36; 10:25). Os feitos de Jesus devem levar, aqueles que os presenciaram, a ter fé nele (10:38, 14:11).

Percebe-se que a palavra *erga* designa toda a atividade de Jesus e não meramente os seus milagres pelo fato de que a forma singular, *ergon*, pode ser usada para referir-se à vida e missão de Jesus como um todo. Seu alimento verdadeiro é realizar a obra de Deus (4:34). Ao final, ele está cônscio de ter realizado sua obra (17:4).

Algumas das obras de Jesus são chamadas sinais (*sēmeia*) e referem-se, claramente, aos seus feitos miraculosos. Um "sinal" é um ato de poder realizado por Jesus, que representa o evento revelatório e redentor que se encontra em pleno desenrolar na sua pessoa. João registra bem menos milagres do que os Sinópticos — de fato, apenas sete: a transformação da água em vinho em Caná (2:1-11), a cura do filho do régulo (4:46-54), a cura no tanque de Betesda (5:2-9), a multiplicação dos pães (6:4-13), o andar sobre as águas (6:16-21), a cura de um cego de nascença (9:1-7), e o ressuscitamento de Lázaro (11:1-44). A maioria destes são designados pela palavra *sēmeion* (2:11; 4:54; 6:2, 14, 26; 9:16; 11:47; 12:18). Pode-se afirmar claramente que houve uma seleção deliberada de muitos milagres pelo fato de João asseverar que Jesus realizou muitos outros sinais (20:30; 2:23; 11:47; 12:37). O significado teológico desses sinais é dado pelas próprias palavras de João: "Estes (sinais), porém, estão escritos para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus" (20:31). Os sinais, da mesma forma que as obras, testemunham da presença e do poder de Deus na pessoa de Jesus (3:2). Não pode haver dúvida de que o Evangelista creu que os sinais realmente aconteceram no plano histórico; mas eles não são um fim em si mesmos. Seu significado está no fato de eles revelarem a ação redentora de Deus no Jesus que eles apresentam. A transformação da água em vinho, em Caná, simboliza a esterilidade do judaísmo (os potes de água vazios) e o vinho novo da era messiânica (Mar. 2:22; Joel 2:24; Amós 9:13; Zac. 10:7). A alimentação dos cinco mil representa o banquete messiânico referido constantemente no Antigo Testamento, e que tem referências paralelas nos Sinópticos.[10] João vê a multiplicação atual dos pães como um símbolo do pão da vida, o qual, e somente ele, pode satisfazer à fome mais profunda do ser humano. O ressuscitamento de Lázaro só ilustra o fato de que a vida eterna, que está presente em Jesus, é, de fato, a vida da ressurreição escatológica realizada na história ao nível espiritual (11:25). Estes milagres, como um todo, são o tipo de milagres esperados pelos judeus em conjunção com o alvorecer da era messiânica.[11] Esta maneira de considerar o assunto é análoga à resposta que Jesus deu à pergunta dos discípulos de João conforme registrada nos Sinópticos. Em suas obras são cumpridas as profecias do Reino messiânico (Mat. 11:2 e ss.).[12]

10 G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), p. 204; J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (1963), p. 117 e s. Ver Isaías 25:6.

11 Ver K. H. Rengstorf. TDNT VII, 246.

12 Ver G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, p. 154.

Não é fácil estabelecer o problema do relacionamento existente entre os sinais e a fé, porque os dados de que dispomos apontam para duas direções diferentes. Em algumas ocasiões os sinais têm o propósito definido de levar à fé em Jesus (2:23; 6:14; 7:31; 10:42). Por outro lado, houve aqueles que contemplaram os sinais e não creram (6:27; 11:47; 12:37). Além do mais, em outra ocasião, Jesus repreendeu os judeus, porque eles não creriam, a menos que vissem sinais (4:48; 6:30). A resposta deve ser encontrada na admissão da existência de algum tipo de tensão entre os sinais e a fé. É preciso ter-se fé para reconhecer o verdadeiro significado dos sinais e seu testemunho em relação a Jesus; para aqueles que não têm fé, os sinais são meramente prodígios destituídos de significado. Para aqueles que são responsivos à ação de Deus, os sinais são os meios de confirmação e aprofundamento da fé. É claro que os sinais de Jesus não foram realizados com o intuito de compelir à fé.[13] Por outro lado, as obras de Jesus são um testemunho suficiente para aqueles que são capazes de verificar o que está acontecendo em sua missão. As obras de Jesus servirão como um meio de condenação e de confirmação da cegueira dos homens em seus pecados. "Se eu entre eles não tivesse feito tais obras, quais nenhum outro fez, não teriam pecado; mas, agora, não somente viram, mas também odiaram tanto a mim como a meu Pai" (15:24).

Isto leva à conclusão de que João não usa sua fraseologia a respeito do ato de crer de um modo uniforme, mas reconhece níveis de fé. Ao passo que os sinais não evocam, de forma alguma, fé em algumas pessoas, em outras evocam um tipo superficial de fé, que reconhece em Jesus um homem enviado por Deus, mas não chega a significar uma entrega e compromisso total, como é a atitude resultante de uma fé plenamente exercida. Os sinais que Jesus fez em Jerusalém, na páscoa, levaram muitos a "crer em seu nome" (2:23), "mas o próprio Jesus não se confiava a eles, porque os conhecia a todos... pois ele bem sabia o que havia no homem" (2:24, 25). Nicodemos reconheceu que Jesus era um homem enviado da parte de Deus por causa dos seus sinais (3:2); mas isto não era suficiente. Nicodemos necessitava nascer de cima. Depois da cura de um enfermo, muitos "seguiram" a Jesus por causa dos seus sinais (6:2). Após a multiplicação dos pães, muitos confessaram que ele era o profeta que deveria vir ao mundo (6:14). Contudo, se bem que tal declaração reflita alguma medida de fé, ainda assim, é inadequada; pois, depois que Jesus explicou que a realidade atrás da multiplicação dos pães apontava não para um Rei messiânico vitorioso (6:15), mas para um corpo humano quebrado (6:51), "muitos dos seus discípulos voltaram para trás e não andavam mais com ele" (6:66). O Evangelho de João parece indicar que uma certa aceitação de sinais não é crença real. Não é suficiente ficar impressionado pelos milagres como sendo maravilhas operadas pelo poder de Deus; eles devem ser vistos, também, como uma revelação de quem é Jesus e de sua união indissolúvel com o Pai.[14]

Este pensamento é confirmado pelo fato de que Jesus reserva seu elogio mais veemente e caloroso para aqueles que não viram sinais de espécie alguma, mas, ainda assim, creram (20:29). Esta fé sem sinais não são mera credibilidade, mas uma resposta de confiança à palavra de testemunho dos discípulos, tanto falada (17:20) quanto escrita (20:31). Fé é sempre a resposta humana ao testemunho, quer este testemunho seja de João Batista (1:7, 15, 34), das palavras de Jesus (3:11; 8:14, 18),

13 Ver R. E. Brown, *John*, I, 412; K. H. Rengstorf, TDNT VII, 251. Neste ponto, João concorda com os Sinópticos (Mat. 4:5-7), ou seja, na recusa que Jesus fez de realizar feitos de poder que pudessem induzir o espectador à fé.

14 R. E. Brown, *John*, I, 531.

das obras de Jesus (5:36; 10:25), das Escrituras (5:39), de outras pessoas (4:39), do Paráclето (15:26), ou dos discípulos (15:27; 19:35).

GLÓRIA. Os sinais que testemunham de Jesus também revelam a *doxa* divina — a glória de Deus. Este é um vocábulo que tem suas raízes no Antigo Testamento. O significado básico de *doxa* é "louvor", "honra", e a palavra aparece em João neste sentido, fazendo referência ao desprezo demonstrado por Jesus em relação ao louvor e à honra dos homens (5:41; 7:18). A única *doxa* digna é aquela dada a Deus (7:18; 12:43). Entretanto, *doxa* foi a tradução do vocábulo hebraico *kabodh*, o qual referia-se às manifestações visíveis da presença e do poder de Deus. Deus, de si mesmo, é invisível, mas ele tornou conhecida sua presença por atos visíveis de glória (Êx. 16:10; 24:16; I Reis 8:11). A glória de Deus é também um conceito escatológico. No Dia do Senhor, a glória do Senhor será manifestada e encherá a terra (Is. 60:1-3; 66:18; Ez. 39:21; 43:1).

Em o Novo Testamento, glória é primeiramente um conceito escatológico, fazendo referência à manifestação visível de Deus ao final dos tempos para estabelecer seu Reino (Mar. 8:38; 10:37; 13:36). Esta glória será partilhada pelos crentes (Rom. 8:18; Col. 3:4). Em João, *doxa* tem conotações escatológicas, mas não no mesmo sentido dos demais escritos do Novo Testamento. O evento morte-ressurreição-ascensão de Jesus é sua glorificação (7:39; 12:16, 23; 13:31). Em sua última oração, Jesus orou para ser glorificado "junto de ti mesmo, com aquela glória que eu tinha contigo antes que o mundo existisse" (17:5). Jesus veio da glória da presença de Deus e para ela retornou depois de sua morte. Um dia os seus discípulos vão partilhar desta glória (17:24). Esta expressão refere-se à consumação futura, quando os seguidores de Jesus contemplarão sua glória sem véu dentro da divindade.[15] Entetanto, em João, diferentemente dos Sinópticos, a glória de Deus é manifestada no ministério de Jesus. De fato, os Sinópticos relatam a história da transfiguração, quando a glória de Jesus tornou-se visível (Mar. 9:28 e paral.) — uma história que não se fez presente em João. Mas João difere dos Sinópticos por fazer de todo o ministério de Jesus uma manifestação de glória. Esta é uma outra idéia-chave em João. "E o Verbo se fez carne ...e vimos a sua glória, como a glória do unigênito do Pai" (1:14). Depois do primeiro milagre em Caná, João explica que na miraculosa produção de vinho, Jesus manifestou sua glória, "e os seus discípulos creram nele" (2:11). Sua morte na cruz foi seu ato mais notável de glorificar Deus (21:19). Esta glória, manifestada em Jesus, obviamente era uma glória velada.[16] Somente poderia ser vista pelos olhos da fé. "Não te disse que, se creres, verás a glória de Deus?" (11:40). Porém, ela também induz à fé; "e os seus discípulos creram nele" (2:11). É óbvio que o milagre de Caná e a crucificação não foram atos gloriosos para muitos observadores. Não há qualquer indicação de que os servos em Caná, que encheram os grandes jarros com água e tiraram vinho, viram a glória de Jesus neste ato; somente os *seus discípulos* creram nele. A crucificação não foi um ato de glória, *na época*, mesmo para os discípulos. João enfatiza o quão difícil foi para Tomé crer que Jesus tinha ressuscitado (20:25). Para ele, a cruz significava somente a morte cruel e ignominiosa de seu Mestre. A glória de Deus foi manifestada em humilhação e sofrimento visível somente aos olhos da fé. É claro que quando João fala de Jesus manifestando a sua glória, ele está falando a partir de uma perspectiva pós-ressurreição. É a compreensão da vida de Jesus do ponto de vista de sua exaltação.[17]

15 C. K. Barrett, *John*, p. 429.
16 Riga assemelha os sinais encontrados em João às parábolas dos Sinópticos, que tanto revelam quanto ocultam a verdade. P. Riga, "The Use of *Sēmeion* in St. John's Gospel", *Int*. 17 (1963), 402-24.
17 G. Kittel, TDNT II, 249.

FÉ E CONHECIMENTO. Existe, obviamente, uma conexão íntima entre fé e conhecimento no Quarto Evangelho, pois ambos os termos são aplicados aos mesmos objetos. As duas idéias, algumas vezes, são afirmadas e mantidas em íntima associação entre si. Os discípulos de Jesus "...verdadeiramente conheceram que saí de ti, e creram que tu me enviaste" (17:8). Jesus ora em favor da unidade dos seus discípulos a fim de que o mundo possa crer (17:21) e saber (17:23) que ele é o enviado da parte de Deus. Entretanto, falando estritamente, os dois conceitos não são sinônimos. Fala-se que Jesus conhece o Pai, mas nunca que ele crê ou tem fé no Pai. Dois versos sugerem que o conhecimento é a certeza à qual a fé conduz. "E nós já temos crido e bem sabemos[18] que tu és o Santo de Deus" (6:69). Para Jesus, o conhecimento de Deus é uma propriedade inata, mas, para os homens, é o resultado do discipulado. "Se vós permanecerdes na minha palavra, verdadeiramente sois meus discípulos; e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará" (8:31, 32). O fato de que o conhecimento, algumas vezes, precede a fé (16:30; 18:8) torna impossível diferenciar entre fé e conhecimento como os estágios inicial e final da experiência cristã. Certamente este fato elimina a possibilidade de se estabelecer dois níveis de cristãos. principiantes que são crentes, e crentes mais avançados que são conhecedores. É aparente que "o conhecimento não pode nunca levar-nos a um ponto além da fé ou deixar a fé para trás. Como todo conhecimento começa com fé, da mesma forma permanece em fé. Semelhantemente, toda fé deve tornar-se conhecimento. Se todo conhecimento só pode ser um conhecimento de fé, a fé, de si mesma, transforma-se em conhecimento. O conhecimento, dessa forma, é um elemento constituinte da fé genuína."[19]

PREDESTINAÇÃO. Algumas declarações em João parecem refletir uma perspectiva elevada da predestinação — que somente os escolhidos por Deus são capazes de ter fé. Os discípulos de Jesus constituem um rebanho que lhe foi dado por seu Pai. "Todo o que o Pai me dá virá a mim; e o que vem a mim de maneira nenhuma o lançarei fora" (6:37). "Ninguém pode vir a mim, se o Pai que me enviou não o trouxer" (6:44; ver 6:65). "Vós não me escolhestes a mim, mas eu vos escolhi a vós, e vos designei, para que vades e deis fruto, e o vosso fruto permaneça" (15:16). Somente os homens que são de "Deus" é que ouvem a sua voz com fé (8:47; 18:37).

Lado a lado, de tais declarações, existem outras nas quais a descrença é atribuída à falha moral humana. O apego dos homens ao mal impede que venham para a luz (3:19). Procuram sua própria glória, e não a glória de Deus. Suas ações provam que são filhos do diabo (8:44). São cegos, em virtude de sua recusa voluntária de enxergar (9:39-41).

João não se esforça em reconciliar de modo sistemático essas declarações sobre a predestinação divina e a responsabilidade moral. Ele não acha contradição no fato de ser apresentada como uma decisão bem da vontade do homem e, ao mesmo tempo, ser o dom da graça de Deus. Fica claro, portanto, que a decisão da fé não é uma realização meritória do homem, como, por exemplo, as obras judaicas da Lei, mas simplesmente a resposta adequada à revelação de Deus dada por Jesus, a qual foi tornada possível pela graça de Deus.[20]

18 Tempo perfeito: *egnōkamen*.
19 R. Bultmann, TDNT VI, 227.
20 R. Schnackenburg, *John*, I, 575.

RELAÇÃO DE PERMANÊNCIA RECIPROCA. Se a fé é o meio de se entrar para a vida, a relação recíproca de permanência é a única exigência para continuar na fé. Esta expressão para designar a relação recíproca de permanência é denominada, usualmente, misticismo, mas é difícil de ser definida. Há uma relação de permanência recíproca do crente em Cristo (16:56; 14:20, 21; 15:5; 17:21) e de Cristo no crente (6:56; 14:20, 23; 15:5; 17:23, 26). Esta relação é análoga ao fato de o Filho ser um com o Pai (10:38; 14:10, 11, 20, 21; 17:21) e de o Pai estar no Filho (10:38; 14:10, 11, 21; 17:21, 23).[21] Uma vez é declarado que os crentes estão tanto no Pai como no Filho (17:21); e uma vez é afirmado que ambos, o Pai e o Filho, virão fazer sua habitação nos crentes (14:23).

Este "misticismo joanino" é bem diferente do misticismo das religiões helenistas, conforme representado na literatura hermética, pois naquele tipo de misticismo o adorador torna-se um com Deus no sentido de ser deificado.[22] Em João não há absorção de personalidades ou a perda da identidade humana. Não há evidência de que o misticismo joanino envolve o êxtase. Pelo contrário, é um misticismo de comunhão ética e pessoal, envolvendo a vontade, em lugar das emoções.[23] A idéia é, de alguma forma, semelhante à expressão paulina de estar em Cristo, e Cristo estando no crente,[24] mas a expressão paulina tem conotação escatológica, enquanto a fraseologia de João envolve mais a idéia de comunhão pessoal. Uma idéia mais específica do que João quer dizer com a expressão pode ser encontrada na análise das outras referências onde aparece o verbo *menō*. Permanecer em Jesus é permanecer em sua palavra (8:31), não permanecer em trevas (12:46), permanecer na luz (I João 2:10), permanecer na doutrina (II João 9), permanecer em seu amor (15:9, 10), guardar seus mandamentos (I João 3:24), amar uns aos outros (I João 4:16). Para Jesus, o permanecer em seus discípulos significa que sua palavra habita neles (5:38), que o amor de Deus permanece neles (I João 3:17), que a verdade mora neles (II João 2).[25] Em contraste, os descrentes estão nas trevas (12:46) e na morte (I João 3:14). Permanecer ou estar em Cristo significa manter comunhão inquebrantável com ele.

A Ética de João

Bibliografia:

> J. Moffatt, *Love in the NT* (1929), p. 253-308; L. Dewar, *An Outline of NT Ethics* (1949), o. 183-200; S. Cave, *The Christian Way* (1949), p. 90-93; E. K. Lee "Theology and Ethics", *The Religious Thought of St. John* (1950), p. 238-59; R. N. Flew, *Jesus and His Way* (1963), p. 149-77; R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the NT* (1965), p. 307-46.

A descrição que João apresenta da vida cristã é bem diferente da encontrada nos Sinópticos, especialmente em Mateus, que demonstra grande preocupação com a justiça do Reino de Deus (Mat. 5:20) e a expõe em profundidade no Sermão do Monte. João, da mesma forma que os Sinópticos, está preocupado com a conduta cristã, mas ele a expressa em termos bem diferentes. Os seguidores de Jesus devem praticar

21 Algumas vezes é usado o verbo *menō*, outras vezes somente a preposição *en*, mas a idéia é a mesma.
22 Ver acima, p. 260 e s.
23 A. Oepke, TDNT II, 543.
24 Ver a p. 353 e ss.
25 As referências nas epístolas indicam de que forma o evangelista entende a idéia de *permanecer em*.

fazer) a verdade (3:21). Esta expressão é de origem completamente estranha à mentalidade grega, mas possui um fundo histórico véterotestamentário (Is. 26:10, LXX; ver Tobias 4:6: 13:6), sendo que ela aparece com freqüência nos escritos de Qumran.[26] Em João, a palavra "verdade" assume seu significado particular, com base no fato de Jesus incorporar o propósito redentor de Deus,[27] e praticar (fazer) a verdade significa viver na luz da revelação que Cristo trouxe ao mundo. Analisando-se o texto de João 1:17, fica evidente que Jesus inaugurou uma nova era, que é maior do que a era da Lei e os profetas (1:45; 5:39). Em lugar da Lei como um guia para orientar a conduta, colocam-se as palavras de Jesus (8:51; 12:47; 15:7), as quais, de fato, são as palavras do próprio Deus (17:8). Os discípulos de Jesus devem ouvir essas palavras, recebê-las, e guardá-las. Jesus fala também dos seus mandamentos, que devem ser guardados pelos seus discípulos (14:15, 21; 15:10). Além do mais, a fé em Jesus que conduz à vida eterna é obediência a ele (3:36). Tal tipo de vida também é descrito como "fazer a vontade de Deus" (7:17). Essas declarações levaram um estudante de ética à conclusão de que João considera Jesus como um segundo outorgador da lei, tendo autoridade plena "na fé e na moral" e que as palavras de Jesus constituem uma segunda Lei, dada por um segundo Moisés.[28] Um exame mais acurado das passagens, entretanto, torna claro que tudo aquilo que João deseja significar pelo uso da expressão "palavras e mandamentos" de Jesus resume-se numa simples palavra: amor. "O meu mandamento é este: Que vos ameis uns aos outros, assim como eu vos amei" (15:12). "Um novo mandamento vos dou: que vos ameis uns aos outros; assim como eu vos amei a vós, que também vós vos ameis uns aos outros" (13:34). Não seria exagero dizer que toda a ética de Jesus, em João, se resume no amor.

O mandamento do amor em si mesmo não é novo. A Lei mosaica ordena: "Amarás o teu próximo como a ti mesmo" (Lev. 19:18). Entretanto, o escopo deste mandamento, no Antigo Testamento, é limitado na sua abrangência, e, "sem dúvida alguma, aplica-se aos membros da aliança de Javé, e não, de um modo auto-evidente, a todos os homens".[29] O amor fraterno teve grande destaque no judaísmo.[30] O Manual de Disciplina, descoberto em Qumran, ordena o amor a todos os "filhos da luz", e o ódio a todos os "filhos das trevas".[31] Nos Sinópticos, Jesus apresenta um aspecto novo. Ele sumaria todo o conjunto das exigências da Lei através dos mandamentos: "Amarás o Senhor teu Deus com todo o teu ser" e "Amarás o teu próximo como a ti mesmo" (Mar. 12:30, 31). Porém ele dá uma nova definição quanto a quem é o próximo na Parábola do Bom Samaritano. O próximo não é um membro da família da aliança, mas qualquer pessoa que se encontre em necessidade de ser ajudada com amor (Luc. 10:30 e ss.). Jesus levou as implicações do seu ensino ainda além, ao dizer: "Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo, e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, vos digo: Amai os vossos inimigos, *e orai pelos que vos perseguem*" (*Mat. 5:43, 44*). Ele acrescenta que é natural à pessoa amar os seus amigos; até mesmo os gentios fazem isto. Mas aqueles que são filhos do Pai celestial devem amar até mesmo seus inimigos.

À luz deste contexto, o que há de *novo* no mandamento de amor recíproco, de acordo com as palavras de Jesus registradas por João (13:34)? A resposta é encontrada nas palavras: "assim como eu vos amei." O amor cristão tem, como seu exemplo, o amor

26 Para referências, ver R. Schnackenburg, *John*, I, 407 e s.
27 Ver acima, p. 247 e ss.
28 L. Dewar, *NT Ethics* (1949), p. 189 e s.
29 J. Fichtner, TDNT VI, 315.
30 I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospel* (First Series, 1917). p. 150-67.
31 1 QS 1:9,10. Os filhos da luz são membros da comunhão sectária; todos os demais são filhos das trevas.

de Jesus, o qual, por sua vez, é um reflexo do amor de Deus. "Deus é amor" (I João 4:8), e este amor manifesta-se na dádiva do seu Filho até a morte (3:16). "Há pouca informação no grego profano, ou na LXX, para esclarecer o significado deste *agapaō* em o Novo Testamento."[32] "Havendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim" (13:1). A expressão, *eis telos*, pode muito bem significar "até o ponto mais insuportável" — até o ponto da morte. A revelação do amor de Deus pelos homens e a profundeza do amor de Jesus pelos seus discípulos são encontradas na cruz. Este é o significado do "novo" mandamento de amor: que a pessoa dê a sua vida pelos seus amigos (15:13).

Este amor é ilustrado pelo ato de Jesus ao lavar os pés dos seus discípulos. Esta tarefa era o dever costumeiro de um escravo da casa; era tarefa tão desprezível que não era requerida dos escravos judeus. Jesus expressou seu amor pelos seus discípulos ao humilhar-se a si mesmo na realização de uma tarefa desprezível. Não se tratou de um ato de alguém fora de si; ele estava de posse plena e positiva de suas faculdades mentais. Ele sabia "que o Pai lhe entregara tudo nas mãos, e que viera de Deus e para Deus voltava" (13:3). De fato, o ato de "lavar os pés aos discípulos" foi em si mesmo a expressão de sua plena consciência da missão divina. O amor cristão significa seguir o exemplo de Jesus. "Vós me chamais Mestre e Senhor; e dizeis bem, porque eu o sou. Ora, se eu, o Senhor e Mestre, vos lavei os pés, também vós deveis lavar os pés uns aos outros" (13:13, 14). Esta expressão é paralela às palavras de Jesus nos Sinópticos: "Mas entre vós não será assim; antes, qualquer que entre vós quiser tornar-se grande, será esse o que vos sirva; e qualquer que entre vós quiser ser o primeiro, será servo de todos" (Mar. 10:43, 44). Amar significa a prestação de um serviço completamente desinteressado — a disposição de realizar as tarefas mais comuns e humildes para servir o próximo.

A compreensão de João, no tocante à centralidade do amor, é evidente em sua Primeira Epístola: "Nisto conhecemos o amor: que Cristo deu a sua vida por nós; e nós devemos dar a vida pelos irmãos" (I João 3:16). "Nós sabemos que já passamos da morte para a vida, porque amamos os irmãos. Quem não ama permanece na morte" (I João 3:14). "Ora, o seu mandamento é este, que creiamos no nome de seu Filho Jesus Cristo, e nos amemos uns aos outros, como ele nos ordenou" (I João 3:23). "Amados, amemo-nos uns aos outros, porque o amor é de Deus; e todo o que ama é nascido de Deus e conhece a Deus" (I João 4:7). "Se nos amamos uns aos outros, Deus permanece em nós, e o seu amor é em nós aperfeiçoado" (I João 4:12). Este verso sugere que o "misticismo de João" é um misticismo de amor.

Com freqüência se tem assinalado que João difere dos Sinópticos no fato de ele não registrar o mandamento de amar os inimigos, mas somente o amor pelos irmãos ou "amigos" (15:13). Algumas vezes esta ênfase é comparada com o ensino de Qumran, onde, explicitamente, o amor é limitado à comunidade.[33] Mas este fato é contrabalançado pelas afirmações de que Deus amou o mundo (3:16); que Cristo veio para remir o pecado do mundo inteiro (1:29); que é o bom prazer de Deus salvar o mundo (3:17); que Cristo veio para dar vida ao mundo (6:33).[34]

32 C. K. Barrett, *John*, p. 180.
33 F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran* (1957), p. 156.
34 Para ver esta questão como um todo, ver V. P. Furnish, *The Love Command in the NT* (1972), p. 146-48. Ele conclui que a natureza restritiva do mandamento do amor é patente, mas não precisa excluir o amor ao próximo e aos inimigos.

A Igreja

Bibliografia:

R. N. Flew, *Jesus and His Church* (1943), p. 172-80; J. Cadier, "The Unity of the Church", *Int* II (1957), 166-76; A. Corell, *Consummatum Est* (1958); T. E. Pollard, "'That All May Be One' — and the Unity of the Church in the Gospel and Epistle of St. John", *NT Essays*, ed. por A. J. B. Higgins (1959), p. 230-45; E. Schweizer, *Church Order in the NT* (1961), p. 117-24; D. O. Via, "Darkness, Christ and the Church in the Fourth Gospel", SJTh 14 (1961), 172-93; N. A. Dahl, "The Johannine Church and History" in *Current Issues in NT Interpretation*, ed. por W. Klassen e G. F. Snyder (1962), p. 124-42; R. Schnackenburg, *The Church in the NT* (1965), p. 105-13; R. E. Brown, "Ecclesiology", *John* (1966), I, cv-cx; S. Pancaro, "People of God in St. John's Gospel?" NTS (1970), 114-29.

Podemos afirmar, sem sombra de dúvida, que inexistem, no Evangelho de João, referências explícitas à igreja que possam ser comparadas à de Mateus 16:18. Entretanto, é claro que Jesus, da forma como ele é descrito por João, tem a intenção de promover a formação de um novo povo de Deus. O termo "Israel" ocorre poucas vezes, e sempre com o sentimento de Israel como o povo de Deus. Jesus é o Rei de Israel (1:50); Nicodemos era o mestre de Israel (3:10). Da mesma forma como nos Sinópticos, Jesus é saudado como o Rei de Israel quando entra em Jerusalém (12:13). Por outro lado, o termo "os judeus" (*hoi Ioudaioi*) torna-se uma palavra pejorativa, para designar aqueles que rejeitaram Jesus. O termo ocorre muitas vezes em João para indicar aqueles, em Israel, que eram cegos e se recusavam a crer. Contudo, devemos lembrar que aqueles que o seguiram eram judeus, e o termo "discípulos" (*mathētai*) ocorre tão freqüentemente como acontece em Mateus. Os discípulos podem ser considerados como uma nova comunhão representando uma igreja embrionária.[35]

Se bem que concordamos com Moule de que a teologia do Quarto Evangelho preocupa-se primariamente com a mensagem de salvação para o indivíduo,[36] não devemos concluir que João considera o indivíduo como se ele estivesse isolado dos outros crentes. A ênfase joanina particular é a unidade da igreja. Isto está claro no discurso parabólico acerca do pastor e do seu rebanho (João 10:1-18). A idéia que representa Javé como o Pastor e Israel como a ovelha é uma concepção comum no Antigo Testamento (Sal. 23:1; 28:9; 77:20; 78:52; 80:1; 94:7; 100:3; Is. 40:11; Jer. 23:1; Ez. 34:11). Aqui Jesus está formando um novo rebanho, para o qual ele próprio é a porta. Qualquer que deixa de entrar para o aprisco pela porta, mas o faz por outro processo, "esse é ladrão e salteador" (10:1). O fato de que Jesus é representado, ao mesmo tempo, como a porta para o aprisco (10:7) e como o bom pastor (10:14) torna evidente que este é um discurso parabólico. Os ladrões e salteadores devem ser judeus que reivindicaram a capacidade de conduzir os homens a fim de serem o verdadeiro povo de Deus, à parte de Cristo. A referência pode ser a pretensos messias, que procuraram estabelecer o Reino de Deus sem levar em conta a pessoa de Jesus,[37] ou pode ser aplicada aos escribas e sacerdotes que pretendiam ser os líderes espirituais do povo de Deus. A declaração, "todos os que vieram antes de

35 Ver D. O. Via, "Darkness, Christ and Church in the Fourth Gospel", SJTh 14 (1961), 172-93.
36 C. F. D. Moule, "The Individualism of the Fourth Gospel", *NT* 5 (1962), 171-90.
37 Ver K. H. Rengstorf, "Lēstēs", TDNT IV, 261.

mim são ladrões e salteadores" (10:8), não pode referir-se aos santos do Antigo Testamento, pois homens como Abraão e Moisés são reconhecidos, em João, como líderes divinamente designados. De qualquer forma, Jesus está formando um novo rebanho, em contraste ao antigo Israel. Este novo povo seria constituído de judeus e gentios. Isto está refletido na declaração: "Tenho ainda outras ovelhas, que não são deste aprisco; a essas também me importa conduzir, e elas ouvirão a minha voz; e haverá um rebanho e um pastor" (10:16). O modo mais fácil de compreender esta declaração é interpretando a frase "este aprisco" como a comunhão dos discípulos judeus de Jesus, ao passo que as "outras ovelhas" representam os gentios, que necessitam ser incluídos no único rebanho. O rebanho deve ser um, porque ele encontra sua unidade no único pastor.

Pode-se inferir, que os gentios também devem ser incluídos entre os discípulos de Jesus, do relato da ocasião em que os gregos pediram a Filipe para ver a Jesus (12:21). A princípio, Jesus parece não se interessar por eles, pelo fato de preocupar-se em falar sobre o tema da aproximação de sua morte. Porém sua resposta, na realidade, não é uma descortesia; sua palavra implica na asserção de que somente o Jesus crucificado e glorificado pode ser objeto da devoção gentílica. "Agora, Jesus não tem mais lugar no judaísmo, pois este, de si próprio, rejeitou seu lugar no propósito de Deus."[38]

Um outro verso que tem em vista o futuro povo de Deus é a palavra de Caifás, o qual, involuntariamente, proferiu uma profecia: "Nem considerais que vos convém que morra um só homem pelo povo, e que não pereça a nação toda" (11:50). O significado exato de "povo" e "nação" não é fácil de determinar.[39] João prossegue dizendo que Jesus estava para morrer pela nação, "e não somente pela nação, mas também para congregar num só corpo os filhos de Deus que estão dispersos" (11:52). Os "filhos de Deus" que andam dispersos devem referir-se aos gentios que estão destinados a ser introduzidos no povo de Deus mediante a fé.[40] Pancaro[41] acredita que a frase "povo de Deus" se refere à comunidade cristã; mas isto não é importante para o significado completo do texto. A passagem novamente dá ênfase à unidade do novo povo de Deus.

Uma última passagem que alude ao povo cuja formação é realizada por Jesus é o discurso parabólico da videira e dos ramos (15:1-6). Esta metáfora reflete a expressão encontrada no Antigo Testamento para designar Israel como a videira de Javé (Jer. 2:21; Ez. 15:1, 2; 19:10-14; Sal. 80:9-16). Em lugar do Israel apóstata, Jesus é a nova e verdadeira videira, e ele e os ramos, que existem em união com ele, constituem o novo povo de Deus. Os ramos da nova videira têm a sua verdadeira existência somente à medida em que estiverem ligados a Cristo.[42] O fruto é o amor — a evidência suprema da vida cristã em João.[43] A metáfora da videira e dos ramos é análoga à doutrina paulina do corpo e dos seus membros, na qual Cristo é tanto a cabeça como o corpo (Ef. 1:22), mas, mesmo assim, é identificado com o próprio corpo (I Cor. 12:12).

38 C. K. Barrett, *John*, p. 350.
39 Ver S. Pancaro, "'People of God' in St. John's Gospel?" (NTS 16 (1970), 114-29.
40 J. A. T. Robinson (*Twelve NT Studies*, (1962), p. 120) pensa que a expressão se refere aos judeus da dispersão.
41 NTS 16, 130-48.
42 A expressão "toda vara *em mim* que não dá fruto, ele a tira" não deve causar perturbação, por apresentar uma aparente contradição, pois este é um discurso parabólico, no qual os detalhes não devem ser enfatizados. Veja as parábolas dos solos, onde muitas sementes germinam e lançam raízes, mas finalmente morrem (Mat. 13:3-8).
43 Ver acima, p. 262 e ss.

Em sua última oração, Jesus intercede por aqueles que irão crer através da palavra dos seus discípulos imediatos (17:20). A parte mais enfática de sua oração é pela unidade dos discípulos: "Para que todos sejam um; assim como tu, ó Pai, és em mim, e eu em ti, que também eles sejam um em nós; para que o mundo creia que tu me enviaste" (17:21). Estas palavras, com freqüência, são citadas para apoiar a unidade orgânica da igreja, cuja unidade se expressaria em termos de estruturas externas visíveis. Entretanto, esta não é a intenção primária da passagem. A unidade dos crentes é análoga à unidade do Filho com o Pai, e à unidade dos crentes com o Pai e o Filho. Seria possível ter uma única igreja visível e, ainda assim, ter sua vida marcada por lutas e divisões internas. Esta unidade é bem mais profunda do que a possibilitada pela estrutura organizacional. Da mesma forma como o Pai e o Filho são um, embora continuando como pessoas separadas, assim a unidade da igreja deve permitir a existência de distinções externas. Unidade não é uniformidade.[44] Contudo, a unidade pela qual Cristo orou não pode, de forma alguma, ser relegada a uma esfera invisível, espiritual; ela deve ser tão visível, de forma a ser um testemunho ao mundo a respeito da origem divina de Jesus. Isto quer dizer que, pelo menos, a unidade da igreja significa uma comunhão e relacionamento cordial e livre entre diversas igrejas. O elo que reúne todos os crentes num conjunto — a pessoa de Cristo — é maior e mais forte que as assim chamadas diferenças denominacionais, que os separam organicamente. Mas, quando os distintivos denominacionais se transformam em barreiras à comunhão e ao amor recíproco entre os cristãos, eles quebram a unidade pela qual Cristo orou.

As Ordenanças*

Bibliografia:

J. C. Lambert, *The Sacraments in the NT* (1903), p. 64-72, 393-407; W. F. Flemington, *The NT Doctrine of Baptism* (1953), p. 85-96; O. Cullmann, *Early Christian Worship* (1953); C. K. Barrett, "Sacraments", *John* (1955), p. 69-71; S. S. Smalley, "Liturgy and Sacrament in the Fourth Gospel", EQ 29 (1957), 161-70; A. Corell, *Consummatum Est* (1958); G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT* (1962), p. 216-32; O. S. Brooks, *"The Johannine Eucharist"*, JBL 82 (1963), 293-300; G. H. C. MacGregor, "The Eucharist in the Fourth Gospel", NTS 9 (1963), 111-19; V. Ruland, "Sign and Sacrament. John's Bread of Life Discourse", *Int* 18 (1964), 450-62; J. K. Howard, "Passover and Eucharist in the Fourth Gospel", SJT*h* 20 (1967), 329-37; R. E. Brown, "The Eucharist and Baptism in John", em *NT Essays* (1968), p. 77-152; J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (1970), p. 183-94.

Não se encontra unanimidade de opinião, entre os intérpretes contemporâneos, para o problema dos sacramentos em João. Eruditos católicos demonstram inclinação para uma interpretação sacramental de João. Cullmann, entre os protestantes, assume uma "perspectiva elevada" a respeito da atitude joanina para com os sacramentos.[45] Ele argumenta que um dos principais propósitos do Evangelho é estabelecer um relacionamento da adoração da igreja da época do autor do Quarto Evangelho com o Jesus histórico, especialmente no batismo e na eucaristia. Para ele, as alusões de natureza sacramental constituem os pontos fundamentais do Evangelho.

44 Ver T. E. Pollard, "That They May All Be One", ET 70 (1958-59), p. 150.
45 O. Cullmann, *Early Christian Worship* (1953).
* No original, "Os Sacramentos". Nota do Tradutor.

Ele considera batismo a cura do homem no tanque de Betesda (5:1 e ss.), no ato de lavar-se os olhos do cego de nascença (9:7), no ato de Jesus lavar os pés dos discípulos (13:1 e ss.), no sangue e na água que saíram do lado onde Jesus foi ferido (19:34). Entretanto, tal modo de encarar os fatos parece forçado e requer uma exegese que, de forma alguma, é facilmente aceitável.[46] Se há sacramentalismo em João, ele é o que se encontra na palavra sobre o nascimento da "água e do Espírito" (3:5), e no que faz referência ao ato de se comer a carne e de se beber o sangue de Jesus (6:54).

Um erudito batista contemporâneo entende a palavra a respeito do nascimento da água e do Espírito em termos sacramentais. "Água" designa o batismo como "a ocasião quando o Espírito dá à fé a regeneração que qualifica para o Reino."[47] A nova vida do Espírito é outorgada no batismo. O autor destas linhas pensa, de fato, que Jesus estava realmente fazendo referência ao batismo do arrependimento, de João, e dizendo aos orgulhosos mestres de Israel que eles deveriam submeter-se humildemente ao batismo de arrependimento e, além do mais, nascerem de novo. Água e Espírito são paralelos ao arrependimento e fé. É bem possível que este tenha sido o significado da expressão de Jesus. O Evangelista menciona que Jesus e os seus discípulos batizavam (3:22 — 4:1), aparentemente numa continuação ao batismo de arrependimento de João, tendo em vista a vinda do Reino de Deus. Se este foi o significado que Jesus deu às palavras referidas, é fácil verificar como a igreja mais tarde interpretou essas palavras em termos do batismo cristão.[48] Contudo, é igualmente possível que o nascimento da água não faça qualquer referência ao batismo. Água e Espírito estão ligados entre si por uma preposição simples e parecem referir-se à vida de cima. Água é coordenada, e não contrastada com o Espírito. Em outros lugares, João usa a água como um símbolo da operação outorgadora-de-vida do Espírito (4:14; 7:38). Se tanto a água como o Espírito pertencem à esfera das coisas celestiais (3:12) — as coisas de cima (*anōthen*), que estão totalmente fora da esfera das coisas terrenas e fora do alcance do homem (3:4) — a água dificilmente pode referir-se à água do batismo. Conseqüentemente, parece impossível interpretar a água como o lugar onde o Espírito é dado, pois o nascimento de cima é nascimento do Espírito, o qual, como o vento, "sopra onde quer" (3:8), e não pode ser enquadrado dentro de um tempo e modo precisos. No Antigo Testamento a água é um símbolo da atividade de Deus em trazer os homens à vida (Is. 55:1-3; Jer. 2:13; 17:13; Zac. 14:8; Ez. 47:9) e é freqüentemente associada com a re-criação e renovação escatológicas, que serão efetuadas em conjugação com a dádiva do Espírito (Is. 32:15-17; 44:3-5; Ez. 36:25-27; 39:29; Joel 2:28). A referência à água, então, longe de ser uma referência literal ao sacramento do batismo, é um símbolo da purificação espiritual efetuada pelo Espírito. Em lugar de expressar uma perspectiva sacramental do batismo, João "parece estar colocando em dúvida qualquer sacramentalismo que ele assume da parte dos seus leitores".[49]

A mesma linha de pensamento aplica-se às palavras sobre o comer a carne e beber o sangue de Jesus (6:54). A grande maioria dos comentaristas modernos entende que esta é uma referência óbvia ao pão e vinho da eucaristia.[50] Entretanto, pode-se

46 Ver as críticas de S. Smalley, EQ 29 (1957), 159-70, e em G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT* (1962), p. 216-26.
47 G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT*, p. 231.
48 Ver J. Marsh, *Saint John* (1968), p. 178.
49 J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (1970), p. 190. Toda a discussão de Dunn a respeito deste assunto é de valor extraordinário.
50 "Esta expressão aponta inconfundivelmente para a Eucaristia." C. K. Barrett, *John*, p. 247.

argumentar precisamente o contrário. Comer e beber, neste contexto, não se refere a um ato literal, mas a uma alimentação espiritual em Cristo. Comer sua carne e beber seu sangue é um modo simbólico de descrever a alimentação com o pão que desceu dos céus. Os pais comeram o maná no deserto e morreram (6:31, 49); Jesus é o pão que desceu dos céus, o qual o homem pode comer e, como resultado, ter vida para sempre. Em lugar de representar uma perspectiva sacramental, João contrasta a comida literal com a comida espiritual.[51] Concluímos que João não adota uma perspectiva sacramentalista, não somente por causa do seu silêncio sobre o batismo e a Eucaristia, mas também em virtude da correção que ele faz do sacramentalismo literal e por causa de sua ênfase no sentido de que os elementos chamados sacramentais são símbolos essenciais. Pela insistência em focalizar a atenção na atividade outorgadora-de-vida do Espírito, ele está procurando fazer face às perspectivas mágico-sacramentais, que estavam exercendo uma influência perigosa em muitos cristãos.[52]

51 Ver J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Epirit*, p. 189.
52 *Ibid*, p. 194; ver também W. F. Howard, *Christianity According to St. John* (1946), p. 149-50.

21

O ESPÍRITO SANTO

Bibliografia:

H. B. Swete, *The Holy Spirit in the NT* (1910), p. 129-68; W. Bousset, *Kyrios Christos* (1913, 1970), p. 211-44; H. Windisch, *The Spirit-Paraclete in the Fourth Gospel* (1927, 1968); N. H. Snaith, "The Meaning of the Paraclete", ET 57 (1945-60), 47-50; C. K. Barrett, "The Holy Spirit in the Fourth Gospel", JTS 1 (1950), 1-15; T. Preiss, "Justification in Johannine Thought", *Life in Christ* (1952), p. 9-31; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), p. 213-27; J. G. Davies, "The Primary Meaning of Paraklētos", JTS 4 (1953), 35-38; W. F. Howard, *Christianity According to St. John* (1953), p. 299-314; J. Behm, "Paraklētos", TDNT V (1954, 1967), 800-14; E. Schweizer, "Pneuma", TDNT VI (1959, 1968), 435-44; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (1967), p. 285-93; R. E. Brown, "The Paraclete in the Fourth Gospel", NTS 13 (1967), 113-32; D. Moody, *Spirit of the Living God* (1968), p. 150-81; R. E. Brown, "The 'Paraclete' in the Light of Modern Research", StEv IV (1968), 158-65; G. Johnston, "The Spirit-Paraclete in the Gospel of John", *Perspective* 9 (1968), 29-38; G. Johnston, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John* (1970).

Uma das diferenças mais destacadas entre os Sinópticos e o Quarto Evangelho é o lugar que João dá ao Espírito Santo, especialmente no sermão do cenáculo com seu ensino singular a respeito do Paráclito. Para que se possa apreciar a diferença, é necessário fazer uma breve pesquisa a respeito do Espírito Santo no Antigo Testamento e nos Sinópticos; e, em virtude do fundo contextual histórico helenístico de João, devemos considerar, ainda que brevemente, a idéia a respeito do Espírito na religião helenista.

PNEUMA NA RELIGIÃO HELENISTA.[1] Há, certamente, grande variedade na religião helenista; neste tópico, nossa preocupação primária é com o possível fundo contextual helenístico para o pensamento do evangelista João. Os gregos geralmente pensaram a respeito do elemento mais essencial do ser humano como *psychē*, não *pneuma*. No dualismo grego, *psychē* é contrastado com o corpo da mesma forma como o mundo *noumenal* é contrastado com o mundo *phenomenal*.[2] Entretanto, algumas vezes *pneuma* assume o significado e a função do vocábulo *psychē*.[3] No

1 Ver H. Kleinknecht, TDNT VI, 334-59; E. Schweizer, TDNT VI, 389-96.
2 Isto é elaborado com detalhes em Platão, Plutarco e Filo, em G. E. Ladd, *The Pattern of NT Truth* (1968), p. 13-31.
3 TDNT VI, 336.

estoicismo, *pneuma* era um poder ou substância universal — uma substância gasosa invisível, fina e inflamável, que interpenetrava todo o mundo visível. "O fator constituinte do *pneuma*, no mundo grego, é sempre sua realidade corpórea poderosa e difícil de apreensão."[4] No pensamento científico e filosófico, o vocábulo *pneuma* — como um termo físico ou fisiológico — permanece com um conteúdo essencialmente materialista e vitalista. No pensamento gnóstico, o poder era concebido como se fora uma substância, e *pneuma* incluía o conceito de substância básica da vida (*Lebenssubstanz*).[5] Deus é espiritual. No ato da criação, parte de sua substância espiritual uniu-se com a matéria; mas essa parte ainda está por libertar-se. Redenção significa o reajuntamento de todas as partículas do *pneuma*. O Redentor desce com a finalidade de reunir todas as partes remanescentes do espírito e ascender novamente com elas. Os elementos somáticos e psíquicos são deixados para trás, mas o elemento espiritual unido a Deus. Dessa forma, o redimido torna-se espírito puro pela liberação das prisões do corpo.[6]

PNEUMA NO ANTIGO TESTAMENTO.[7] O *ruach Yahweh*, no Antigo Testamento, não é uma entidade separada, distinta; é o poder de Deus — a atividade pessoal na vontade de Deus atingindo um objeto moral e religioso. O *ruach* de Deus é a fonte de tudo o que está vivo, de toda vida física. O Espírito de Deus é o princípio ativo que procede de Deus e dá vida ao mundo físico (Gên. 2:7). Também é a fonte de todas as preocupações e indagações religiosas, despertando líderes carismáticos, como juízes, profetas ou reis. "O *ruach Yahweh* é um termo usado para designar a ação histórica criadora do Deus único, a qual, muito embora desafie a análise lógica, é sempre ação de Deus."[8]

PNEUMA NOS SINÓPTICOS. Mateus (1:18) e Lucas (1:35) atribuem o nascimento de Jesus ao poder criador do Espírito Santo. Todos os três Evangelhos relatam a pregação do Batista de que o batismo com o Espírito Santo (Mar. 1:8) seria a missão do que havia de vir.[9] Todos os Evangelhos relatam o batismo de Jesus e a descida do Espírito Santo como uma pomba. Todos os três Evangelhos relatam que o Espírito o conduziu ao deserto por um período de quarenta dias. Mateus declara que o poder de Jesus sobre os maus espíritos lhe fora dado pelo Espírito Santo (Mat. 12:28); os outros dois Evangelhos deixam este aspecto implícito, ao preservarem a declaração sobre a blasfêmia contra o Espírito Santo. Muito embora isto aconteça em contextos diferentes, Mateus (12:18) e Lucas (4:18) apontam para o cumprimento da profecia de que o Messias seria dotado com o Espírito. Lucas cita uma promessa de que o Pai dará o Espírito aos discípulos de Jesus (Luc. 11:13).[10] Ambos, Mateus (10:20) e Lucas (12:12), preservam uma importante declaração de que, quando os discípulos se defrontassem com a perseguição formal, não deveriam preocupar-se com o que haveriam de dizer, pois "o Espírito Santo vos ensinará na mesma hora o que deveis dizer" (Luc. 12:12). Marcos preserva a substância desta declaração no Sermão do Monte das Oliveiras (Mar. 13:11).

---

4 *Ibid.*, p. 357. Ver também C. H. Dodd, *Interpretation*, p. 213-20. Dodd também destaca a ambivalência dos escritos *herméticos*, em virtude de sua mistura do pensamento platônico e estóico.
5 E. Schweizer, TDNT VI, 390.
6 *Ibid.*, p. 394.
7 Ver W. Bieder, TDNT VI, 359-75.
8 *Ibid.*, p. 367.
9 Mateus (3:11) e Lucas (3:16) acrescentam "com fogo"; este acréscimo não se encontra em Marcos.
10 Mateus 7:11 tem "boas coisas" em lugar de "o Espírito Santo". Provavelmente, Lucas seja um texto secundário, neste ponto.

Em resumo, os Sinópticos concordam que Jesus foi dotado pelo Espírito, a fim de cumprir sua missão messiânica, que sua missão incluía uma dotação geral do Espírito e que os seus discípulos seriam capacitados pelo Espírito para fazer face a quaisquer dificuldades que pudessem encontrar.[11] Nossa preocupação é somente comparar e contrastar o ensino dos Sinópticos e o de João.

O ESPÍRITO SANTO EM JOÃO. A descrição feita por João é bem diferente, muito embora não seja contraditória. O Evangelista, da mesma forma que os Sinópticos, relata a descida do Espírito sobre Jesus (João 1:32-34), embora João coloque uma ênfase diferente sobre o evento; o evento é um sinal para o Batista. No entanto, tendo em vista uma declaração posterior, é importante, para João, que Jesus tinha sido cheio do Espírito por ocasião de seu batismo. "Porque Deus não dá [ao Filho] o Espírito por medida" (3:34). Barrett certamente está correto, ao dizer: "Jesus tem o Espírito, para que possa conferi-lo a outrem; e é o dom do Espírito que preeminentemente distingue a nova dispensação da antiga."[12] Seguramente, há algum significado no fato de que João não descreve Jesus como realizando seus sinais miraculosos pelo poder do Espírito, como nos Sinópticos, onde ele é descrito como dominando os poderes demoníacos através desse poder. Um dos fatos que atestam a historicidade de João é o seu relato da descida do Espírito, à luz de sua plena compreensão da filiação e divindade de Jesus. Qual a razão por que o Filho de Deus encarnado necessitaria o Espírito para cumprir sua missão messiânica? A resposta deve estar na convicção esposada por João no que concerne à plena humanidade de Jesus.

A declaração citada acima, "Porque Deus não dá o Espírito por medida" (3:34) é de exegese difícil, porque nem o sujeito nem o objeto do verbo "dá" é declarado. No entanto, este verso deve ser compreendido à luz da declaração que se lhe segue. "O Pai ama ao Filho, e todas as coisas entregou nas suas mãos" (3:35). Isto sugere que é o Pai que dá ao Filho a plena medida do Espírito. Esta é a única declaração, em João, que implica ter sido pelo poder do Espírito que Jesus desenvolveu o seu ministério — uma nota que é proeminente nos Sinópticos.

Que João esposa o pensamento de que Jesus desenvolveu sua missão no poder do Espírito é provado pelo fato de que, após sua ressurreição, ele conferiu o Espirito Santo aos discípulos, a fim de agrupá-los para o ministério, que envolveria o perdão dos pecados dos homens. "E havendo dito isto, assoprou sobre eles, e disse-lhes: Recebei o Espírito Santo. Àqueles a quem perdoardes os pecados, são-lhes perdoados; e àqueles a quem os retiverdes, são-lhes retidos" (20:22,23). Qualquer que seja a forma por que este verso seja interpretado, no mínimo ele quer dizer que Jesus estava conferindo, aos seus discípulos, o mesmo Espírito que descera sobre ele por ocasião de seu batismo e que o enchera de poder durante o seu ministério. Ele os dota com o Espírito porque está enviando os seus discípulos ao mundo, a fim de continuarem a missão para que ele foi enviado (20:21).

Esta passagem suscita algumas dificuldades, à luz da vinda do Espírito Santo, no Pentecostes, que podem ser resolvidas de uma das três formas seguintes: 1) João nada sabia sobre o Pentecostes e o substitui por esta história de tal forma que ela se torna

11 Este levantamento deixa de lado muitos problemas críticos. C. K. Barrett afirma que Jesus falou pouco a respeito do Espírito Santo, porque ele não previu o intervalo entre sua ressurreição e sua *parousia* (C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* 1947). Ele colocou sua ênfase sobre os dois grandes atos da *Heilsgeschichte*, não no intervalo que existe entre elas. "The Holy Spirit and the Gospel Tradition", ET 67 (1955-56), 142-45.

12 C. K. Barrett, *John*, p. 148.

de fato o Pentecostes joanino; 2) houve realmente duas oportunidades em que o Espírito foi outorgado; 3) o assopro de Jesus sobre os discípulos foi uma parábola viva e antecipatória da vinda real do Espírito, por ocasião do Pentecostes. Torna-se difícil pensar que qualquer cristão, escrevendo em Éfeso, no primeiro século, nada soubesse do Pentecostes. Igualmente difícil é a suposição de que houve realmente duas outorgas do Espírito. O Espírito não poderia ter sido dado senão após a ascensão de Jesus (7:39) e, se Jesus realmente deu o Espírito aos seus discípulos antes do Pentecostes, devemos admitir duas ascensões (ver 20:17). Além do mais, não há evidência de que os discípulos começaram sua missão cristã senão após o Pentecostes. Não há objeção substancial de assumirmos o incidente relatado por João como uma parábola viva que foi realmente cumprida no Pentecostes.

A outorga do Espírito Santo e a subseqüente bênção aos homens encontra-se refletida em uma outra declaração: "Quem crê em mim, como diz a Escritura, do seu interior correrão rios de água viva (7:38). Tal declaração é citada como sendo de Jesus. João acrescenta este comentário: "Ora, isto ele disse a respeito do Espírito que haviam de receber os que nele cressem; pois o Espírito ainda não fora dado, porque Jesus ainda não tinha sido glorificado" (7:39). Jesus era a fonte de água viva. Aqueles que bebessem dessa água jamais teriam sede (4:14). Contudo, Jesus estava voltando para o Pai, e os homens já não mais poderiam ouvir a sua palavra. Em lugar de sua presença pessoal, os seus discípulos iriam continuar o seu ministério, e o Espírito Santo lhes seria dado de tal forma que suas palavras e feitos não mais seriam considerados como atos meramente humanos, mas canais da graça divina. Eles próprios, em efeito, se tornariam fontes de vida para aqueles que ouvissem sua palavra e cressem nela. No entanto, este novo ministério não poderia começar enquanto o Espírito Santo não fosse dado aos homens; e, na economia divina, isto não poderia acontecer senão depois da morte e glorificação de Jesus. O Espírito viria para assumir o lugar de Jesus e para capacitar os discípulos, a fim de que estes fizessem o que não poderiam fazer por si mesmos, a saber, levar os homens à fé e à vida eterna.

A mesma idéia está refletida numa declaração sobre o Parácleto: "Ele habita convosco, e estará em vós" (14:17).[13] Desde o momento em que os discípulos estiveram em contato com o seu Mestre, este Espírito da Verdade, ou da realidade, tem habitado, com eles, no Senhor, e agora, devido à partida do Senhor, estará neles.[14] O Espírito certamente estivera com os santos do Antigo Testamento, e, de certa forma, em um sentido real, também estivera neles (Sal. 51:10,11). No entanto, o Antigo Testamento fala com mais freqüência do Espírito vindo sobre os homens do que estando dentro deles. O Antigo Testamento contempla a salvação messiânica, quando uma nova dimensão do Espírito será dada ao povo de Deus (Joel 2:28; Ez. 36:26, 27). Desde que Jesus fora cheio do Espírito, sua presença significou que o Espírito tinha estado de um modo novo e diferente com os discípulos. Contudo, Jesus lhes promete que eles também ainda deverão ser habitados pelo mesmo Espírito. A promessa escatológica é para ser cumprida, e uma nova dimensão da interioridade do Espírito, experimentada.

A declaração sobre o nascimento pelo Espírito é um outro exemplo, em que João integra a doutrina do Espírito em seu dualismo vertical, que considera o mundo de Deus acima e o mundo dos homens abaixo. Tal perspectiva torna-se clara na afirmação: "A não ser que o homem nasça de cima, não pode ver o reino de Deus."

13 Há dificuldades textuais, com este verso, que não podemos discutir aqui. Seguimos a leitura da RSV.
14 R. H. Lightfoot, *St. John's Gospel* (1956), p. 270.

Anōthen pode ser traduzida de ambas as formas "de novo" (RIBB) ou "de cima". Tendo-se em vista a estrutura vertical do pensamento de João, "de cima", ou seja, de Deus, ajusta-se melhor ao contexto do que "de novo".[15] Este nascimento de cima é o mesmo que o nascimento da água e do Espírito.[16] A idéia, certamente, é de que o homem não possui vida, que esta vida é um dom de Deus, que somente pode ser efetivado por um trabalho interior do Espírito Santo, que faz do crente um filho de Deus. A idéia do novo nascimento não é diferente da concepção paulina, no que tange a ser batizado em Cristo, e, dessa forma, passando a pertencer a uma novidade de vida (Rom. 6:4). A metáfora é diferente — novo nascimento, união com Cristo — mas a teologia é a mesma. No pensamento paulino, os homens tornam-se filhos de Deus por adoção, e não pelo processo de um novo nascimento (Rom. 8:15,16).

João combina os aspectos vertical e temporal, em sua referência ao Reino de Deus. Só os que são nascidos de cima podem ter a experiência ou entrar no Reino. Não há razão para se identificar o Reino de Deus como o reino de cima; a linguagem usada para descrever a esfera de Deus é os céus (João 1:51; 3:13). "A referência ao Reino de Deus reflete a perspectiva Sinóptica relacionada às duas eras e à vinda da era de glória. Quando a glória do Reino for revelada, então os que nasceram de novo dela participarão."[17]

No entanto, nota-se aqui algo relacionado com a "escatologia realizada". No Antigo Testamento, Deus é considerado como o Pai da nação de Israel (Os. 11:1; Is. 63:16). Contudo, no dia da salvação, o povo de Deus será chamado de "filhos do Deus vivo" (Os. 1:10). Esta expectativa persistiu no período pós-exílico (Sabedoria de Salomão 5:5; Salmos de Salomão 17:30); e, em alguns exemplos esparsos, o justo é considerado como um filho de Deus na vida presente (Siraque 4:10; 23:1,4; Sabedoria de Salomão 2:13, 16, 18). No Evangelho de João, a palavra é essencialmente escatológica, i. é., indica que, em algum sentido bem real, a nova era da salvação já se fez presente.

Dodd interpreta a doutrina do Espírito, apresentada em João, em termos do dualismo grego. Somente o nascimento do Espírito é que "torna a *anabasis* possível ao homem", ou seja, a sua ascensão.[18] Porém esta interpretação apresenta dificuldades, pelo fato de João nunca falar de uma *anabasis* para os homens; ele só fala da ascensão com relação a Jesus. Também é surpreendente o fato de que Dodd não interprete João 14:2,3 em termos de uma *anabasis* dos crentes, com base na morte deles, a fim de que ascendam à casa do Pai que está nos céus. Contudo, ele não o faz. Admite que esta é a linguagem da escatologia tradicional e que as palavras de Jesus, "Virei outra vez", podem referir-se à sua *parousia*.[19] Dodd interpreta esta passagem em termos da escatologia realizada e da transformação da escatologia tradicional. Ele considera a morte e ressurreição de Jesus como eventos escatológicos, e que a "volta" de Jesus é a sua volta no Espírito, após sua morte. Devemos concluir que João, neste contexto, não apresenta o dualismo grego, mas o conceito bíblico básico da vinda de Deus, para se encontrar com o homem, em sua existência histórica.

---

15 Ver F. Büchsel, TDNT I, 378.
16 Se a água é uma referência ao batismo, não há necessidade de se pensar em regeneração batismal. Na igreja primitiva, a profissão de fé em Cristo e o batismo eram eventos praticamente simultâneos. Batismo em água, juntamente com a confissão de Cristo, era o sinal exterior da fé. A purificação com água tem um fundo contextual veterotestamentário — Ez. 36:25-27.
17 Ver D. Moody, *Spirit of the Living God* (1968), p. 153.
18 C. H. Dodd, *Interpretation*, p. 226; ver também p. 224.
19 *Ibid.*, p. 395; ver também as p. 393 e 405.

A compreensão do Espírito em termos da estrutura vertical torna-se novamente evidente no discurso a respeito do pão da vida. Após alimentar os cinco mil, Jesus usou os pedaços de pães como uma parábola do pão da vida, que é a sua carne, dada a fim de que o mundo tivesse vida (6:51). Ele é o pão da vida que desceu dos céus (6:58); mas a palavra a respeito de sua carne sugere a necessidade de sua morte sacrificial.[20] A fim de ter vida eterna, a pessoa precisa comer a sua carne e beber o seu sangue (6:53, 54). Quer se considere ou não isto como uma referência oblíqua à Eucaristia, significa que o crente tem de derivar a vida eterna somente da pessoa de Cristo, dada aos homens em morte sacrificial. A declaração "O Espírito é o que vivifica, a carne para nada aproveita" (6:63)[21] é fácil de ser mal interpretada, especialmente como traduzida pela versão Revista e Atualizada da Sociedade Bíblica do Brasil. Retirada de seu contexto, a passagem poderia refletir um tipo de dualismo grego, onde o reino do espírito militaria contra o reino da carne, com a conotação de que o reino da carne é mau. Isto significaria que as realidades espirituais deveriam ser procuradas em completa separação da esfera humana (carnal). Este, porém, não pode ser o pensamento de João. "O Verbo se fez carne." Carne, nessa declaração, representa a esfera da existência humana sem a atuação do Espírito Santo. Na realidade, é fundamental, à teologia de João, que a carne se torne, um veículo do Espírito. O ponto a destacar-se, aqui, é que a morte de Jesus como um ser humano e mero evento histórico não tem poder salvador. Somente quando sua morte é interpretada e apreendida pelo Espírito Santo é que ela se torna um evento salvador. Este é o significado da declaração que segue a anterior: "As palavras que eu vos tenho dito são espírito e são vida" (6:63). Contudo, alguns não crêem (6:64); eles não responderam à iluminação do Espírito. Para tais pessoas, Jesus era um impostor e blasfemador, que, falsamente, pretendeu ser o Messias e o Filho de Deus.

O contraste entre o reino de cima e o reino inferior é a diferença existente entre a esfera de atuação do Espírito Santo e a esfera da existência humana. Porém o Espírito Santo entrou na existência humana na pessoa de Jesus e fez de sua carne o meio de salvação. O mesmo contraste já se havia manifestado na expressão sobre o novo nascimento: "O que é nascido da carne é carne, e o que é nascido do Espírito é espírito" (3:6). A carne não é má; simplesmente ela é incapaz, por si mesma, de atingir o mundo de Deus e de compreender as realidades divinas. Isto pode ser realizado somente pela descida do Espírito à esfera da carne, da história humana.

A perspectiva da escatologia realizada é evidente na declaração à mulher em Samária: "Mas a hora vem, e agora é, em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e em verdade" (4:23). Mais uma vez "espírito" refere-se ao Espírito Santo, e não à uma adoração espiritual "interior", em oposição às formas exteriores.[22] Isto torna-se evidente pelo contexto: "Deus é Espírito." Em virtude do fato de Deus ser Espírito, ele não pode ser limitado a qualquer local específico, seja este local Jerusalém ou Gerizim. Porque o Espírito há de vir ao mundo, os homens poderão adorar a Deus em qualquer lugar, desde que sejam motivados pelo Espírito Santo. Somente os nascidos do Espírito podem adorar a Deus do modo que ele deseja ser adorado.

---

20 C. K. Barrett, *John*, p. 246.
21 A RSV traduz "Espírito" com letras minúsculas. Isto, entretanto, pode ser enganoso. Ver R. E. Brown, *John*, I, 295; Barrett, *John*, p. 251.
22 Veja R. E. Brown, *John*, I, 167; R. Schnackenburg, *John*, I, 436; C. K. Barrett, *John*, p. 199.

A expressão "adoração em verdade" poderia significar, para a mentalidade grega, adoração real, em contraste com a irrealidade de formas vazias. Este, no entanto, não é o significado que João empresta à expressão. "Verdade", denota, basicamente, a idéia veterotestamentária da fidelidade de Deus a si mesmo, e, conseqüentemente, refere-se ao que Deus está realizando através da vinda de Jesus. A verdade veio por Jesus Cristo (1:17), i. é., a revelação plena do propósito redentor de Deus aos homens. Este propósito está incorporado de forma tão exclusiva na pessoa de Jesus, que ele próprio é a verdade (14:6). Adorar em verdade, conseqüentemente, é uma expressão sinônima de adorar no Espírito. Significa uma adoração mediada através da pessoa de Jesus e inspirada pelo Espírito Santo. A forma e o lugar da adoração são irrelevantes.

Todas as declarações sobre o Espírito refletem um dualismo duplo. O Espírito vem de cima — da parte de Deus — mas o Espírito vem para inaugurar uma nova era da história redentora, em contraste à antiga era da Lei. João não reflete conscientemente este dualismo de natureza dupla, mas percebe-se claramente que ele subjaz à estrutura de seu ensino sobre o Espírito.

O PARÁCLITO. No discurso do cenáculo (14-16), encontramos um grupo de cinco expressões singulares, que têm a ver com a vinda do Espírito Santo, que é chamado de Paráclito.[23]

O significado essencial do vocábulo *paraklētos* é rigorosamente discutido. Alguns derivam a palavra grega e encontram o seu significado no verbo *parakaleō*,[24] ao passo que outros negam esta possibilidade.[25] A tradução da AV, "confortador", vem desde a tradução antiga de Wycliffe (século XIV) quando a palavra, derivando do latim *confortare*, significava tornar forte ou fortificar. Poucos eruditos contemporâneos acham boa base para a idéia de conforto nas declarações sobre o Paráclito.[26] A palavra grega possui um significado inequívoco de "advogado", no sentido forense, e é aplicada neste sentido em I João 2:1, para designar a pessoa de Jesus, que é o advogado diante do Pai nos céus, em favor dos seus discípulos na terra. Essas são as únicas referências onde a palavra ocorre em o Novo Testamento. De fato, no Evangelho, o Paráclito exerce um ministério forense em convencer o mundo, mas, neste caso, ele realiza o trabalho de um advogado de acusação (16:8), e não o de um advogado de defesa. O problema lingüístico localiza-se no fato de que o paráclito joanino é primariamente um mestre, para ensinar e guiar os discípulos, e não um advogado, para defendê-los.

A solução lingüística pode ser encontrada na palavra hebraica *melits*. Ela é usada em Jó 33:23, com o significado de "mediador". A idéia de mediador, embora não a palavra *melits*, é encontrada em Jó 16:19 e 19:25, com o significado de vindicador. Nessas duas referências, o Targum de Jó usa a palavra emprestada *perakleta*. A palavra hebraica *melits* também aparece nos escritos de Qumran, com o significado

---

23 Não podemos tratar de questões críticas, tais como se as declarações sobre o Paráclito fazem parte do Evangelho original ou se são interpolações no Evangelho. Ver os escritos de H. Windisch e G. Johnston, para verificar este problema. Nosso interesse será concentrado na teologia do Evangelho, tal como ela se apresenta. Certamente, no Evangelho, o Espírito Santo, o Espírito da verdade e o Paráclito são uma e a mesma pessoa.

24 N. Snaith, "The Meaning of the Paraclate", ET 57 (1945-46), 47-50; C. K. Barrett, *John*, p. 385.

25 J. Behm, "Paraklētos", TDNT V, 804.

26 Mas veja J. G. Davies, "The Primary Meaning of Paraklētos", JTS 4 (1953), 35-38.

de intérprete do conhecimento ou mestre,[27] e, em outra referência, como mediador.[28] Fica evidente que *melits* combina a idéia de mediador e mestre. Uma vez que a palavra emprestada, *perakleta*, aparece no Targum, é bem possível, se não quase certo, que ela tenha tido larga divulgação no judaísmo helenístico, da mesma forma que no judaísmo palestínico, durante o primeiro século A.D. e posteriormente a este período.[29] Além do mais, as idéias de advocacia e instrução encontram-se combinadas na figura de anjos mediadores, na literatura do período intertestamentário,[30] e, no Testamento de Judá 20:1, o "espírito da verdade" no homem "testifica todas as coisas e acusa a todos".[31] Conseqüentemente, há uma fundamentação histórica no pensamento judaico, para se combinar as funções de advocacia e instrução, que, de alguma forma, são paralelos ao uso dual do vocábulo *parakletos* em João.

A NATUREZA DO PARÁCLITO. Jesus falou da vinda do Espírito como "outro (*allon*) Paráclito" (14:16). Isto implica que Jesus já tinha sido um Paráclito para os seus discípulos, e que o Espírito viria para assumir o seu lugar e continuar o seu ministério com os discípulos. Este fato é marcadamente evidente na similaridade de linguagem usada com relação ao Espírito e com relação a Jesus. O Paráclito *virá*; assim também Jesus veio ao mundo (5:43; 16:28; 18:37). O Paráclito virá da parte do Pai; da mesma forma Jesus (16:27,28) veio da parte do Pai. O Pai *dará* o Paráclito a pedido de Jesus; da mesma forma o Pai deu o Filho (3:16). O Pai *enviará* o Paráclito; assim também Jesus foi enviado pelo Pai (3:17). O Paráclito será enviado *em nome de Jesus*; assim também Jesus veio no nome do Pai (5:43). "De muitas e variadas maneiras o Paráclito está para Jesus assim como Jesus está para com o Pai."[32]

Se o Paráclito é o Espírito da verdade, Jesus é a verdade (14:6). Se o Paráclito é o Espírito Santo, Jesus é o Santo de Deus (6:69). "Como um 'outro Paráclito', o Paráclito é, como se fosse um outro Jesus".[33] Jesus estivera com os discípulos apenas um período curto de tempo, o Paráclito virá para estar sempre com eles (14:16).

É provável que a promessa de Jesus, "Não vos deixarei órfãos; voltarei a vós" (14:18), signifique que ele viria a eles no Espírito.[34] Isto quer dizer que a obra de Jesus não será interrompida por ocasião de sua morte e glorificação, tampouco a comunhão que os seus discípulos chegaram a experimentar será interrompida com a sua partida da presença deles. Ele continuará sua obra e sua comunhão com os seus discípulos na pessoa do Espírito. "Ouvistes que eu vos disse: Vou, e voltarei a vós. Se me amásseis, alegrar-vos-íeis de que eu vá para o Pai; porque o Pai é maior do que eu" (14:28). O fato de que há uma vinda de Jesus na vinda do Espírito de forma alguma milita contra o fato de sua *parousia* ou "segunda vinda", no final dos tempos.

---

27 1 QH 2:13.
28 1QH 6:13. Ver a nota sobre esta palavra em M. Mansoor, *The Thanksgiving Hymns* (1961), p. 143.
29 G. Johnston, *The Spirit-Paraclete* (1970), p. 99. Para uma pesquisa do problema em seu todo, ver. D. E. Holwerda, *The Holy Spirit and Eschatology* (1959), p. 26-37.
30 Para referências, veja J. Behm, "Parakletos", TDNT V, 810.
31 Ver R. H. Charles, *Testaments of the Twelve Patriarchs* (1908), p. 90. O "espírito da verdade" não é o "Espírito de Deus", mas um espírito do bem, contrabalançado por um "espírito de engano", que atua sobre o homem. Os dois espíritos encontram-se na Teologia de Qumran.
32 R. E. Brown, "The Paraklete", NTS 13 (1967), 126.
33 *Ibid.*, p. 128.
34 E. Schweizer, "Pneuma", TDNT VI, 443. Outros pensam que esta é uma promessa de reunião após a ressurreição (C. K. Barrett, *John*, p. 387). A promessa "vós me vereis" (v. 19) não milita contra esta interpretação, pois o mesmo verso pode ser usado para designar o contemplar a morte (8:51) e contemplar o próprio Deus (12:54).

Alguns comentaristas vão longe demais, ao identificarem o Cristo com o Espírito.[35] No entanto, se bem que fica de fato uma identidade de função, João mantém a diferenciação: o Espírito não é Jesus; o Espírito é um *outro* Paráclito. Caso João houvesse refletido sobre o fato, provavelmente ele iria dizer que Cristo estava presente no Espírito.

De fato, a fraseologia que João utiliza sugere que o Paráclito é uma personalidade separada, mais do que o poder divino, conforme o pensamento refletido no Antigo Testamento. A palavra para espírito, *pneuma*, do ponto de vista gramatical, é neutra, e deveríamos esperar que, de acordo com as regras de concordância gramatical, os pronomes e adjetivos estivessem no gênero neutro (assim aconteceu em 14:17, 26; 15:26). Tal procedimento de concordância gramatical, por ser correto, não testemunharia, quer a favor quer contra a personalidade do Espírito Santo. Mas, onde os pronomes que têm *pneuma* como seu antecedente imediato encontram-se no gênero masculino, podemos apenas concluir que se pretende sugerir a personalidade do Espírito. "Mas o *paraclete*, o Espírito Santo, a quem (*ho*) o Pai enviará em meu nome, esse (*ekeinos*) vos ensinará todas as coisas" (14:26). A mesma linguagem é encontrada em 15:26: "...o Espírito da verdade, que (*ho*) do Pai procede, esse (*ekeinos*) dará testemunho de mim." A expressão é ainda mais vívida em 16:13: "Quando vier... o Espírito da verdade, ele (*ekeinos*) vos guiará a toda a verdade." Aqui, o vocábulo neutro *pneuma* está em conexão direta com o pronome, mas a forma masculina, e não a forma neutra "normal", é utilizada. A partir desta evidência devemos concluir que o Espírito é considerado como uma personalidade.[36]

A MISSÃO DO ESPÍRITO EM RELAÇÃO AOS DISCÍPULOS. O Espírito Santo virá, para habitar nos discípulos de Jesus. Há, no Antigo Testamento, indubitavelmente, uma obra interior do Espírito de Deus no coração do povo de Deus. Contudo, é claro que, sob a nova aliança, a obra do Espírito iria envolver uma nova ação interior. O Espírito fará uma obra no interior do coração dos redimidos, que será muito além de qualquer coisa previamente experimentada. "Quem crê em mim, como diz a Escritura, do seu interior correrão rios de água viva. Ora, isto ele disse a respeito do Espírito, que haviam de receber os que nele cressem; pois o Espírito ainda não fora dado, porque Jesus ainda não tinha sido glorificado" (7:38,39). Por causa desta nova obra dentro dos corações dos homens eles seriam habilitados a outorgar o poder de correntes de água viva a outros.

Este novo aspecto da ação interior do Espírito é contrastado com a obra do Espírito na antiga dispensação. A obra mais notável do Espírito, no Antigo Testamento, foi um "ministério oficial", i. é., o Espírito dotou certas pessoas, porque elas preencheram ofícios particulares na teocracia e a pessoa que estava no ofício necessitava da energia do Espírito para o seu trabalho oficial. O símbolo para esta outorga oficial do Espírito era a unção com óleo. O Espírito conferiu poder aos juízes (Juí. 3:10; 6:34; 11:29; 13:25; 14:6), capacitou com sabedoria e habilidade os que edificaram o tabernáculo (Êx. 31:2-4; 35:31) e os que construíram o templo de Salomão (I Reis 7:14; II Crôn. 2:14). Esta capacitação oficial do Espírito não está associada com qualificações morais e éticas, pois, algumas vezes, o Espírito capacitou uma pessoa com dons sobrenaturais, mas tal pessoa não era um bom homem.

35 Ver G. B. Stevens, *The Theology of the NT* (1899), p. 214-15; E. F. Scott, The Fourth Gospel (1906), p. 343.

36 C. K. Barrett, *John*, p. 402: "Pensa-se a respeito do Espírito em termos pessoais."

Balaão, o mau profeta (II Ped. 2:15; Apoc. 2:14), na realidade foi o porta-voz do Espírito de Deus (Núm. 24:2).

Porque o Espírito dotava homens para cumprirem funções oficiais na teocracia, quando uma pessoa deixava de ser útil para esse fim, o Espírito podia deixá-la. Dessa forma, o Espírito apartou-se de Saul (I Sam. 16:14) quando ele se tornou hostil para com Deus. O Espírito de Deus abandonou Sansão quando ele violou o seu voto (Juí. 14:6 e 16:20). Provavelmente, deveríamos compreender a oração de Davi, para que Deus não retirasse dele o seu Espírito, tendo na devida conta este fundo histórico (Sal. 51:11). Davi estava orando a fim de que não fosse deixado de lado como um instrumento do Espírito de Deus, como o foram Sansão e Saul.

A nova obra do Espírito envolverá uma habitação permanente dele dentro do povo de Deus. "E eu rogarei ao Pai, e ele vos dará outro Consolador, para que fique convosco para sempre, a saber, o Espírito da verdade, o qual o mundo não pode receber; porque não o vê nem o conhece; vós o conheceis, porque ele habita convosco, e estará em vós" (14:16,17). Haverá um novo poder habitando nos discípulos, que será o privilégio de todo o povo de Deus, não somente dos líderes oficiais.

O Espírito glorificará Cristo. Seu ministério é chamar a atenção para aquele que ele representa, revelar aos homens as coisas de Cristo (16:14). Seu propósito é dar testemunho de Cristo, que já não estará mais corporalmente no mundo (15:26).

Ele é o Espírito da verdade (14:17; 16:13), e, como tal, dará testemunho da verdade e guiará os homens a uma revelação mais ampla da verdade redentora. Jesus prometeu que o Espírito guiaria seus discípulos a toda a verdade (16:13), i. é., à plena revelação da mente de Deus e do seu propósito na redenção. Jesus falou com autoridade divina. Reivindicou a mesma autoridade, para os seus ensinos, que a desfrutada pela Lei. Contudo, há uma revelação maior, que ainda deverá ser dada, e o Espírito guiará os discípulos à completa revelação da verdade. Jesus estava cônscio de que sua instrução fora incompleta, porque os discípulos não foram capazes de receber tudo o que ele lhes poderia dar a conhecer. Antes da ressurreição, os discípulos não haviam compreendido que era o propósito de Deus que o Filho do Homem morresse. Mas, após a morte e ressurreição do Messias, o Espírito interpretaria o significado dessas coisas aos discípulos (16:12,13). Ele lhes mostraria as "coisas vindouras" (16:13). Esta expressão provavelmente refere-se não somente aos eventos proféticos pertencentes ao fim dos tempos, mas aos que ainda eram futuros, na experiência dos discípulos: a formação da Igreja e o depósito da verdade que deveria ser dado através dos apóstolos e profetas. Temos, aqui, *in nuce*, a plena revelação contida nos Atos, epístolas e Apocalipse. Este ministério do Espírito incluiria a memória do que Jesus lhes havia ensinado e a orientação em novas áreas da verdade divina (14:25,26).

O Espírito dará poder aos crentes. À primeira vista, é surpreendente que Jesus tenha dito que os discípulos estariam melhor depois que ele os deixasse (16:7). Mas os homens seriam capazes de fazer coisas mais grandiosas por Deus quando o Espírito Santo viesse e habitasse nos discípulos do que poderiam fazer com a presença física de Jesus no meio deles; pois a vinda do Espírito significou a infusão de um novo poder divino. É à luz deste fato que devemos compreender a declaração de que os discípulos de Jesus deveriam realizar obras maiores do que as dele, *"porque eu vou para o Pai"* (14:12). Tais obras maiores, com toda a certeza, localizam-se na esfera espiritual, e não na esfera física. Nenhuma pessoa pode realizar uma obra maior, na esfera física, do que ressuscitar os mortos, como Jesus fez com Lázaro, que já estava morto havia

quatro dias. As "obras maiores" consistem da transformação de vidas, operada pelo Espírito Santo, como um resultado da pregação do evangelho. Inclui-se, nesta fase, o ministério, que resulta no perdão dos pecados (João 20:23). Jesus, antecipando o Pentecostes, prometeu, aos seus discípulos, a outorga do Espírito Divino, pelo qual eles deveriam ser engajados no ministério de pregar o evangelho. Aqueles que aceitassem a mensagem deles experimentariam o perdão dos pecados; mas aqueles que os rejeitassem não obteriam esse perdão. Somente à medida que o representante de Cristo for dotado pelo Espírito de Deus pode engajar-se com sucesso, nesse ministério de fazer com que os homens abandonem seus pecados. É digno de nota o fato de que João nada diz a respeito das manifestações de êxtase ou de maravilhas com relação à vinda do Espírito. A missão primária do Espírito é exaltar a pessoa de Jesus e interpretar a obra realizada por ele para a salvação dos homens.

A MISSÃO DO ESPÍRITO NO MUNDO. Se a função primária, do Espírito, em relação aos crentes, é a de mestre e intérprete, em relação ao mundo, ele é um acusador. "E quando ele vier, convencerá o mundo do pecado, da justiça e do juízo; do pecado, porque não crêem em mim; da justiça, porque vou para meu Pai, e não me vereis mais; do juízo, porque o príncipe deste mundo já está julgado" (16:8-11). Nesta passagem, Jesus está descrevendo de que forma o Espírito Santo operará através do ministério de seus discípulos, no mundo, à medida que proclamarem a verdade como revelada em sua pessoa. Se por si mesmos, a palavra deles será somente uma palavra humana; mas, se dotada de poder pelo Espírito, ela terá o poder de convencer o homem de certas realidades espirituais, convencerá o mundo do pecado, porque o maior de todos os pecados é o da descrença, que levou Jesus à cruz. O mundo põe sua confiança nas boas obras do homem; mas o Espírito o convencerá do maior de todos os pecados. Ele convencerá os homens de que Jesus fora de fato o justo, como Deus é justo (17:25). Muito embora ele tenha sido condenado pelos judeus como um blasfemador e tenha sido crucificado por Pilatos de modo ostensivo, sob acusação de sedição política, sua ressurreição e ascensão vindicarão sua pretensão de ser O Santo de Deus (6:69). "A volta para o Pai é o *imprimatur* de Deus sobre a justiça manifestada na vida e na morte de seu Filho."[37] O mundo também será convencido quando for confrontado pela proclamação do significado da cruz e da ressurreição no sentido de que Deus não faz vista grossa ao pecado, que o pecado não tem a última palavra. A morte de Cristo de fato significou a derrota do príncipe deste mundo,[38] e trouxe, com ela, a segurança de que haverá um dia de julgamento quando não apenas o príncipe deste mundo, mas o próprio mundo será julgado.

37 E. Hoskyns e F.N. Davey, *The Fourth Gospel* (1942), II, 573.
38 Veja a idéia paralela nos Sinópticos, em Lucas 10:18.

22

ESCATOLOGIA

Bibliografia:

R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life* (1913²), p. 420-31; W. G. Kümmel, *Die Eschatologie der Evangelien* (1936), p. 21-32; C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments* (1936), p. 155-89; W. F. Howard, *Christianity According to St. John* (1946), p. 106-28; G. R. Beasley-Murray, "The Eschatology of the Fourth Gospel", EQ 18 (1946), 97-108; C. K. Barrett, "The Place of Eschatology in the Fourth Gospel", ET 59 (1947-48), 302-5; R. Bultmann, *Theology of the NT*, II (1955), 3-94; E. Stauffer, "Agnostos Christos", *The Background of the NT and Its Eschatology*, ed. por W. D. Davies e D. Daube (1956), p. 281-99; J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming* (1957), p. 162-80; A. Corell, *Consummatum Est* (1958); D. E. Holwerda, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John* (1959); R. Summers, "The Johannine View of the Future Life", *Rev and Exp 58* (1961), 331-47; L. van Hartingsveld, *Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums* (1962); C. F. D. Moule, "The Individualism of the Fourth Gospel", *NT* 5 (1962), 171-90; R. E. Brown, "Eschatology", *John*, I (1966), cxv-cxxi; C. F. D. Moule, "A Neglected Factor in the Interpretation of Johannine Eschatology", *Studies in John* (Sevenster Festschrift, 1970), p. 155-60.

O PROBLEMA CRÍTICO. O problema do ensino escatológico do Quarto Evangelho coloca todo o problema dos escritos Joaninos num ângulo crítico. Mesmo a comparação mais superficial entre os Sinópticos e João deixa, na pessoa, a impressão de que o Jesus retratado no Evangelho de João está pouco interessado em escatologia. O tema central de Jesus nos Sinópticos é o Reino de Deus escatológico, que irrompeu na história através da pessoa de Jesus. A vida eterna pertence ao Reino escatológico. Em João, o Reino de Deus é mencionado apenas duas vezes (3:3, 5); em lugar desse conceito, a mensagem central de Jesus é a vida eterna, que ele oferece aos homens na era presente. Em João praticamente não encontramos a visão apocalíptica da *parousia* do Filho do Homem vindo com as nuvens no céu. No lugar do discurso no Monte das Oliveiras, com seu esboço acerca dos eventos do fim dos tempos, João parece ter colocado o sermão no Cenáculo (3-16), no qual a vinda do Espírito assume o lugar da *parousia* de Cristo.

Este fato tem levado muitos eruditos à conclusão de que ou João transformou radicalmente a tradição apocalíptica em um misticismo de Cristo, ou então ele preserva uma tradição bem diferente, em que se encontram ausentes os elementos apocalípticos.

Já faz um bom tempo que R. H. Charles, o grande estandarte da literatura apocalíptica, em seu esquema a respeito da escatologia de João, atribuiu-lhe a expectativa de uma *parousia* real de Jesus, em 14:2,3. Esta passagem não pode ser interpretada como a designar a vinda de Jesus, a fim de receber os discípulos, por ocasião da morte deles, por causa da declaração em 21:22: "Respondeu-lhe Jesus: Se eu quiser que ele fique até que venha, que tens tu com isso? Segue-me tu." "Segundo o Novo Testamento, a morte conduz os crentes a Cristo... mas em parte alguma Jesus declara que venha buscá-los."[1] Contudo, ele insiste que as palavras a respeito da ressurreição corpórea, em 5:28,29, encontram-se em contradição direta à presente ressurreição espiritual, descrita em 5:25-27. "Seria difícil encontrarmos uma descrição da ressurreição que fosse menos espiritual em toda a literatura do primeiro século A.D."[2] Por esta razão, as palavras em 5:28,29 devem ser ignoradas, para se restaurar a unidade de pensamento da passagem. Não somente isto, mas as declarações sobre o "último dia" (6:39, 40, 44, 54; 12:48) devem ser consideradas como interpolações e ignoradas. João considera a vida da ressurreição como algo que sucede imediatamente à morte; mas a consumação perfeita dessa vida não pode ser alcançada até a consumação final de todas as coisas, quando o mundo presente já terá passado (I João 2:17) e Cristo levará os seus para os céus — um estado, muito mais do que um lugar.[3] Charles falha completamente, por não demonstrar qual a razão de uma consumação, se o crente alcança a vida da ressurreição por ocasião de sua morte. Pareceria, quando muito, que João reteve elementos da escatologia tradicional, que são bem incongruentes com a sua verdadeira perspectiva.

O ponto de vista de C. H. Dodd, no que tange à história da escatologia neotestamentária, tem tido ampla influência na Inglaterra. Ele crê que a mensagem de Jesus foi a proclamação da irrupção do mundo eterno no mundo temporal. Jesus teve, em seu pensamento, um único conjunto de elementos, consistindo de sua morte, ressurreição, ascensão e *parousia*, através do qual o Reino de Deus irrompeu na História. De fato, Jesus usou a linguagem apocalíptica para descrever este evento, mas isto foi somente um modo simbólico de descrever o caráter especial e diferente do evento, ou seja, o caráter transcendental do Reino de Deus. Quando a *parousia* não ocorreu, foi separada do restante do evento-Cristo e reinterpretado em termos da literatura apocalíptica Judaica (II Tess. 2; Mar. 13). João representa o termo final da escatologia do Novo Testamento pela sua ação de suavizar ainda mais "os elementos escatológicos presentes no Kerygma".[4] A perspectiva escatológica, na realidade, sobrevive, pela antecipação de um dia de ressurreição, mas isto significa que "depois da morte do corpo... os mortos (serão ressuscitados) para uma vida renovada em um mundo além".[5] No entanto, João sublimou de modo tão completo a escatologia no misticismo (i. é., na habitação de Cristo no crente), em termos do dualismo platônico, que concebe uma ordem eterna de existência, em que a ordem fenomenal satírica é sombra e símbolo, de tal forma que a vida eterna já "não é mais uma esperança para o último dia".[6] No pensamento Joanino, "tudo quanto a Igreja esperou, com relação à segunda vinda de Cristo, já lhe foi concedido através de sua experiência presente de

1 R. H. Charles, *Future Life*, p. 421.
2 *Ibid*, p. 429.
3 *Ibid*., p. 430.
4 C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching*, p. 155.
5 C. H. Dodd, *Interpretation*, p. 364.
6 C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching*, p. 170.

Cristo através do Espírito".[7] Dessa forma, o Quarto Evangelho, que na cronologia é o mais distante de Jesus, em seu significado, é o que se encontra mais próximo dele.[8]

Bultmann reinterpreta a escatologia ao longo de uma perspectiva existencial. Ele denomina a vinda do Redentor de "evento escatológico", "o ponto divisório das eras", com base em versos como 3:19 e 9:39. Mas ele crê que João abandonou completamente qualquer esquema de história redentora, com sua escatologia correspondente, em favor de um dualismo gnóstico que se expressa em termos mitológicos. No entanto, as idéias mitológicas de João, a respeito de um ser divino preexistente, que tornou-se encarnado na História, não são apresentadas dentro de um esquema literal sério. João transmudou o dualismo escatológico em um dualismo de decisão, em que ele usa quadros simbólicos, para indicar que o crente descobre-se a si próprio, como objeto da busca de Deus e por ele conhecido. Também que a sua própria existência torna-se manifesta pelo encontro com o revelador. As palavras sobre a vinda (14:3, 18, 28), e a linguagem escatológica "naquele dia" (14:20; 16:23,26) e "chega... a hora" (16:25) não significam um evento externo, mas interno: "A vitória que Jesus obtém quando, ao vencer a ofensa que ele próprio é para o homem, a fé surge no coração deste homem."[9] No entanto, há um refrão escatológico recorrente no Evangelho — "no último dia" (6:39,40,44,54; 12:48) — e uma declaração clara a respeito da ressurreição corpórea (5:28,29), que se encontra em "contradição direta" à ressurreição, presente em 5:25. Bultmann resolve o problema por afirmar que esses fragmentos escatológicos são interpolações redacionais, com a finalidade de ajustar a escatologia existencial de João à escatologia futurista tradicional.[10]

J. A. T. Robinson defende o ponto de vista de que a escatologia não apocalíptica de João está mais próxima do ensino de Jesus do que dos Sinópticos. Ele não acompanha Dodd no pensamento de que João é um texto que tem a finalidade deliberada de corrigir a escatologia apocalíptica dos Sinópticos. Pelo contrário, ele representa uma tradição mais primitiva, ligada à parte sul da Palestina, independente dos Evangelhos Sinópticos. A tradição Sinóptica sofreu uma influência radical da mentalidade apocalíptica. João representa uma tradição que não foi influenciada deste modo.[11] A escatologia de João aguarda a consumação num dia singular, envolvendo a morte, ressurreição e exaltação de Jesus. As declarações a respeito de uma vinda futura de Jesus não se referem a uma "vinda *de novo*", porém meramente à sua vinda. Nesta perspectiva é que vamos encontrar os fundamentos reais das palavras de Jesus concernentes à sua vinda. Mas esta vinda não é um segundo evento escatológico, e, sim, a consumação e fruição daquilo que se cumpriu efetivamente: a vinda de Jesus no Paráclito. A ressurreição inaugura a *parousia*.[12] O pensamento apocalíptico posteriormente separou esses dois eventos e reinterpretou a *parousia* em termos da mentalidade apocalíptica Judaica.

Tais pontos de vista sobre uma escatologia completamente realizada não chegaram a persuadir todos os eruditos. Eles têm considerado a diferença entre João e os

7 *Ibid.*, p. 174.
8 *Ibid.*, p. 181. E. Stauffer é outro erudito que pensa que João está mais próximo de Jesus do que os Sinópticos, que foram profundamente influenciados por idéias apocalípticas.
9 R. Bultmann, *Theology*, II, 57.
10 *Ibid.*, p. 39. Para verificar outros lugares onde Bultmann ajusta essas alegadas interpolações, a fim de adaptá-las à sua própria interpretação de João, ver as páginas 9, 36, 37, 54, 58 e 59. Ele chega até mesmo a sugerir que as vívidas declarações escatológicas em I João 2:28; 3:2 podem ser casos de acréscimo por um editor eclesiástico posterior.
11 J.A.T. Robinson, *Jesus and His Comming* (1957), p. 163-64.
12 *Ibid.*, p. 175-177.

Sinópticos como sendo, principalmente, uma diferença de ênfase, e defendem que, de fato, João partilha os elementos essenciais da escatologia cristã primitiva. Kümmel respondeu à interpretação de Bultmann, concernente à escatologia do Quarto Evangelho, através de um ensaio, no qual argumentou que uma escatologia futurista é essencial à estrutura do pensamento Joanino. João não tem o propósito de suplementar os Sinópticos, mas afirmar o seu verdadeiro significado. A glória de Deus estava presente em Jesus, mas fora reconhecida somente por uns poucos, que tiveram fé. O caráter oculto, tanto de Cristo como da salvação, precisa terminar, e, conseqüentemente, a plena manifestação da salvação e a derrota final da morte devem esperar para serem reveladas no futuro. Jesus veio da eternidade, como enviado de Deus no presente. Tal pessoa, com um passado e um presente, deve ter também um futuro. Portanto, a esperança da *parousia* e uma consumação escatológica são elementos essenciais do pensamento de João. Ele não expressa esta esperança em termos apocalípticos, pois sua preocupação é, principalmente, o destino do indivíduo, não o destino do cosmos.[13]

Uma das melhores pesquisas feitas sobre a escatologia de João é a de W. F. Howard.[14] Ele argumenta que não há conflito entre a escatologia de João e o misticismo, e apela para a linha de pensamento defendida por Kümmel,[15] de que a revelação velada da glória de Deus no Jesus histórico requer um cumprimento futuro real.

C. K. Barret representa o ponto de vista de muitos eruditos britânicos, quando afirma que "é impossível, desde a publicação das conferências de Dale, feitas pelo Dr. Howard, pregar a presença de ambos os elementos: o místico e o escatológico".[16] Ele insiste que a remoção que Bultmann fez, de elementos escatológicos óbvios, do Evangelho, somente pôde ser feita pelo "uso não crítico de tesouras".[17]

C. F. D. Moule publicou dois artigos, em que ele insiste que a escatologia de João é muito mais "normal" do que é usualmente reconhecido. Ele desenvolve o tema abordado por Kümmel, a saber, que João difere dos Sinópticos, em sua ênfase da escatologia "realizada", em lugar da futurista, em virtude de estar interessado no futuro do indivíduo, e não no futuro do povo de Deus como um todo. "A única 'escatologia realizada', no Quarto Evangelho, se encontra a nível individual; e tal tipo de 'escatologia realizada', longe de *substituir* uma escatologia futurista, precisa ser somente a sua correlativa."[18]

A ESTRUTURA ESCATOLÓGICA. Num capítulo anterior, defendemos largamente a tese de que a estrutura subjacente do pensamento de João é um dualismo duplo: um dualismo vertical, de acima e abaixo (superior e inferior), e um dualismo horizontal, de presente e futuro. O horizontal (escatológico) não é tão óbvio em João como nos Sinópticos. A discussão de Jesus com o jovem rico, que é registrada pelos três Sinópticos, deixa claro que a vida eterna é a vida do Reino de Deus, e pertence à Era Porvir (Mar. 10:17-30). A fraseologia desta era — a Era Porvir — ocorre apenas

13 W.G. Kümmel, *Die Eschatologie der Evangelien* (1936), p. 26-28.
14 W.F. Howard, *Christianity According to St. John* (1946), p. 106-28.
15 Ver acima, Howard dá uma tradução de um parágrafo do ensaio de Kümmel.
16 C.K. Barret, "The Place of Eschatology in the Fourth Gospel", ET 59 (1947-48), 302. Ver também seu comentário em *John* (1955), p. 56-58.
17 *Loc. cit.* Este procedimento drástico de João levou um comentarista a designá-lo de "nosso Marcion do século vinte." Ver ET 67 (1955-56), 98.
18 C.F.D. Moule, "The Individualism of the Fourth Gospel", NT 5 (1962), 174.

com freqüência irregular, mas forma claramente a estrutura de base da proclamação Sinóptica do Reino de Deus.

Se bem que a ênfase primária de João seja dada ao dualismo vertical, de acima e abaixo, o Evangelho não perde de vista o dualismo escatológico. Isto se reflete, como acima já foi notado,[19] em uma afirmação particular: "Quem ama a sua vida, perdê-la-á; e quem, neste mundo, odeia a sua vida, guardá-la-á para a vida eterna" (12:25). Esta mesma declaração está registrada nos Sinópticos (Mar. 8:35 e paralelas), mas sem a expressão "neste mundo". Já assinalamos que algumas vezes as expressões "este mundo" e "esta era" são intermutáveis.[20] Tal é o caso aqui. Dodd admite que "somente o Quarto Evangelista lhe deu uma forma que obviamente alude à antítese Judaica das duas eras: aquele que aborrece a sua vida (*beolam hazzeh*) salvá-la-á (*leolam habba*), e, conseqüentemente, possuirá *hayye haolam habba*".[21] Simplesmente não é verdadeiro, então, dizer que "uma ordem espiritual, cósmica, eterna, toma o lugar, em seu pensamento, da antiga fórmula escatológica, com a sua seqüência temporal das duas eras".[22] Tendo-se em vista dados tão claros, defrontamo-nos com duas alternativas: ou afirmar que tal declaração é um vestígio remanescente, que tem sua base na escatologia "tradicional" e que não se ajusta à estrutura básica de João — de fato, que chega mesmo a contradizê-lo, ou, então, considerá-la seriamente e reconhecer a presença, em João, de um dualismo escatológico da mesma forma que um vertical. Argumentamos, num capítulo anterior, que esses dois aspectos não se contradizem.[23]

Este ponto de vista é confirmado pelo uso da palavra "eterna" (*aiōnios*), que caracteriza a vida. A própria palavra envolve uma expectativa escatológica.[24] Ela é primariamente a "vida da era por vir".[25]

O dualismo escatológico pode ser visto novamente no fato de que Satanás é considerado como "o príncipe deste mundo" (12:31). Esta expressão é paralela à utilizada pelo apóstolo Paulo: "o deus deste século" (II Cor. 4:4). Aqui *kosmos houtos* é usado em lugar da expressão mais comum, *aiōn houtos*.[26]

Não há razão para se rejeitar o significado escatológico do Reino de Deus. "Se alguém não nascer de novo, não pode ver o reino de Deus... se alguém não nascer da água e do Espírito, não pode entrar no reino de Deus" (3:3,5). Estes versículos são o equivalente Joanino de uma expressão Sinóptica: "Qualquer que não receber o Reino de Deus como criança, de maneira nenhuma entrará nele" (Mar. 10:15). Nesta declaração, o Reino de Deus é uma realidade presente, para ser recebida agora, e é isto que qualifica a pessoa para entrar no Reino de Deus no futuro. O presente e o futuro estão unidos de modo inseparável. Não há razão para se deixar de compreender a declaração Joanina do mesmo modo. O Reino de Deus é uma bênção escatológica. Além do mais, os Sinópticos consideram aqueles que receberam o Reino como filhos de Deus (Mat. 5:9,45).

---

19 Ver a p. 217.
20 Ver acima, p. 209.
21 C.H. Dodd, *Interpretation*, p. 146.
22 F.C. Grant, *Introduction to NT Thought* (1950), p. 156-57.
23 Ver o Capítulo 17.
24 Ver H. Sasse, "Aiōnios", TDNT I, 209.
25 C.K. Barret, *John*, p. 353; W.F. Howard, *Christianity According to St. John*, p. 109.
26 H. Sasse, "Kosmos", TDNT III, 885.

Em resumo, vamos recordar que os Sinópticos têm um dualismo vertical, como também um dualismo escatológico. O céu é uma realidade superior, onde os filhos de Deus podem entesourar recompensas (Mat. 5:12; 6:1,20). Se os Sinópticos reconhecem um dualismo vertical, mas dão ênfase ao escatológico, João reconhece o escatológico, mas dá ênfase ao vertical.

A VINDA DE CRISTO. Já reconhecemos que a idéia Joanina da "vinda" de Jesus é bem mais complexa do que a encontrada nos Sinópticos. Jesus fala de sua partida e retorno, depois de sua ressurreição. "Um pouco, e já não me vereis; e outra vez um pouco, e ver-me-eis" (16:16). Se bem que Jesus não use a expressão de ir e vir, a idéia está presente.

Concluímos, também, que Jesus fala de uma nova vinda, no evento do Paráclito (14:18). Alguns eruditos tomam esta promessa como referência à *parousia*;[27] mas é mais fácil compreendê-la como sendo uma referência à vinda de Jesus no Espírito.[28]

Uma outra declaração faz, de fato, referência à *parousia* de Jesus. "E, se eu for e vos preparar lugar, virei outra vez, e vos tomarei para mim mesmo, para que onde eu estiver estejais vós também" (14:3). Muitos intérpretes insistem que esta passagem refere-se à mesma vinda de Jesus no Espírito mencionada em 14:28. Contudo, não se pode ter como certo que João tinha a intenção de substituir o Paráclito pela *parousia*.[29] Uma interpretação popular é que Jesus vem para o crente por ocasião da morte, a fim de recebê-lo para si mesmo nos céus. No entanto, a idéia de Jesus vindo por ocasião da morte não ocorre em o Novo Testamento. O exemplo mais próximo desta interpretação é a visão que Estêvão teve do Filho do Homem, que estava de pé ao lado de Deus, para recebê-lo (At. 7:56), mas isto não é representado como uma vinda. Dodd admite que "aqui temos a abordagem mais íntima da linguagem tradicional da escatologia da Igreja."[30] Dodd compara esta declaração com as palavras de Paulo em I Tessalonicenses 4:13-18, que apresenta a crença corrente sobre a partida e o retorno de Cristo e a reunião de seus discípulos com ele — uma crença que pode ser vista em 14:3. Robinson também reconhece que esta declaração é o equivalente de I Tessalonicenses 4:14-17, expresso em termos não apocalípticos.[31] Ele vai além, em sugerir que a declaração sobre a vinda de Jesus, em João 14:3, pode ser a "palavra do Senhor" a que Paulo apela em I Tessalonicenses 4:15.[32]

Esta interpretação encontra fundamento na palavra de Jesus a Pedro, com referência ao discípulo amado: "Se eu quiser que ele fique até que eu venha, que tens tu com isso?" (21:22). Esta é uma referência clara à vinda escatológica de Jesus, pois divulgou-se a notícia de que esse discípulo não morreria (v. 23). Mas, entre a primeira e a segunda vindas de Jesus, temos a vinda do Paráclito.[33] Além do mais, a *parousia* de Jesus é expressa em linguagem mais tradicional em I João 3:2. Dodd evita a força

---

27 Ver G.R. Beasley-Murray, "The Eschatology of the Fourth Gospel", EQ 18 (1946), 99; W.F. Howard, *Christianity According to St. John*, p. 109-10; L. van Hartingsveld, *Die Eschatologie* (1962), p. 116-17. Howard, aparentemente, mudou de opinião, e agora considera que esta afirmação faça referência à aparição Pascal. W. F. Howard, "John", IB VIII, 709.

28 Ver acima, p. 278 e s.

29 C.F.D. Moule, "Individualism", NT 5, 179; C.K. Barrett em ET 59, 304.

30 C. H. Dodd, *Interpretation*, p. 404.

31 J.A.T. Robinson, *Jesus and His Coming* (1957), p. 178.

32 *Ibid.*, p. 25.

33 T. Schneider, "Erchomai", TDNT II, 673.

e impacto da linguagem de I João, afirmando que essa carta foi escrita por um autor diferente.

É difícil crer-se que João concebeu o evento redentor como abrangendo um complexo singular, que incluía a morte, ressurreição, ascensão e *parousia* (espiritual), como defendem os eruditos Dodd e Robinson. João dá uma ênfase diferente à ascensão, como um evento separado da ressurreição. O Jesus ressurrecto advertiu Maria que não devia procurar retê-lo, pois ele ainda estava ali ao lado dela e não fora retirado do alcance de sua visão (20:17).[34] "Mas se, por qualquer razão, admitir-se que o Evangelho reconhece uma *ascensão* (da maneira como Lucas a concebeu), não se ultrapassa a evidência, quando se afirma que este fato implica também em uma *volta*."[35] Concluímos que a palavra de Jesus a respeito da vinda no Paráclito e a sua vinda escatológica refletem a tensão entre a escatologia realizada e a futurista.

RESSURREIÇÃO. O ensino da ressurreição no Quarto Evangelho envolve tanto um evento futuro objetivo e escatológico como uma realidade espiritual presente. Encontramos uma ênfase reiterada na ressurreição corpórea no último dia quando os mortos serão ressuscitados na plenitude da vida eterna; mas também encontramos a ênfase de que a vida que pertence à ressurreição já começa na era presente e tornou-se disponível a todos os seres humanos na esfera espiritual. Este desfrutamento antecipado e presente da ressurreição é devido ao fato da manifestação de Cristo, em quem se encontra a ressurreição e a vida. Confrontado com a morte de Lázaro, Jesus declarou: "Eu sou a ressurreição e a vida, quem crê em mim, ainda que esteja morto viverá, e qualquer que crer em mim nunca morrerá" (11:25-26). A vida ressurrecta tanto futura quanto presente reside em Cristo; qualquer que crer nele, embora possa morrer fisicamente, viverá de novo; e qualquer que desfrutar a bênção da vida espiritual presente, através da fé nele, irá entrar um dia em uma existência imortal.

A realidade da vida da ressurreição no presente é expressa vividamente em João 5:25: "A hora é chegada *e agora é*, quando os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus e aqueles que a ouvirem viverão. Pois assim como o Pai tem vida em si mesmo, da mesma forma ele outorgou que o Filho tivesse vida em si mesmo" (João 5:25,26). De alguma forma a hora que está se aproximando já se faz presente, e os homens espiritualmente mortos podem vir para a vida através da ação de responder à voz do Filho de Deus. Este ensino do fruir na vida presente uma realidade escatológica futura é uma outra ilustração da estrutura escatológica básica que ocorre várias vezes por todo o Novo Testamento, no qual esta era e a Era Porvir se encontram tão sobrepostas uma à outra que os seres humanos que ainda vivem na presente era dominada pelo mal podem, assim mesmo, entrar no gozo dos poderes e bênçãos da Era Porvir.

O pleno reconhecimento do significado deste fato não nos permite, entretanto, concordar com Dodd quando ele afirma que a ressurreição de Lázaro ilustra que a vida eterna através de Cristo é uma posse para o presente "e não mais uma esperança para o último dia".[36] De acordo com o Quarto Evangelho, a ressurreição é tanto uma questão de gozo subjetivo aqui e agora como uma realidade objetiva na consumação escatológica.

Esta antecipação da ressurreição corpórea futura aparece em vários lugares. "E a vontade do que me enviou é esta: Que eu não perca nenhum de todos aqueles que ele

34 C.F.D. Moule, "Individualism", NT 5, 175.
35 *Ibid.*, p. 181.
36 C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching*, p.170.

me deu, mas que eu o ressuscite no último dia. Porquanto esta é a vontade de meu Pai: Que todo aquele que vê o Filho e crê nele, tenha a vida eterna; e eu o ressuscitarei no último dia" (6:39,40). "Ninguém pode vir a mim, se o Pai que me enviou não o trouxer; e eu o ressuscitarei no último dia" (6:44). "Quem come a minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna; e eu o ressuscitarei no último dia" (6:54).

Esta ressurreição escatológica é retratada de modo mais vivido na mesma passagem em que Jesus falou da ressurreição como uma realidade espiritual presente. Após asseverar que a hora é chegada, quando todos os que ouvirem a voz do Filho de Deus entrarão na vida, ele declara: "Não vos admireis disso, porque vem a hora em que todos os que estão nos sepulcros ouvirão a sua voz e sairão: os que tiverem feito o bem, para a ressurreição da vida, e os que tiverem praticado o mal, para a ressurreição do juízo" (5:28,29). Nesta passagem é claramente afirmado que aqueles que desfrutam a realidade presente da vida, que foram ressuscitados da morte para uma vida espiritual, no futuro serão ressuscitados dos túmulos para uma ressurreição corpórea. A pista para esta interpretação é a omissão da frase "e agora é", que localiza a ressurreição da passagem precedente na era presente; e o acréscimo das palavras "nos túmulos" que dá à passagem uma referência inevitável à ressurreição corpórea. Contudo, o significado *dessas palavras* foi assinalado por meio de várias técnicas. Muitos críticos insistem que tais palavras não podem ser autênticas da parte do autor do Quarto Evangelho, uma vez que elas são completamente estranhas ao ensino de João; devemos, conseqüentemente, reconhecer uma interpolação posterior por um elemento estranho que foi introjetado na escatologia espiritual do Quarto Evangelho. Outros concedem a ambas as passagens uma referência espiritual; mas as palavras "nos túmulos" tornam esta interpretação impossível. Ainda outros sugerem que esta passagem envolve uma estranha combinação de duas escatologias: a escatologia do próprio evangelista e a escatologia popular realista que o autor foi incapaz de negar completamente a despeito do fato dela ser discordante de sua própria perspectiva. A inclusão que ele fez de declarações como estas resultou na combinação de duas escatologias que não se assimilaram mutuamente, uma espiritual e a outra realista.[37] Entretanto, não há conflito entre as mesmas; há apenas a tensão entre a escatologia realizada e a futurista.

A única interpretação que faz justiça às palavras de Jesus registradas em João e comentadas acima é aquela que reconhece que haverá uma vida na Era Porvir diferente da vida na era presente. Neste sentido, a escatologia encontrada no Quarto Evangelho concorda bem de perto com a dos Sinópticos e com o restante do Novo Testamento. A vida é experimentada em dois estágios: vida no presente na esfera espiritual e vida no futuro na ressurreição do corpo. A vida eterna pode ser desfrutada aqui e agora por aqueles que respondem à palavra de Cristo, e o mesmo poder que assegura vida eterna aos crentes durante a sua existência terrena, após a morte do corpo ressuscitará os mortos para uma existência renovada no mundo além.

A importância da ressurreição no pensamento de João encontra-se refletida em sua ênfase à ressurreição de Jesus como uma ressurreição *corpórea real.* Maria, aparentemente tinha condições de impedi-lo (20:17) no sentido de não permitir que ele fosse embora. João dá ênfase ao fato de que o corpo ressurrecto de Jesus tinha as marcas da crucificação (20:25-27). É impossível negar que a ressurreição corpórea desempenhou um importante papel no pensamento de João.

37 H.H. Guy *The NT Doctrine of the Last Things* (1948), p.165-66.

O JUÍZO. Como a vida eterna e a ressurreição envolvem o presente e o futuro, da mesma forma o juízo é concebido de ambas as formas: como uma separação futura no último dia e também como uma separação espiritual presente entre os homens, com base no seu relacionamento com Cristo. O juízo escatológico futuro é afirmado em 12:48: "Quem me rejeita, e não recebe as minhas palavras, já tem quem o julgue; a palavra que tenho pregado, essa o julgará no último dia." Esta é uma linguagem escatológica que contempla um dia final quando os homens serão julgados. No exemplo citado, o padrão de julgamento será as palavras de Jesus. O mesmo pensamento é encontrado na conclusão do Sermão do Monte, onde Jesus faz referência a um dia de juízo (Mat. 7:22), quando os homens serão mandados embora porque adoraram apenas com os seus lábios, mas não foram obedientes aos ensinos de Jesus. O pensamento de separação entre o bem e o mal também ocorre na declaração a respeito da ressurreição quando os que tiverem feito o bem ressuscitarão para a ressurreição da vida, e os que tiverem feito o mal para a ressurreição do juízo (João 5:28,29). Os justos serão ressuscitados para desfrutar a plenitude da vida eterna; mas os ímpios vão experimentar a ressurreição a fim de serem julgados pelos seus atos maus.

Este juízo futuro começa agora no presente na pessoa de Cristo; e o juízo escatológico futuro será essencialmente a execução da sentença de condenação que em efeito já foi determinada pela resposta dos homens para com a pessoa de Cristo aqui e agora. "Quem crê nele não é julgado; mas quem não crê, já está julgado; porquanto não crê no nome do unigênito Filho de Deus. E o julgamento é este: A luz veio ao mundo, e os homens amaram mais as trevas do que a luz, porque as suas obras eram más" (3:18,19). A condenação futura é determinada desde agora em virtude de os homens terem se recusado a crer em Cristo. Se bem que os Evangelhos Sinópticos não dão ênfase ao elemento de crença na pessoa de Jesus, encontramos, sem sombra de dúvida, o mesmo pensamento de que o destino futuro dos homens depende de sua reação presente para com a pessoa e missão de Jesus. Todo aquele que confessar Jesus Cristo diante dos homens também ele o confessará diante do Pai nos céus; mas qualquer que o negar diante dos homens também será por ele negado diante do seu Pai nos céus (Mat. 10:32,33; ver também Mar. 8:38; Luc. 12:8,9). Descobrimos em nosso estudo dos Evangelhos Sinópticos que o Reino tornou-se presente no mundo através da pessoa de Cristo, e que em sua pessoa os homens foram confrontados pelo Reino de Deus e, conseqüentemente, requer-se uma decisão em favor do Reino. À medida em que os homens respondam afirmativamente pela fé ao reino que se fez presente na pessoa de Cristo, são capacitados a entrar no Reino futuro em sua manifestação escatológica. Essencialmente, este é o pensamento expresso aqui, em termos um pouco diferentes, pelo autor do Quarto Evangelho. Aquele que crê em Jesus, em certo sentido já passou para além do juízo; é como se ele já estivesse do outro lado do juízo, tendo passado da morte para a vida (João 5:24).

Este reconhecimento do juízo como uma realidade espiritual presente de forma alguma nos permite esvaziar o juízo escatológico de seu conteúdo. Não é correto dizer que "a idéia de um juízo escatológico tenha recebido uma reinterpretação conclusiva",[38] ou que este juízo espiritual é de fato o "juízo final" de que a profecia e o apocalipse falam. O juízo escatológico futuro não foi transformado em um juízo espiritual presente. O juízo futuro permanece. Antes temos novamente mais um exemplo da estrutura escatológica básica da teologia do Novo Testamento, na qual as

38 C.H. Dodd, *The Apostolic Presching*, p.171.

duas eras não são mais divididas exclusivamente pela parousia, mas *através da encarnação* foram de tal modo sobrepostas que as experiências escatológicas associadas com a Era Porvir já começam a ser sentidas na era presente e aconteceram na essência de sua realidade espiritual. Assim, o juízo, como a ressurreição, é ainda uma experiência escatológica futura; mas é também uma realidade espiritual presente dependente da resposta favorável ou desfavorável dos homens, na fé ou na descrença, para com a pessoa e ministério de Jesus. Para os que crêem, o juízo com efeito já aconteceu e eles foram absolvidos e encontrados justos. Para os que não crêem, seu destino está selado, seu juízo é certo, e a razão é que eles foram colocados face a face com a luz, mas a rejeitaram. Portanto, o juízo final será na realidade a execução do decreto de juízo que já se passou. O "juízo escatológico 'no último dia' é ... uma manifestação final do juízo que está ocorrendo aqui e agora de acordo com a natureza da resposta humana para com a chamada e exigências divinas dadas através da pessoa de Jesus Cristo".[39]

39 W. F. Howard, "John", IB VIII, 444.

Terceira Parte

A IGREJA PRIMITIVA

23
A TEOLOGIA DE ATOS: O PROBLEMA CRÍTICO

O livro de Atos tem como propósito fornecer um esboço da história da Igreja, começando nos seus dias mais primitivos, em Jerusalém, até a chegada de seu maior herói — Paulo — na principal cidade do Império Romano. O livro fornece um quadro da vida e pregação da comunidade primitiva em Jerusalém e historia o programa do evangelho desde Jerusalém, via Samária e Antioquia, até a Ásia Menor, Grécia e, finalmente, Itália. Atos registra um número de sermões de Pedro, Estêvão e Paulo, que nos fornecem as informações para o estudo da fé da igreja primitiva. Uma vez que tais sermões, particularmente os de Pedro, são, de modo ostensivo, a fonte primária para as crenças da igreja em Jerusalém, devemos abordar a questão crítica no tocante à fidedignidade histórica desses capítulos que contêm o registro dos sermões apostólicos.

Na virada do século, os escritos de dois eruditos — W. M. Ramsay, na Inglaterra, e Adolf Harnack, na Alemanha — exerceram grande influência na defesa do ponto de vista de que Lucas, o companheiro de Paulo, escreveu Atos por volta dos anos 60, e que ele foi um historiador competente e digno de confiança. Ramsay baseou suas conclusões em estudos geográficos e arqueológicos,[1] e Harnack, na crítica literária do livro de Atos.

A obra mais completa que já apareceu sobre os Atos foi *The Beginnings of Christianity*, editado por F. J. Foakes-Jackson e K. Lake (1920-33). H. J. Cadbury escreveu: "Desde a época de Tucídides, os discursos registrados pelos historiadores são fruto de pura imaginação... Se é que há qualquer núcleo, de fato, por detrás deles, este seria representado pelo esboço mais aproximado que apresentam com base na *hypomnemata.*"[2] Hans Windisch argumentou contra a autoria de Lucas, porque, segundo ele, o escritor não possuía um conhecimento adequado da carreira e da teologia de Paulo.[3]

O período moderno, na Alemanha, foi introduzido por Martin Dibelius, que aplicou o método da crítica da forma ao estudo de Atos.[4] Ele admitiu que Lucas fora o

1 Seus livros ainda hoje continuam tendo valor, muito embora sejam freqüentemente ignorados no estudo de Atos. Ver *The Church in the Roman Empire* (1893); *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the NT* (1915); *St. Paul the Traveller and Roman Citizen* (1895).
2 *Beginnings*, II, 13.
3 *Ibid.*, II, 298-348.
4 M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (1956; o primeiro dos seus ensaios foi publicado na Alemanha em 1923).

autor e que ele poderia ser chamado de historiador, mas o seu interesse não se concentrou na história registrada no livro de Atos, e, sim, principalmente, na vida e teologia da Igreja ao final do primeiro século, período em que, segundo Dibelius supunha, o livro de Atos foi escrito.

Dibelius iniciou uma abordagem de Atos que foi adotada por muitos eruditos alemães. Vielhauer escreveu um artigo, defendendo o ponto de vista de que a teologia de Atos pertence mais ao período do "catolicismo primitivo", ou seja, ao cristianismo do segundo século, do que ao cristianismo judaico primitivo.[5] Hans Conzelmann escreveu um livro de grande influência, no qual argumentou que Lucas-Atos[6] abandonou completamente a primitiva expectativa apocalíptica cristã e a substituiu por uma teologia da *Heilsgeschichte* — história da salvação — que incorpora uma perspectiva histórica mais ampla. Isto quer dizer que Lucas não é mais considerado um historiador, e, sim, um teólogo; de fato, um teólogo da era subapostólica, pertencendo ao período formativo do catolicismo primitivo. Num artigo subseqüente, Conzelmann defendeu o ponto de vista de que nunca existiu um "período apostólico". Essa foi uma idéia posterior, criada pela Igreja ao final do século, a fim de autenticar sua própria tradição.[7] Esse ponto de vista foi reforçado pelo volumoso comentário, na conhecida série Meyer, da autoria de Haenchen. Ele admite que Lucas possuía algumas fontes históricas, mas o seu interesse primário não se concentrou na história, e, sim, na edificação da Igreja.[8]

Se o livro de Atos é primariamente uma obra teológica, refletindo a vida e o pensamento da Igreja por volta do ano 90 d.C., dificilmente poderá ser considerado um livro que sirva de fonte para o estudo da história do cristianismo primitivo. Alguém poderia imaginar, com base em alguns levantamentos de estudos recentes, que esta crítica alemã "avançada" em si mesma não tivesse nada significativo a declarar a respeito da historicidade de Atos.[9] Esta é uma perspectiva bem unilateral.[10] O âmago de todo esse assunto é que muitos eruditos ainda consideram que Lucas foi companheiro de Paulo e um historiador competente, que elaborou o seu relato com base tanto na experiência pessoal[11] como na pesquisa pessoal. Na introdução do Evangelho, que serve também para o livro de Atos, ele reivindica ter obtido sua informação dos "que desde o princípio foram testemunhas oculares e ministros da palavra" (Luc. 1:2), e que havia investigado pessoalmente os assuntos sobre os quais iria escrever.[12]

Cadbury imagina que, ao usar essas palavras, Lucas pretendeu dizer que participou dos eventos que relatou.[13] Contudo, o significado usual da palavra neste contexto é "seguir ou investigar alguma coisa". Se Lucas esteve com Paulo durante o seu

5 Ver P. Vielhauer, "On the 'Paulinism' of Acts", *Studies in Kuke-Acts*, ed. por L. E. Heck e J. L. Martyn (1966; edição alemã de 1950).
6 *The Theology of Saint Luke* (1960; edição alemã de 1953). Ver a crítica feita por I. H. Marshall, em ET 80 (1968-69), 4-8.
7 H. Conzelmann, "The First Christian Century", *The Bible in Modern Scholarship*, ed. por J. P. Hyatt (1965), p.217-226.
8 E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (1956; trad. inglesa de 1971) Ver o seu artigo, "The Book of Acts as Source Material for the History of Early Christianity", em *Studies in Luke-Acts*, p. 258-78. Para uma análise mais completa da situação na Alemanha, ver J. Rohde, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists* (1968), p. 153-239.
9 Ver R. H. Fuller, *The NT in Current Study* (1962), p. 86-100. Isto é menos evidente em C. K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study* (1969).
10 Quanto a uma perspectiva mais equilibrada, ver W. W. Gasque, "A Study of History of the Criticism of the Acts of the Apostles", elaborada como tese doutoral (Ph.D.) na Universidade de Manchester (1969); publicada na forma de livro em 1976.
11 As seções com o pronome "nós".
12 *Parekoluthekoti* (Luc. 1:3).
13 *Beginnings*, II, 502.

aprisionamento em Cesaréia (At. 23:18; 24:27; 27:1), então teve ampla oportunidade de encontrar-se e conversar com pessoas que tanto tinham conhecido Jesus como foram participantes na vida da igreja primitiva.[14] Além do mais, é igualmente provável que a igreja primitiva estava interessada não somente na tradição acerca de Jesus, mas também na tradição concernente aos apóstolos e aos seus próprios líderes primitivos.[15] Muito embora o julgamento de Cadbury, a respeito do papel exercido pela imaginação histórica nos historiadores helenísticos, ao escreverem os discursos, tenha sido amplamente aceito, também tem havido protestos. Tucídides afirma expressamente que esteve presente em algumas ocasiões e que usou registros de outras pessoas que estiveram presentes. De qualquer forma, ele tinha a intenção de ater-se "tão intimamente quanto possível ao sentido geral do que fora realmente dito".[16] Tucídides não está sozinho, nesta tentativa de ser historicamente cuidadoso, ao registrar os discursos de seus *dramatis personae*.[17] Ao passo que um padrão básico pode ser encontrado nos discursos em Atos, também existe uma considerável variedade,[18] que lhes confere uma verosimilitude histórica.[19] Este julgamento é reforçado pelo persistente problema dos semitismos, na primeira metade de Lucas, que dificilmente podem ser atribuídos à habilidade de Lucas em imitar o grego da Septuaginta, mas que dão evidências da existência de uma tradição aramaica.[20] Acrescente-se a isto o fato de que, nos primeiros sermões em Atos, "Lucas parece ter sido capaz de nos dar um quadro extraordinariamente precioso da teologia em desenvolvimento, dos cristãos primitivos".[21] Além do mais, naquelas áreas onde os escritos de Lucas podem ser comparados ao conhecimento existente em fontes seculares, ele é, como Ramsay argumentou, surpreendentemente precioso. Esta linha de pesquisa foi reavivada recentemente por um erudito clássico, que concluiu: "Para o livro de Atos, a confirmação da historicidade é esmagadora."[22] Conseqüentemente, não deveria ser tão surpreendente o fato de que muitos eruditos de boa estirpe creiam que Lucas nos tenha legado um quadro fidedigno da vida e do pensamento da igreja em Jerusalém.[23]

A esta algura, pode-se apreciar o julgamento de Williams: "Alguns artigos modernos, que procuram estabelecer um hiato entre os apóstolos e seus convertidos ou depreciar a expressão de Lucas, 'testemunhas oculares e ministros da palavra' (Luc. 1:2), devem ser lidos como estudos de improbabilidade histórica".[24]

---

14 Ver B. Reicke, *Glaube und Leben der Urgemeinde* (1957), p. 6 e 7; ver também F. F. Bruce, *Commentary on the Book of Acts* (1954), p.19.

15 Ver J. Munck, *The Acts of the Apostles* (1967), p. xxxix-xliv; A. J. B. Higgins, "The Preface to Luke and the Kerygma in Acts", em *Apostolic History and the Gospel*, ed. por W. W. Gasque e R. P. Martin (1970), p.86-87.

16 Ver T. F. Glasson, "The Speeches in Acts and Thucydides", ET 76 (1964-65), 165.

17 Ver A. W. Mosley, "Historical Reporting in the Ancient World", NTS 12 (1965), 10-26.

18 Ver C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching* (1936), p. 1-74.

19 Ver F. F. Bruce, *The Speeches in Acts* (1943); H. N. Ridderbos, *The Speeches of Peter in the Acts of the Apostles* (1961); M. H. Scharlemann; *Stephen: A Singular Saint* (1968); B. Gartner, *The Areopagus Speech* (1955).

20 Ver M. Black, "The Semitic Element in the NT", ET 77 (1965-66), 20-23; R. H. Martin, "Syntactical Evidence of Aramaic Sources in Acts I-XV", NTS 11 (1964), 38-59; D. F. Payne, "Semitisms in the Book of Acts", *Apostolic History and the Gospel*, p. 134-50.

21 F. J. Foakes-Jackson, *The Acts of the Apostles* (1931), p. xvi.

22 A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the NT* (1963), p.189.

23 Ver C. S. C. Williams, *The Acts of the Apostles* (1958), p.11; F. V. Filson, *A NT History* (1965), p. 161; Ver também *Three Crucial Decades* (1963); J. Munck, *The Acts of the Apostles*, p. xxxix-xlv; L. Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times* (1970), p.36; W. F. Abright em J. Munck, *Acts*, p. 263; I. H. Marshall, *Luke, Historian and Theologian* (1970), p. 67 e ss. Metzger chega até mesmo a sugerir que a igreja em Jerusalém tivesse arquivos escritos, que Lucas poderia ter consultado (B. Metzger, *The NT* (1965), p. 173).

24 C. S. Williams, "Luke-Acts in Recent Study", ET 73 (1961-62), 135.

Concluímos, então, que podemos usar os primeiros capítulos de Atos como uma fonte confiável para a teologia da igreja em Jerusalém. Isto não requer, de nossa parte, o reconhecimento de que os sermões que Lucas registra sejam narrativas *verbatim*; são muito resumidos para permitirem tal conclusão. Nem necessitamos ter escrúpulos no sentido de afirmar que Lucas seja o autor desses sermões em sua forma presente. Podemos, entretanto, aceitar a conclusão de que eles são resumos breves, mas acurados, da pregação primitiva dos apóstolos. Também está claro que Lucas não é um historiador crítico no sentido moderno da palavra. Ele é altamente seletivo nos eventos que relata; introduz fatos importantes, sem qualquer explicação (11:30); seus personagens aparecem e desaparecem da cena de modo frustrador (12:17).[25] No entanto, todo escrito histórico real deve implicar em seleção e interpretação, e Lucas seleciona, das fontes de informação que lhe foram disponíveis, na forma escrita e oral, aquilo que lhe pareceu serem os eventos mais importantes, ao descrever a expansão da Igreja, desde uma pequena comunidade judaica em Jerusalém, até uma congregação gentílica na cidade que era a capital do Império Romano.

25 Ver G. E. Ladd, *The Young Church* (1964), p. 9-21.

24

A RESSURREIÇÃO

Bibliografia:

Há vários livros mais antigos que ainda possuem grande valor, inclusive de J. Orr, *The Ressurrection of Jesus* (n.d); W. Milligan, *The Ressurrection of Our Lord* (1883); W. J. Sparrow-Simpson, *The Ressurrection and Modern Thought* (1911).

Bibliografia Recente:

A. M. Ramsay, *The Ressurrection of Christ* (1946); W. Künneth, *The Theology of the Ressurrection* (1965; edição alemã de 1951); G. W. Stahlin, "On the Third Day", *Int.* (10 (1956), 282-99; R. R. Niebuhr, *Ressurrection and Historical Reason* (1957); R. H. Fuller, "The Ressurrection of Jesus Christ", *Biblical Research*, 4 (1960), 8-24; J. A. T. Robinson, "The Ressurrection in the NT", IDB 4 (1962), 43-53; M. C. Tenney, *The Reality of the Ressurrection* (1963); W. Pannenberg, *Jesus God and Man* (1968; edição alemã de 1964), p.54-114; L. Goppelt *et al.*, *The Easter Message Today* (1964); G. E. Ladd, "The Ressurrection of Christ", *Christian Faith and Modern Theology*, ed. por C. F. H. Henry (1964), p. 261-84; D. P. Fuller, *Easter Faith and History* (1965); H. Anderson, "The Easter Witness of the Evangelists", *The NT in Historical and Contemporary Perspective*, ed. por H. Anderson e W. Barclay (1965), p. 35-55; W. Lillie, "The Empty Tomb and the Ressurrection", *Historicity and Chronology in the NT* (1965), p. 117-34; D. P. Fuller, "The Ressurrection of Jesus and the Historical Method", *JBR* 34 (1966), 18-24; N. Clark, *Interpreting the Ressurrection* (1967); S. H. Hooke, *The Ressurrection of Christ* (1967); C. F. D. Moule, ed., *The Significance of the Message of the Ressurrection for Faith in Jesus Christ* (1968); C. F. Evans, *Ressurrection and the NT* (1970); W. Marxsen, *The Ressurrection of Jesus of Nazareth* (1970).

A IMPORTÂNCIA DA RESSURREIÇÃO. Os discípulos de Jesus se apegaram firmemente à esperança do breve estabelecimento do Reino de Deus. Haviam argumentado sobre quem teria o *status* mais elevado no Reino (Mat. 18:1), e a mãe de dois de seus discípulos procurou influenciar Jesus para dar aos seus filhos lugares de preferência no Reino vindouro (Mar. 10:37 = Mat. 20:21). A pergunta que os discípulos fizeram após a Páscoa, "Sennor, é neste tempo que restauras o reino a Israel?" (At. 1:6), mostra que o pensamento deles continuou a ser dominado pela esperança de um reino teocrático terreno. Sem dúvida, aqueles discípulos estavam entre os mais destacados dos que exaltaram a entrada de Jesus em Jerusalém com a exclamação: "Bendito o reino que vem, o reino de nosso pai Davi! Hosana nas alturas!" (Mar. 11:10).

A morte de Jesus abalou todas essas esperanças. Quando Jesus foi aprisionado pelos soldados do templo, seus discípulos o abandonaram e fugiram, procurando colocar-se em segurança, a fim de não serem também aprisionados (Mar. 14:50). O comportamento dos discípulos após a morte dele não é registrado. Lucas nos informa que seguidores de Jesus observaram a crucificação à distância (Luc. 23:49). No entanto, eles não se identificaram intimamente com ele na hora de seu sofrimento. Um estrangeiro — um certo Simão de Cirene (Luc. 23:26) — foi forçado a ajudar Jesus a carregar sua cruz quando tombou sob o seu peso esmagador. Aparentemente, somente um de seus discípulos esteve realmente presente na hora de sua morte (João 19:26). Parece que nenhum de seus discípulos teve a coragem de solicitar o seu corpo, para sepultá-lo. Esta terna ministração foi assumida por um membro do Sinédrio, cuja posição permitiu-lhe isenção do medo, quer da parte de seus colegas, quer de Pilatos (Mar. 15:43). Evidentemente, os discípulos não ousaram mostrar as suas faces, a menos que estivessem dispostos a sofrer o destino de seu Mestre. Além do mais, não foram os discípulos que chegaram ao túmulo e o descobriram vazio, mas as mulheres que haviam ido, a fim de cuidar do corpo de Jesus. Aparentemente, os discípulos estavam escondidos em algum lugar, com medo (João 20:19). A morte de Jesus significou a morte de suas esperanças. A vinda do Reino fora um sonho perdido, aprisionado no túmulo junto com o corpo de Jesus (Luc. 24:21). Muito embora Jesus tivesse predito sua morte, a idéia de um Messias que morresse era estranha, e a idéia da função que uma cruz poderia desempenhar na missão do Messias pareceu tão completamente alienada, que a crucificação de Jesus poderia apenas significar uma desilusão para seus seguidores. É isto o que Paulo quer dizer com as palavras: "nós pregamos a Cristo crucificado, que é escândalo para os judeus, e loucura para os gregos" (I Cor. 1:23). Por definição, o Messias deveria ser um rei em função de reinar, não um criminoso crucificado.

Em poucos dias, no entanto, tudo isto mudou. Aqueles galileus desiludidos começaram a proclamar uma nova mensagem em Jerusalém. Afirmavam que Jesus era de fato o Messias (At. 2:36), que a sua morte tinha sido da vontade e do plano de Deus, muito embora fosse, humanamente falando, um assassinato indesculpável (At. 2:23). Com ousadia, asseveraram que aquele que os judeus tinham assassinado era o áutor da vida (At. 3:15), e que, através desse Jesus crucificado, Deus não somente lhes oferecia o arrependimento e o perdão dos pecados, mas também cumpriria tudo o que havia prometido pelos profetas do Antigo Testamento (At. 3:21).

Qual foi a causa desta radical transformação, tanto na conduta dos discípulos como em sua atitude para com Jesus? A resposta do Novo Testamento é que Jesus ressuscitou dentre os mortos. Se bem que o derramamento do Espírito Santo, no dia de Pentecostes, seja descrito como o evento que deu nascimento à Igreja como uma comunidade autoconsciente, a transformação dos discípulos, em um grupo de pregadores ousados de Jesus como o Messias e o agente da salvação, foi causada pela ressurreição dele dentre os mortos.

De fato, a ressurreição é o centro da mensagem cristã primitiva. O primeiro sermão que foi registrado consistiu de uma proclamação do fato e do significado da ressurreição (At. 2:14-36). Pedro não declarou quase nada sobre a vida e ministério terreno de Jesus (At. 2:22). Não fez qualquer apelo ao caráter e personalidade de Jesus, como de alguém que fosse digno de devoção e discipulado. Não procurou recordar os elevados ensinos éticos de Jesus nem demonstrou sua superioridade aos muitos mestres rabinos entre os judeus. Fez apenas referência, de passagem, aos poderosos feitos que

haviam assinalado o ministério de Jesus, como prova evidente de que as bênçãos de Deus estavam sobre ele (At. 2:22). O mais importante foi o fato de que Jesus, que fora executado como criminoso, tinha sido ressuscitado dentre os mortos (At. 2:24-32). Não foi com base na vida incomparável de Jesus ou de seus excelentes ensinos ou de suas obras inspiradoras que Pedro fez o seu apelo, mas, simplesmente, porque Deus o ressuscitara dentre os mortos e o exaltara à sua destra, nos céus. Baseado neste fato, Pedro desafia Israel a que se arrependa, a fim de receber o perdão dos pecados e ser batizado em o nome de Jesus Cristo (At. 2:38).

A função primária dos apóstolos, na comunhão cristã primitiva, não era dominar ou governar, mas dar testemunho da ressurreição de Jesus (At. 4:33). Isto pode ser demonstrado pelas qualificações exigidas para o sucessor de Judas: ele deve ser "testemunha conosco da sua ressurreição" (At. 1:22). Observando os sermões, nos primeiros capítulos de Atos, a ressurreição continua a ser o tema central (At. 3:14,15). Foi em virtude de Deus ter ressuscitado Jesus dentre os mortos que os apóstolos foram capazes de realizar poderosos feitos (4:10), e oferecer a Israel o dom da salvação (4:12). Foi o testemunho persistente da ressurreição que causou a primeira reação oficial da parte dos líderes religiosos contra essa nova seita (4:1,2; ver, também, 5:27,28).

Em resumo, o cristianismo primitivo não consiste de uma nova doutrina sobre Deus nem de uma nova esperança de mortalidade nem mesmo de novas perspectivas teológicas a respeito da natureza da salvação. Consistiu do recital de um grande evento, de um poderoso ato de Deus: ressuscitar Cristo dentre os mortos. Quaisquer novas ênfases surgidas na teologia, desde então, representam os significados inevitáveis deste ato redentor de Deus, ao ressuscitar dentre os mortos o Jesus crucificado.

O FATO DA RESSURREIÇÃO. Para o estudante da história e teologia bíblicas do período moderno, algumas questões difíceis se interligam ao testemunho do Novo Testamento, concernente à ressurreição de Cristo. É impossível, para muitas pessoas, atualmente, aceitarem o fato da ressurreição conforme narrado na Bíblia; contudo, a ressurreição serve somente ao propósito de focalizar a atenção mais intensamente sobre o caráter do completo transcurso da história da redenção. Paulo escreveu, em I Coríntios 15:14: "E, se Cristo não foi ressuscitado, logo é vã a nossa pregação, e também é vã a vossa fé." Tal declaração parece muito ousada. Não é a fé no Deus vivo que é fundamental à vida? Pode a fé no Deus vivo ser perturbada pela realidade ou não-realidade de um evento singular? O autor de Hebreus não estabeleceu a fé em Deus como o princípio básico, subjacente a tudo o mais, quando escreveu: "...porque é necessário que aquele que se aproxima de Deus creia que ele existe, e que é galardoador dos que o buscam" (Heb. 11:6)? Não deveríamos dizer que é a fé no Deus vivo que vindica ou dá crédito à nossa confiança na ressurreição de Cristo?

Tal sugestão é persuasiva, mas é contraditada pela linha do raciocínio seguida por Paulo. Se Cristo não ressuscitou, a fé é uma coisa inútil. A razão para tanto não é obscura. O Deus que é adorado na fé cristã não é o produto dessa mesma fé nem a criação de teólogos ou filósofos. Ele não é um Deus que foi inventado ou descoberto pelos homens. É o Deus que tomou a iniciativa de falar aos homens, de auto-revelar-se numa série de eventos redentores, que recuam, no tempo, à libertação de Israel do Egito e a períodos anteriores a esse. Deus não se tornou conhecido através de um sistema de ensino nem de uma teologia ou de um livro, mas por meio de uma série de eventos registrados na Bíblia. A vinda de Jesus de Nazaré foi o clímax dessa série de eventos redentores; e sua ressurreição é o ponto que valida tudo o que dantes

acontecera. Se Cristo não ressuscitou dentre os mortos, a longa jornada dos atos redentores de Deus, para salvar o seu povo, terminou numa rua-sem-saída, num túmulo. Se a ressurreição de Cristo não é realidade, então não temos segurança de que Deus é o Deus *vivo*, pois a morte é a palavra final. A fé é inútil, porque o objeto dessa mesma fé não vindicou-se a si próprio como o Senhor da vida. A fé cristã então é aprisionada no túmulo, juntamente com a mais elaborada e final auto-revelação de Deus em Cristo — se Cristo, de fato, permaneceu morto.

Nosso entendimento da ressurreição de Cristo é uma questão muito mais ampla do que a própria ressurreição; envolve a natureza da fé cristã como um todo, a natureza de Deus e de sua obra redentora. A Bíblia representa Deus como um Deus vivo, que é criador e sustentador de toda vida e existência, que não pode nem ser panteísticamente identificado com sua criação nem separado dela deísticamente. Ele está acima da criação e da História, e ainda assim, permanece continuamente ativo nelas. Como Deus vivo, ele é capaz de agir por meio de processos que transcendem os da experiência e conhecimento humanos comuns.

Muitos pensadores modernos não podem aceitar este conceito de Deus. Presumem que o mundo deve estar sempre, e, em todas as partes, sujeito a inflexíveis "leis da natureza". Não há lugar para Deus agir, no mundo que criou, por meio de processos que discrepam de seu modo usual de agir. Assim sendo, um destacado teólogo contemporâneo rejeita a possibilidade de que a ressurreição de Jesus signifique a restauração à vida, de um corpo morto, pois tal ação "encontra-se inextrincavelmente envolvida em um milagre na esfera da natureza. Tal noção o homem moderno acha intolerável, pois ele consegue ver Deus operando somente na vida do espírito (que é a única vida real que aceita) e na transformação de sua personalidade. Porém, bem à parte da incredibilidade de tal milagre, ele não consegue observar de que forma um evento como tal poderia ser um ato de Deus, ou de que forma poderia afetar sua própria vida." Conseqüentemente, "um fato histórico que envolve uma ressurreição dentre os mortos é completamente inconcebível".[1]

Tal atitude prejudica o problema por antecipação e assume uma decisão antes de se ouvir as evidências. Bultmann admite que o lugar em que Deus atua é na existência humana, e não na História. Ele rejeita o testemunho bíblico quanto à natureza dos eventos redentores, que vê a atividade auto-reveladora de Deus não somente nas vidas dos homens, mas também nos eventos objetivos. Em outras palavras, a definição do cristianismo formulado com base em tais pressupostos é bem diferente do testemunho bíblico concernente aos atos redentores de Deus.

O testemunho do Novo Testamento é que um ato objetivo aconteceu num jardim fora dos muros de Jerusalém, no qual o Jesus crucificado e sepultado emergiu do túmulo, para uma nova ordem de vida. Ao tratarmos do fato objetivo da ressurreição, não é nossa intenção *provar* o fato da mesma para compelir à fé. Reconhecemos que a fé não pode ser compelida pela recitação de fatos "históricos" ou objetivos, mas somente pela operação do Espírito Santo no coração humano. Porém o Espírito Santo usou o testemunho dos discípulos no tocante à realidade da ressurreição de Cristo, e devemos, aqui, testemunhar com relação aos fatos do registro encontrado em o Novo Testamento.

1 R. Bultmann, *Kerygma and Myth* (H. W. Bartsch, ed., 1961), I, 8, 39; "O evento da Ressurreição não tem nada a ver com o ressuscitamento de um cadáver." N. Clark, *Interpreting the Ressurrection* (1967), p. 97 e s.

Há vários fatos que são confirmados pelos Evangelhos. Em primeiro lugar, Jesus foi morto. Poucos eruditos de estirpe questinarão tal fato. Em segundo lugar, as esperanças dos discípulos também estavam mortas. Jesus havia pregado a vinda do Reino de Deus, e seus discípulos seguiram-no na vibrante expectativa de que iriam testemunhar sua vinda (Luc. 19:11) e veriam a redenção de Israel (Luc. 24:21). Muito embora Jesus os houvesse, pelo menos em várias ocasiões, advertido de sua morte iminente e procurasse prepará-los para esse evento (Mar. 8:31), eles nunca compreenderam realmente o que ele estivera dizendo. É importante lembrar que os judeus do primeiro século não compreendiam que o servo sofredor de Isaías 53 se aplicasse ao Messias. Por definição, o Messias deveria reinar em seu Reino, não sofrer e morrer; e, quando Jesus entregou-se sem resistência nas mãos dos seus inimigos, quando sofreu execução como um criminoso comum, suas esperanças caíram por terra. Para eles, foi o fim de Jesus e de sua pregação. Também o fim de suas esperanças.

Um terceiro fato é este: o desânimo e frustração dos discípulos foram abruptamente transformados em confiança e certeza. De repente, foram possuídos da certeza de que Jesus não estava mais morto. Algo aconteceu que os convenceu de que Jesus estava vivo. Estavam convictos de que o haviam visto de novo, ouvido sua voz e reconhecido sua pessoa.

Um quarto fato é o túmulo vazio. Este é testemunhado por todos os Evangelhos e é pressuposto na declaração de fé de Paulo, em I Coríntios 15:1-34. Não havia razão para enfatizar-se o sepultamento de Jesus ou o fato de que a sua ressurreição aconteceu *no terceiro dia*, a menos que a ressurreição signifique o esvaziamento do túmulo. Muitos eruditos mantêm que os registros do túmulo vazio são acréscimos lendários posteriores, com o propósito de dar substância à crença cristã na ressurreição; mas, atualmente, outros sentem-se compelidos a aceitar a historicidade do túmulo vazio.[2]

Um quinto fato histórico é a fé na ressurreição. Poucos negariam, hoje, que se trata de um sólido fato histórico que os discípulos creram que Jesus ressurgiu dentre os mortos. Os eruditos que são incapazes de crer numa real ressurreição de Jesus admitem que os discípulos creram nela. Eles acreditaram que o seu Mestre e Senhor, que fora morto e sepultado, retornara à vida novamente. Estavam confiantes de que o tinham visto novamente, ouvido a sua voz, recebido seus ensinos, reconhecido seus ferimentos. Creram que a sua presença não foi uma coisa "espiritual", ou seja, não-material ou "fantasmagórica" mas uma realidade corpórea objetiva. *Foi esta fé que criou a Igreja*. Não foi a esperança da continuidade da vida no além-túmulo, uma confiança na supremacia de Deus sobre a morte ou a convicção da imortalidade do espírito humano que deu origem à igreja e à mensagem a ser proclamada. Foi a crença em um *evento* acontecido no tempo e no espaço: Jesus de Nazaré ressuscitou dentre os mortos. Fé na ressurreição de Jesus é um fato histórico inevitável. Sem essa evidência não haveria igreja.

No entanto, precisamos avançar para o fato final e crucial. *Algo aconteceu para dar origem à fé na ressurreição de Jesus demonstrada pelos discípulos*. Nisto reside o problema crucial. Não foi a fé dos discípulos que criou as histórias da ressurreição; foi um evento atrás dessas histórias que deu origem à fé.

2 R. H. Fuller, em *Biblical Research*, IV, 12; W. Pannemberg, *Jesus — God and Man* (1968), p. 100-6; L. Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times* (1970), p. 16; J. A. T. Robinson, em *IBD* 4, 45-46; W. Lillie, em *Historicity and Chronology* (1965), p. 130 e 134.

Eles haviam perdido a fé. Foram, conforme Jesus disse: "Ó néscios, e tardos de coração para crerdes tudo o que os profetas disseram!" (Luc. 24:25). O fato da ressurreição e a fé nela são inseparáveis, mas não idênticos. O fato criou a fé.

Nisto reside o âmago do problema para o homem do século vinte: Qual é o *fato* da ressurreição? O que aconteceu para produzir a fé dos discípulos? O problema é estruturado pela compreensão moderna da História e dos eventos históricos. O mundo antigo não se defrontou com esse problema, pois os homens, naquela época, criam que os deuses podiam descer à terra, a fim de conversar com os homens e produzir todos os tipos de fenômenos inusitados. O mundo moderno abandonou tais perspectivas e interpreta a História em termos de continuidade e analogia. A experiência histórica é uma cadeia, sem interrupções, de causa e efeito. Todos os eventos históricos devem ter causas históricas e racionais.

Desde o surgimento desse método histórico, a crítica tem procurado explicar, em bases históricas, o surgimento da fé na ressurreição e nas suas narrativas. Aqui está o nosso problema central: a "historicidade" da ressurreição.

Certamente é um fato histórico que a morte é o fim da existência histórica pessoal. Quando um homem morre, deixa para sempre este cenário terreno. Seu corpo retorna ao pó. O que pode acontecer com o seu espírito ou alma não é mais uma questão histórica, mas teológica ou metafísica. Conseqüentemente, é um fato histórico aceito que a ressurreição não pode significar o "ressuscitamento de um cadáver". Muitas religiões têm narrativas de tais restituições à vida, mas os historiadores as consideram lendas. A forma das narrativas do retorno de Jesus à vida deve ser interpretada em termos análogos às narrativas semelhantes encontradas em outras religiões.

Permanece a questão para a crítica histórica: O *que* aconteceu? Que evento "histórico" criou a fé na ressurreição e produziu as narrativas das aparições do ressuscitado e do túmulo vazio?

A crítica histórica tem oferecido numerosas soluções para este problema. Uma das primeiras explicações da fé na ressurreição foi que os discípulos de Jesus roubaram o corpo e o esconderam, proclamando, depois, que ele não mais estava morto, pois retornara à vida. Esta teoria fundamenta a mensagem da ressurreição em uma fraude deliberada. Dessa forma, o evangelho cristão da vida e da salvação repousaria sobre uma mentira. Tal perspectiva dificilmente exige refutação.

Uma outra teoria é que Jesus realmente não morreu, mas apenas desfaleceu, em virtude da fraqueza e da perda de sangue. A frieza do túmulo e a fragrância das especiarias aromáticas, associadas às horas de descanso, o reviveram. Voltando à consciência, ele emergiu do túmulo, apareceu aos discípulos e os levou a acreditar que ressuscitara dentre os mortos.[3]

Outra tentativa, mais moderna, explica que as narrativas da ressurreição começaram com Maria. Ela perdeu-se no jardim, e, chegando a um túmulo errado, achou-o vazio. Então, através de seus olhos inundados de lágrimas, vendo na penumbra o jardineiro, chegou à conclusão de que ele era Jesus, ressurgido dentre os mortos.

3 Uma forma moderna, variante deste ponto de vista, é encontrada em H. Schonfield, *The Passover Plot* (1965).

Tais histórias refutam-se a si mesmas. A única explicação "histórica" plausível é que os discípulos tiveram experiências reais, mas que foram subjetivas, e não objetivas. Na experiência humana, a imaginação é tão *real* como a realidade objetiva; apenas pertence a um tipo de realidade diferente. Esta teoria afirma que os discípulos experimentaram visões *reais*, de tal forma que as interpretaram com o significado de que Jesus estava vivo e fora vitorioso sobre a morte. A rigor, as narrativas dos Evangelhos estão entremeadas em termos de contatos físicos e objetivos com Jesus, mas, por definição, tais histórias não podem ser históricas. A realidade, atrás dessas narrativas, foi uma série de experiências subjetivas reais, visões ou alucinações, nas quais os discípulos tiveram a convicção de que tiveram contato com o Jesus vivo.

Esta teoria, no entanto, conduz a um outro problema: O que teria causado as experiências subjetivas? O que produziu as visões? Visões são fatos psicológicos; são uma realidade. Mas as visões não ocorrem arbitrariamente. A experiência das visões requer certas condições prévias, da parte dos sujeitos em que ocorreram; e tais condições prévias inexistiam por completo nos discípulos de Jesus. Descrever os discípulos após a morte de Jesus como alimentando as gratas recordações, desejando ardentemente que se repetissem novamente, nutrindo a expectativa de que ele, na realidade, não iria morrer, é completamente contrário às evidências dos Evangelhos. A fim de se descrever os discípulos como esperançosos pelo impacto que Jesus teve sobre eles, ao ponto de sua fé sobrepujar a barreira da morte e transformar Jesus em seu Senhor vivo e ressurrecto, é necessário que se proceda a uma nova e radical redação da tradição do evangelho. Pode não ser lisonjeiro à fé dos discípulos dizer-se que ela somente poderia ter surgido como resultado de uma experiência com alguma realidade objetiva; mas este é o testemunho dos Evangelhos. Exige a fé algum tipo de objetividade que a sustenha? É a fé o seu próprio fundamento? No caso dos discípulos, NÃO! Fé não produz as visões, e visões não produzem fé. Não há explicação adequada que justifique o surgimento da fé na ressurreição, a não ser esta: Jesus ressurgiu dentre os mortos.

Muitos eruditos têm-se esquecido das dificuldades implícitas na teoria da "visão". Bultmann, como historiador, somente pode justificar a fé na ressurreição com base na intimidade pessoal que os discípulos desfrutaram com Jesus durante sua vida terrena. Este impacto pessoal do Mestre, em suas personalidades, levou os discípulos a experimentarem visões subjetivas.[4] Uma definição clássica dessa posição é a de Johannes Weiss, que escreveu o seguinte: "As aparições não foram fenômenos externos, e, sim, representam simplesmente os objetivos de uma luta interior, na qual a fé obteve a vitória sobre a dúvida... as aparições não foram a base ou causa da fé demonstrada pelos discípulos, embora a eles o fato parecesse assim, antes muito mais o seu produto e resultado." Uma fé que pudesse ser despertada somente por aparições objetivas "não possuiria muito valor moral ou religioso".[5] Por mais lisonjeira que essa perspectiva possa ser, em referência à fé dos discípulos, exige que se faça uma nova e radical redação dos documentos do Novo Testamento.

No entanto, o problema simplesmente não pode ser resolvido de modo tão fácil. Este fato é claramente reconhecido por um dos mais capazes e influentes discípulos de Bultmann, Guenther Bornkamm. Ele admite que o desespero e desânimo dos discípulos não permite uma explicação subjetiva do evento da ressurreição na natureza interior dos discípulos. Além do mais, concorda no ponto pelo qual estamos

4 R. Bultmann, *Kerygma and Myth*, I, 42.
5 J. Weiss, *The History of Primitive Christianity* (1959), I, 30.

nos batendo: a saber, que "as aparições do Cristo ressurrecto e a palavra de suas testemunhas foram os elementos que em primeiro lugar deram origem a esta fé".[6] Esta parece uma conclusão inevitável. Mas a questão permanece: Qual foi a natureza dessas aparições?

A NATUREZA DA RESSURREIÇÃO. A admissão da prioridade e objetividade do evento da ressurreição não resolve todos os problemas. Ainda temos de tratar da questão mais importante: Qual é a natureza da ressurreição? Uma vez que a ressurreição é o evento que deu origem à Igreja, referir-se à sua natureza é um dos pontos mais importantes que podemos considerar.

Bultmann interpreta a ressurreição em termos existenciais. Ele aceita a crítica de que a ressurreição significa que Jesus está ressurrecto no *kerygma*, ou seja, na proclamação do evangelho, que o *kerygma* é, em si mesmo, um evento escatológico e que Jesus, em conseqüência disso, está presente de modo ativo, indo ao encontro do ouvinte no *kerygma*. Todas as especulações sobre a natureza da ressurreição, todas as narrativas de um túmulo vazio e coisas semelhantes são irrelevantes para a própria realidade da ressurreição.[7]

Uma vez que Bornkamm admite a inadequação da teoria da visão para explicar o surgimento da fé na ressurreição, podemos esperar uma explicação mais satisfatória da parte dele. Ele afirma que a fé na ressurreição significa "que o próprio Deus interveio com a sua poderosa mão na vida ímpia e rebelde do mundo, libertou o Jesus de Nazaré do poder do pecado e da morte, que se levantaram contra ele, e o colocou como o Senhor do mundo".[8] No entanto, esta linguagem parece significar algo além de uma forma de ressurreição corpórea, pois ele prossegue, logo depois, explicando: "Um evento neste tempo e neste mundo e, ao mesmo tempo, um evento que põe um fim e um limite a este tempo e a este mundo."[9] Tal linguagem parece interpretar novamente a ressurreição em termos existenciais; mas deve-se lembrar que, para um existencialista, a experiência da "existência autêntica" ou, na terminologia cristã, da fé salvadora, envolve objetividade, e não a mera subjetividade.[10]

Bultmann afirma que é incrível a ressurreição de um cadáver. Ainda que fosse admitida a validade desta objeção, ela não teria muito peso, pois o Novo Testamento não descreve a ressurreição de Jesus em termos do ressuscitamento de um cadáver, mas como *a emergência de uma nova ordem de vida dentro do tempo e do espaço.*

Determinados elementos, no judaísmo do primeiro século, criam na ressurreição do corpo físico, isto é, no retorno à vida, do mesmo corpo que morrera. Isto é ilustrado pela história do ancião judeu chamado Razis, nos dias da perseguição selêucida. Em lugar de cair nas mãos dos odiados gregos, Razis tomou uma espada e estripou-se. Depois, "colocando-se à beira de um precipício... rasgou suas entranhas com as mãos e lançou-as à multidão. Assim, ele morreu clamando àquele que é Senhor da vida e do espírito que o restaurasse de novo" (II Macabeus 14:46).

Uma narrativa como esta não descreve a natureza da ressurreição de Jesus. A ressurreição de Jesus não é a restauração, de um corpo morto, à vida física; ela é o

6 G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (1960), p. 183.
7 R. Bultmann, em *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*, ed. por C. E. Braaten e R. A. Harrisville (1964), p. 42.
8 G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, p. 183 e ss.
9 *Loc. cit.*
10 R. Bultmann, *Kerygma and Myth*, I, 199 e ss.

surgimento de uma nova ordem de vida.[11] É a vida eterna sendo incorporada no tempo e no espaço. É o começo da ressurreição escatológica. Isto se torna claro quando se lê o argumento de Paulo em I Coríntios 15.

O caráter escatológico da ressurreição de Jesus não é afirmado explicitamente nos Evangelhos ou em Atos, mas está implícito claramente em dois pontos. O primeiro é a natureza da pregação apostólica da ressurreição. Somos informados, em Atos 4:2, que a oposição dos saduceus foi suscitada porque os discípulos estavam anunciando "em Jesus a ressurreição dentre os mortos". Esta afirmação é surpreendente. No que reside o seu significado? Os fariseus criam e ensinavam a ressurreição dentre os mortos. Era costume dos rabinos ou teólogos judeus sentar nas vastas áreas do templo, rodeados por grupos de discípulos. Indubitavelmente, se alguém procurasse, na área do templo, por essa nova seita de Jesus e ouvisse os vários rabinos instruindo seus seguidores, mais cedo ou mais tarde ouviria a menção da ressurreição dos mortos. Por que, então, deveriam os saduceus estar tão preocupados com um ensino semelhante, por parte dos seguidores de Jesus?

A resposta não pode ser o fato de a proclamação da ressurreição de Jesus, pelos seus discípulos, ter dado, à doutrina, novas proporções e novo significado. Os rabinos ensinavam a ressurreição como sendo uma questão de teologia teórica. Vários deles debateram questões pertinentes à época e aos indivíduos que experimentariam a ressurreição. Com a mensagem cristã foi diferente. Não havia teoria abstrata ou teologia fria; ali estava a proclamação de um fato contemporâneo, que, se verdadeiro, exigiria que todo o judaísmo reconhecesse que um novo ato redentor, da parte de Deus, havia ocorrido sob seus próprios olhos, para com o qual eles não poderiam assumir uma atitude neutra ou indiferente. Além do mais, a construção sintática da declaração indica que os discípulos não estavam simplesmente proclamando um evento que haviam testemunhado — a ressurreição de um mestre crucificado; estavam anunciando "em Jesus a ressurreição dentre os mortos". A ressurreição de Jesus trazia, em seu bojo, implicações de significado incalculável. A ressurreição dos mortos não era mais uma debatida esperança teológica com relação ao futuro; era um fato do presente, que colocou toda a matéria em questão dentro de uma nova perspectiva, de tal forma que não poderia mais ser ignorada ou mesmo simplesmente tolerada.

A natureza escatológica da ressurreição de Jesus é, ainda mais, atestada pela natureza de seu corpo ressuscitado, conforme registrado nos Evangelhos. A ressurreição de Jesus foi claramente *corpórea*; contudo, era um corpo que possuía poderes novos e mais elevados do que o seu corpo físico antes de sua morte.

Os Evangelhos entram em grandes detalhes, na afirmação de que a ressurreição de Jesus foi, de fato, uma ressurreição corpórea. Nisto reside o significado do túmulo vazio. O fato do túmulo vazio é rejeitado por muitos críticos bíblicos, que defendem a idéia de que se trata de uma história apologética posterior, com o propósito de servir de apoio à crença na ressurreição. No entanto, esta objeção desconsidera o fato importante de que os Evangelhos não fazem uso apologético do túmulo vazio para provar a realidade da ressurreição. O túmulo vazio, por si mesmo, era um fato que necessitava de explicação nesse quebra-cabeças. Marcos registra que a primeira reação das mulheres, frente ao túmulo (como também para com a mensagem dos

11 Alguns apocalipses judaicos descrevem a ressurreição em termos de revestimento das vestes de glória (Enoque 62:16). Pannenberg acha que Paulo derivou sua idéia de um "corpo espiritual" deste contexto apocalíptico. Ver *Jesus — God and Man*, p. 79-80.

anjos), foi de medo e de espanto. Lucas nos dá conta dos dois discípulos que sabiam do túmulo vazio, mas não creram na ressurreição até que eles próprios foram confrontados com Jesus (Luc. 24:22 e ss.). João narra que Maria, à luz do túmulo vazio, só podia concluir que o corpo de Jesus fora removido (João 20:2). Não foi o túmulo vazio que despertou a fé em João, mas as roupas deixadas por Jesus (João 20:6-8). À parte das aparições de Jesus, o túmulo vazio era um enigma. O túmulo vazio, portanto, não é um testemunho do fato da ressurreição, mas, sobretudo, de sua natureza, pois foi uma ressurreição do corpo de Jesus.

O caráter corpóreo de sua ressurreição é confirmado de outras formas. Seu corpo teve condições de provocar reações nos sentidos físicos: de tato (Mat. 28:9; João 20:17, 27), de visão, de audição (João 20:16; é provável que Maria tenha reconhecido Jesus pelo tom de voz, quando ele pronunciou o seu nome). Outros elementos encontram-se inclusos, que parecem sugerir que o corpo de Jesus não foi nada mais que um corpo físico. Ele declarou: "...um espírito não tem carne nem ossos, como percebeis que eu tenho" (Luc. 24:39). Contudo, com base no contexto, parece evidente que tal declaração não teve a pretensão de ser uma análise "científica" da composição de seu corpo, mas o propósito apenas de provar que ele tinha um corpo real e que não era um espírito desencarnado. Paulo também insiste em a natureza corpórea da ressurreição. Não devemos, no entanto, colocar muita ênfase na expressão "carne nem ossos" encontrada em Lucas 24:39, admitindo que elas designam um corpo exatamente como o corpo físico.

Também, o Jesus ressurrecto foi capaz de comer. Ele comeu um pedaço de peixe, na presença de seus discípulos (Luc. 24:42,43), mas, de novo, as palavras "diante deles' (v. 43) deixam claro que isto foi feito como um sinal de sua ressurreição corpórea.

No entanto, o corpo ressurrecto de Jesus possuía poderes novos e maravilhosos, que o categorizavam como um corpo à parte de outro corpo físico natural. Possuía capacidades nunca antes experimentada sobre a terra. Tinha o surpreendente poder de aparecer e desaparecer. Em duas ocasiões, João registra que Jesus apareceu repentinamente aos seus discípulos "estando as portas fechadas" (João 20:19,26). Isto só pode significar que Jesus não entrou através de uma porta aberta. *Muito embora* as portas estivessem fechadas, "Jesus veio e colocou-se no meio deles" (v. 26). Em Emaús, depois de partir o pão com dois discípulos, Jesus repentinamente desapareceu (Luc. 24:31). Quando retornaram a Jerusalém e relataram sua experiência, subitamente Jesus se manifestou entre eles. Ele chegou de modo tão repentino que ficaram pasmados e atemorizados de que fosse um espírito (Luc. 24:36,37). O corpo ressurrecto de Jesus possuía novos e surpreendentes poderes. Parecia pertencer a uma esfera diferente de realidade.

Além do mais, um estudo mais detalhado do texto em parte alguma sugere que a pedra do túmulo foi removida no sentido de desobstruir a entrada, a fim de permitir que Jesus saísse. O terremoto e conseqüente rolamento da pedra são registrados por Mateus (28:2) como o sinal de um evento maravilhoso, e não como um simples evento. Só pode haver uma conclusão: o corpo de Jesus já havia saído antes de a pedra ser retirada da entrada. Ela não necessitava ser removida, para que ele saísse da tumba. Ele já havia saído. A remoção da pedra foi para os discípulos, não para Jesus.

Esses dois conjuntos de fatores apontam para uma dupla conclusão: a ressurreição de Jesus foi corpórea, porém o seu corpo ressurrecto possuía poderes estranhos, que transcendiam as limitações físicas. Podia interagir com a ordem natural, mas, ao

mesmo tempo, transcendia essa ordem. C. K. Barrett está correto, ao falar do "poder misterioso do Jesus ressurrecto, que foi, ao mesmo tempo, suficientemente corpóreo para mostrar os seus ferimentos e suficientemente imaterial para passar pela porta fechada".[12] Este é, de fato, o mesmo testemunho duplo de Paulo. A ressurreição de Jesus pertence a uma ordem nova e mais elevada: à ordem da Era Porvir, da vida eterna.

Este testemunho dos Evangelhos é reforçado pela discussão da ressurreição que Paulo apresenta em I Coríntios 15. Se bem que Paulo esteja preocupado, nesse texto, com a ressurreição escatológica dos santos, por ocasião da *parousia*, ela é inseparável da ressurreição de Jesus, porque ele descreve as duas como partes de um evento singular. A ressurreição de Jesus representa as primícias da ressurreição escatológica (I Cor. 15:20). Todos os que estão em Cristo permanecem solidários com ele, da mesma forma que todos os homens em Adão permanecem solidários com Adão. Todos, em Adão, partilham da morte de Adão, da mesma forma como todos que estão em Cristo partilharão da vida de Cristo. "Cada um, porém, na sua ordem: Cristo as primícias, depois os que são de Cristo, na sua vinda" (I Cor. 15:23).

A ressurreição de Cristo e a daqueles que pertencem a Cristo constituem duas partes de uma única entidade, dois atos em um único drama, dois estágios de um único processo. O relacionamento temporal não é importante. Não importa quanto demoraria o intervalo de tempo entre esses dois estágios da ressurreição. Este fato não afeta a relação lógica ou, seria melhor dizer, a relação teológica. A ressurreição de Jesus é "as primícias" da ressurreição escatológica do final dos tempos. Os primeiros frutos eram comuns na agricultura da Palestina. Eram os primeiros grãos, indicando que a própria colheita estava chegando ao ponto de ser efetuada. Os primeiros frutos não eram a colheita em si, mas um compromisso e promessa da própria colheita. Eram o início real da colheita. O ato de colher já havia começado: o grão estava sendo cortado.

A ressurreição de Jesus não é um evento isolado, que outorga, aos homens, a calorosa confiança e esperança de uma ressurreição futura. É o começo da própria ressurreição escatológica. Se pudéssemos utilizar termos rudes, na tentativa de descrever realidades sublimes, diríamos que um pedaço da ressurreição escatológica foi retirado da eternidade e plantado no meio da História. O primeiro ato do drama do Ultimo Dia aconteceu antes do Dia do Senhor.

A ressurreição de Jesus não é simplesmente um evento na História. Não deveria ser descrita simplesmente como um evento sobrenatural — um milagre — como se Deus tivesse interferido nas "leis da natureza". A ressurreição de Jesus não significa outra coisa senão o aparecimento, no cenário da História, de algo que pertence à esfera da eternidade! Sobrenatural? Sim, mas não no sentido usual da palavra. Não é a "perturbação" do curso normal dos eventos; é a manifestação de algo completamente novo. A vida eterna apareceu no meio da mortalidade.[13]

E a natureza escatológica da ressurreição de Jesus que provoca tanta perturbação no historiador moderno. Segundo o testemunho do Novo Testamento, a ressurreição não tem causa histórica; ela é um ato de Deus, e o historiador, como tal, não pode falar sobre Deus. É evento sem analogia, sendo completamente único, e isto o coloca fora da experiência histórica comum. É a emergência da vida eterna no meio da mortalidade, e o historiador nada pode falar acerca da vida eterna ou da Era Porvir. Contudo,

12 C. K. Barrett, *John* (1955), p. 472.
13 Ver G. W. Stahlin, "On the Third Day", *Int.* 10 (1956), 282-99.

ocorreu como um evento objetivo, no meio da História, muito embora transcenda a todas as categorias humanas ordinárias. Esta é a razão por que o historiador moderno, com freqüência, interpreta a ressurreição de alguma outra forma que não a corpórea. Porém ele deve levá-la em conta para explicar a fé na ressurreição e o surgimento da Igreja; e, para qualquer que acredita na existência de um Deus vivo, onipotente, a "hipótese" de que Jesus foi ressuscitado corporalmente é a única explicação adequada para os fatos "históricos".

Marxsen dá grande destaque ao fato de que nenhum dos discípulos experimentou a ressurreição; nenhum o viu ressuscitar.[14] A ressurreição de Jesus é uma inferência construída a partir das aparições. Isto deve ser admitido. Também devemos insistir que se trata de uma inferência absolutamente necessária, que foi compelida a partir das evidências. Marxsen, seguramente, está errado quando diz que tudo o que os evangelistas desejaram mostrar, por meio de suas narrativas da ressurreição, foi que a atividade de Jesus continua,[15] e quando reduz as várias narrativas de forma a atingir um único ponto: o fato de Pedro haver crido.[16] O significado das narrativas da ressurreição é que Jesus continua sua atividade — porque ele está vivo em pessoa — e que os discípulos, inclusive Pedro, creram, em virtude de terem encontrado pessoalmente o Senhor ressurrecto em forma corpórea.

Assim, concluímos que a ressurreição de Jesus é um evento escatológico, que ocorreu na história e deu surgimento à igreja cristã. Contém a nota que nos dá a pista para compreendermos o caráter e a mensagem da igreja primitiva. A Igreja veio a existir em virtude de um evento escatológico, e ela, por sua vez, é uma comunidade escatológica, com uma mensagem escatológica. De alguma forma real, os eventos pertencem ao fim dos tempos e a consumação escatológica invadiu a História.

14 W. Marxsen, *The Ressurrection of Jesus of Nazareth* (1970).
15 *Ibid.*, p.77.
16 *Ibid.*, p.96.

25

O KERYGMA ESCATOLÓGICO

Bibliografia:

A. E. J. Rawlinson, "The Christology of the Jewish-Christian Church", *The NT Doctrine of Christ* (1926), p. 27-52; C.H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments* (1936), p. 1-74; D. M. Stanley, "The Theme of the Servant of Yahweh in Primitive Christian Soteriology", *CBQ* 16 (1954), 385-93; G. B. Caird, "The Gospel", *The Apostolic Age* (1955), p. 36-56; D. M. Stanley, "The Concept of Salvation in Primitive Christian Preaching", *CBQ* 18 (1956), 231-54; H. J. Cadbury, "Acts and Eschatology", *The Background of the NT and Its Eschatology*, ed. por W. D. Davies e D. Daube (1956), p. 300-21; J. A. T. Robinson, "The Most Primitive Christology of All?" *JTS* 7 (1956), 177-89; O. Cullmann, *Christology of the NT* (1959); B. Reicke, "The Risen Lord Lord and His Church", *Int* 13 (1959), 157-69; W.C. van Unnik, "The 'Book of Acts! The Confirmation of the Gospel", *NT* 4 (1960). 26-59; B. Lindars, *NT Apologetic* (1961), p. 32-50; S. S. Smalley, "The Christology of Acts", *ET* 73 (1961-62), 358-62; C. F. D. Moule, "The Christology of Acts", *Studies in Luke-Acts*, ed. por L. E. Keck e J. L. Martyn (1966), p.159-85; R. P. C. Hanson, "Doctrine in Acts", *The Acts* (1967), p.39-46; G. E. Ladd, "The Christology of Acts", *Foundations* 11 (1968), 27-41; J. H. Hayes, "The Ressurrection as Enthronement and the Earliest Church Christology", *Int* 22 (1968), 333-45; R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (1970); J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (1970).

A interpretação mais primitiva do significado de Jesus é encontrada no livro de Atos, com sua narrativa da pregação da igreja primitiva. Os Evangelhos terminam com narrativas da ressurreição de Jesus e com breves declarações a respeito de sua ascensão. Marcos tem um final interrompido; Mateus registra uma comissão do Jesus ressurrecto, aos seus discípulos, no sentido de eles proclamarem o evangelho a todo o mundo. Apenas Lucas registra os fatos subseqüentes à ressurreição: um pequeno grupo de cento e vinte discípulos judeus, convictos de que o seu Mestre crucificado de fato ressurgiu dentre os mortos, começou a proclamar o seu caráter messiânico e a conclamar o restante de Israel a se arrepender e a se voltar, numa atitude de fé, Àquele a quem haviam crucificado. Inicialmente, este pequeno grupo constituiu o que parecia ser apenas uma seita dentro do próprio judaísmo. Lucas narra como esta nova comunhão (a Igreja) veio a romper com o judaísmo e a se estender por todo o mundo Mediterrâneo. O instrumento mais importante, nesta extensão da Igreja,

foi o rabino Paulo convertido; e temos o bastante de seus escritos para podermos estruturar sua interpretação do significado de Cristo. Neste capítulo, nos propomos a analisar os primeiros capítulos do livro de Atos, a fim de compreendermos a interpretação mais primitiva a respeito de Jesus e da compreensão que a igreja primitiva tinha de si mesma. Este material será encontrado, primariamente, nos sermões ou discursos registrados no livro de Atos.[1]

O TEMPO DA SALVAÇÃO. C. H. Dodd, em um livro que exerceu grande influência,[2] sumariou a pregação primitiva sob os seguintes tópicos:

Primeiro, a era do cumprimento apareceu. "Mas isto é o que foi dito pelo profeta Joel" (At. 2:16). "Mas Deus assim cumpriu o que já dantes pela boca de todos os seus profetas havia anunciado" (At. 3:18). "E todos os profetas, desde Samuel e os que sucederam, quantos falaram, anunciaram estes dias" (At. 3:24). Os apóstolos declararam que a era messiânica havia surgido no horizonte.

Em segundo lugar, este surgimento da era messiânica aconteceu através do ministério, morte e ressurreição de Jesus, de que se dá um breve resumo, com provas, extraídas das Escrituras, de que tudo aconteceu "pelo determinado conselho e presciência de Deus" (At. 2:23).

Em terceiro lugar, por causa de sua ressurreição, Jesus foi exaltado à destra de Deus, como o cabeça messiânico do novo Israel (At. 2:33-36; 3:13).

Em quarto lugar, o Espírito Santo, na Igreja, é o sinal do presente poder e glória de Cristo. "De sorte que, exaltado pela destra de Deus, e tendo recebido do Pai a promessa do Espírito Santo, derramou isto que vós agora vedes e ouvis" (At. 2:33).

Em quinto lugar, a era messiânica vai atingir rapidamente a sua consumação no retorno de Cristo. "Ao qual convém que o céu receba até os tempos da restauração de todas as coisas, das quais Deus falou pela boca dos seus santos profetas, desde o princípio" (At. 3:21).

Finalmente, o *kerygma* sempre termina com um apelo ao arrependimento, oferecimento de perdão e do Espírito Santo, e a promessa de salvação, ou seja, da vida na Era Porvir para aqueles que entrarem para a comunidade dos eleitos. "Arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo, para remissão de vossos pecados; e recebereis o dom do Espírito Santo. Porque a promessa vos pertence a vós, a vossos filhos, e a todos os que estão longe: a quantos o Senhor nosso Deus chamar" (At. 2:38,39).

Os vários pontos assinalados merecem um estudo detalhado, embora não, necessariamente, na ordem em que Dodd os estabeleceu.

O JESUS HISTÓRICO. O *kerygma* primitivo tem seu ponto final na morte e exaltação de Jesus. A crítica moderna faz uma rigorosa distinção entre o Jesus histórico e o Cristo exaltado, freqüentemente, considerando o último como mitológico e, conseqüentemente, não histórico. No entanto, não foi desta maneira que a igreja primitiva considerou o problema. O *kerygma* da igreja proclamou o destino de um homem real, o Jesus de Nazaré (At. 2:22). Este título aparece cinco vezes nos primeiros capítulos do livro de Atos e, além de Atos, somente ocorre nos Evangelhos. Também deve-se acrescentar o fato de que ele é mencionado, com freqüência, pelo

1 Quanto à fidedignidade desses discursos, ver o Capítulo 23.
2 *The Apostolic Preaching* (1936), p. 38-45.

simples nome de Jesus, sem qualquer qualificação. No dia de Pentecostes, Pedro falou de uma pessoa a quem ele e seus ouvintes conheceram com base na experiência e observação pessoal. Sua vida e obra ainda estavam recentes em sua memória (2:22 e s.). Os apóstolos foram testemunhas de seus feitos poderosos sobre toda a terra de Israel (10:38,39). A impressão mais vivida que se tem é a de um homem poderosamente dotado da parte de Deus.

Se bem que o *kerygma* esteja preocupado com uma figura histórica real, a vida, ensinos e feitos de Jesus não fornecem o conteúdo do *kerygma*. Fornecem apenas o contexto histórico necessário para o que lhe sucedeu em sua morte, ressurreição e exaltação. Contudo, é importante notar que a plena humanidade e historicidade de Jesus são assumidas sem questionamento.

OS SOFRIMENTOS DE JESUS. Uma vez que o *kerygma* se mostra mais preocupado com a morte de Jesus do que com a sua vida, segue-se uma questão natural: Que significado de sua morte, ou seja, que perspectiva de expiação proclamou a igreja primitiva? A resposta a esta pergunta reflete o caráter primitivo da teologia de Atos, pois é impossível formular-se qualquer doutrina da expiação a partir da análise dos sermões do livro de Atos. O fato da morte de Jesus é sobremodo importante e recebe ênfase repetidas vezes. Contudo, alguma idéia de expiação está implícita nas declarações de que a morte de Jesus não foi um evento meramente trágico, mas ocorreu dentro da vontade e propósito redentor de Deus. Embora Jesus tenha sido morto pelas mãos de iníquos, sua morte ocorreu de acordo com o plano e presciência definidos de Deus (2:23). Herodes e Pilatos, juntamente com os gentios e judeus, podiam fazer com Jesus apenas o que "tua mão (de Deus) e o teu conselho predeterminaram que se fizesse" (4:28).

Um desenvolvimento mais significativo é encontrado na referência ao fato de que os sofrimentos de Jesus cumpriram o que "Deus... já dantes pela boca de todos os seus profetas havia anunciado que o seu Cristo havia de padecer" (3:18). Seus sofrimentos e morte são parte de sua missão messiânica. Por que a igreja primitiva atribuiu sofrimentos ao messianato? O Velho Testamento não o faz; o servo sofredor de Isaías 53 não é identificado como o Messias. O judaísmo pré-cristão não esperava um Messias que viesse a sofrer e morrer. Jesus não ensinou que ele precisava morrer como o Messias, mas como o Filho do Homem (Mar. 8:31). O termo Messias designava o rei davídico, que deveria reinar, não morrer. Contudo, a igreja primitiva creu que sua morte era parte de sua missão messiânica.

A chave para isso é encontrada no uso de um título, para Jesus, nos primeiros capítulos de Atos, que não aparece em nenhuma parte mais, em o Novo Testamento: o Servo (*pais*). Jesus sofreu a hostilidade e violência das autoridades, tanto como o Ungido do Senhor como o santo Servo de Deus (4:26,27). Muito embora seu Servo tenha sofrido a morte, Deus o glorificou (3:13,14), ressuscitando-o dentre os mortos (3:15). É em o nome deste santo Servo Jesus que Deus está demonstrando o seu poder. Também Filipe viu, na humilhação do *ebed Yahweh* de Isaías 53:7,8,[3] uma profecia dos sofrimentos de Jesus.[4] Jesus é o *ebed Yahweh, o pais theou* que realizará uma missão do sofrimento redentor. A igreja primitiva percebeu, nestes sofrimentos, o cumprimento da missão do Messias. A mistura distinta das funções do Servo e Messias é assim efetuada; Jesus, como Messias, cumpre a função do Servo Sofredor.

3 Ver. Is. 42:1; 49:1-3; 50:4-10; 52:13.
4 O. Cullmann, *Christology of the NT* (1959), p.73 e s. Ver também R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (1970), p. 104 e ss.

A melhor explicação para esta fusão das funções messiânicas é que ela é estabelecida a partir do próprio Jesus. "O próprio Jesus aceitou e cumpriu sua função messiânica nos termos da profecia do servo sofredor, e a interpretação dos apóstolos O acompanhou."[5] Lucas, na verdade, nos diz que o Senhor ressurrecto claramente instruiu os discípulos, que o Messias deveria primeiramente sofrer e depois entrar em sua glória (Luc. 24:26).

O caráter primitivo da cristologia de Atos é aclarado pelo fato de que *Christos* ainda não se tornara um nome próprio. Em catorze referências, "o Cristo" é claramente um título (2:31, 36; 3:18, 20, etc.). O *kerygma* primitivo proclamou que Jesus era o Messias (5:42; 8:5; 9:22). Em onze referências "Cristo" é unido a "Jesus", não tanto como um nome próprio, mas como uma construção formal. Pedro instou os judeus a serem batizados em nome de Jesus, o Cristo (2:38; ver também 3:6; 4:10; 8:12).[6]

Também será como Messias que Jesus retornará, para trazer o Reino de Deus à sua consumação escatológica. "Arrependei-vos, pois, e convertei-vos, para que sejam apagados os vossos pecados, de sorte que venham os tempos de refrigério, da presença do Senhor, e envie ele o Cristo, que já dantes vos foi indicado, Jesus, ao qual convém que o céu receba até os tempos da restauração de todas as coisas, das quais Deus falou pela boca dos seus santos profetas, desde o princípio" (At. 3:19-21). Jesus sofreu como Messias, e agora se encontra exaltado, mas ele ainda deve retornar como Messias, a fim de efetuar a consumação escatológica.

J. A. T. Robinson tem argumentado que esta cristologia do Cristo escatológico é contraditória à cristologia da exaltação e é, na verdade, a cristologia mais antiga da igreja primitiva.[7] A cristologia da exaltação representa um posterior estágio na evolução da mesma.[8] Contudo, isto não se evidencia à luz do texto e "faz Lucas aparecer incrivelmente ingênuo ao colocar duas cristologias distintas e diferentes lado a lado".[9]

O COMEÇO DA RESSURREIÇÃO. Temos visto, no capítulo anterior, que a ressurreição de Jesus foi muito mais do que a restauração de um corpo morto à vida física; foi de si mesmo um evento escatológico. A ressurreição da morte pertence ao final dos tempos e, por sua vez, conduzirá os justos que morreram para a vida eterna da Era Porvir. A ressurreição se situa no ponto divisor entre as duas eras.

A ressurreição de Jesus foi um evento completamente inesperado. Significou nada menos que um evento que pertencia à Era Porvir ocorrido na História. Isto significa, novamente, que a transição desta era para a Era Porvir não ocorrerá num evento. apocalíptico isolado, ao fim da História, mas em dois eventos, o primeiro dos quais acontecera no centro da História. Deste modo, a ressurreição de Jesus tem, de fato, introduzido uma nova era — a era messiânica — enquanto a Era Porvir permanece futura. Ao passo que a ressurreição dos mortos permanece um evento para o último dia, na ressurreição de Cristo, este evento escatológico já começou a ser revelado.

5 F. F. Bruce, *The Book of Acts* (1954), p.90.
6 Ver A. Harnack, *The Date of Acts* (1911), p. 104 e ss., e depois V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953), p.21; H. J. Cadbury, *Beginnings of Christianity* (1933), IV, 358.
7 J. A. T. Robinson, "The Most Primitive Christology of All?" *Twelve NT Studies* (1962), p. 139-53.
8 R. Bultmann, *Theology of the NT* (1951), I, 49, tem uma compreensão idêntica da cristologia primitiva. A primitiva igreja de Jerusalém identificou o Jesus exaltado com o divino Filho do Homem e aguardou sua volta em glória. A idéia de seu presente domínio messiânico é um desenvolvimento posterior. Ver também F. Hahn, *The Titles of Jesus* (1969), p. 162.
9 R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity*, p.78. Ver também a crítica de G. R. Ladd, em *Foundations*, XI (1968), 37-38.

A "metade do caminho" é ultrapassada. A igreja primitiva achou-se vivendo numa tensão entre realização e expectação — entre "já" e "ainda não". O tempo do cumprimento chegou; o dia da consumação, contudo, permanece no futuro.

O REINO DE DEUS. O tema central da pregação de Jesus foi o Reino de Deus. Embora este tema não seja representado como um dos temas centrais, na pregação apostólica primitiva, não está completamente ausente. Lucas registra que Jesus, nos dias após sua ressurreição, continuou a ensinar os discípulos sobre o Reino de Deus (1:3). Sem dúvida, devemos entender que o significado dessa expressão é que ele os estava instruindo acerca do relacionamento entre sua proclamação do Reino de Deus e sua morte e ressurreição. A necessidade para esta instrução pode ser vista no fato de que os discípulos ainda retinham idéias teocráticas e nacionalistas acerca do Reino; pois eles perguntaram a Jesus: "...é neste tempo que restauras o reino a Israel?" (1:6). Anteriormente, dois dos discípulos de Jesus tinham-lhe solicitado conceder-lhes as primeiras posições de autoridade na ordem israelita restaurada, que tanto haviam almejado (Mar. 10:35 e ss). Jesus, agora, lhes diz que a promessa do dom do Espírito Santo, que no Velho Testamento pertencia à nova era, estava para ser cumprida, e eles, naturalmente, admitiram que as promessas veterotestamentárias da conversão de Israel e de restauração do reino estavam para ser cumpridas.

Jesus não respondeu com uma negação brusca, que o Reino nada tinha a ver com Israel. Mais propriamente, ele declarou que não lhes era dado saber todo o programa de Deus. "A vós não vos compete saber os tempos ou as épocas, que o Pai reservou à sua própria autoridade" (1:7). Mais tarde, Paulo dedica três capítulos à discussão da atual rejeição e salvação futura de Israel (Rom. 9-11), mas Jesus disse aos discípulos que eles não deveriam estar preocupados com planos proféticos, mas, em vez disso, serem testemunhas dele para todo o mundo. "A questão no verso 6 parece ter sido a última centelha de sua anterior e ardente expectativa de uma eminente teocracia política, em que eles mesmos fossem seus principais executivos."[10]

No entanto, é claro que os discípulos ainda procuraram um cumprimento escatológico das promessas do Velho Testamento. Pedro, no seu segundo sermão, disse que convém que "o céu receba (Cristo) até os tempos da restauração de todas as coisas. das quais Deus falou pela boca dos seus santos profetas" (At. 3:21). No tempo próprio de Deus, ele enviará "Jesus, o Messias", para realizar esse cumprimento (At. 3:20). O termo para restauração, em Atos 3:21, (*apokatastasis*) é da mesma raiz do verbo "restaurar" de Atos 1:6 (*apokathistonai*). A resposta de Jesus, aos discípulos, não repudia a expectação como tal (da vinda do Reino de Deus), mas simplesmente despoja-a de um significado político e a relaciona com a esfera espiritual.[11] A promessa da restauração de todas as coisas, em Atos 3:21, não faz referência primariamente a Israel, mas à restauração da ordem divina na nova criação messiânica.[12]

Quando os primeiros discípulos fazem referência ao Reino de Deus, em Atos, não está claro se ele é de ordem escatológica ou não. Às vezes o "Reino de Deus" tem, de fato, quase se tornado um sinônimo para evangelho. Filipe foi a Samária, pregar as boas-novas acerca do Reino de Deus (8:12). No entanto, isto está unido com "o nome de Jesus Cristo". Em Éfeso, por três meses, Paulo arrazoou e polemizou acerca do Reino de Deus (19:8) e sumariou seu ministério em Éfeso pelas palavras "pregando o

10 F. F. Bruce, *The Book of Acts*, p.38.
11 A. Oepke, em TDNT I, 389.
12 *Ibid.*, p. 392.

reino de Deus" (20:25). Em Roma, ele testificou, aos líderes judeus que a ele vieram, acerca do Reino de Deus, mas isto queria dizer que "procurava persuadí-los acerca de Jesus, tanto pela lei de Moisés como pelos profetas" (28:23). Lucas resumiu o ministério de Paulo, em Roma, dizendo que ele dedicou dois anos "pregando o reino de Deus e ensinando as coisas concernentes ao Senhor Jesus Cristo" (28:31). Podemos aceitar que tais passagens significam que os apóstolos proclamaram, de forma simplificada, aquilo que tinha sido o âmago da mensagem de Jesus. Uma referência remanescente pode ser claramente escatológica: "por muitas tribulações nos é necessário entrar no reino de Deus" (14:22). É de grande interesse que Lucas resume o conteúdo da pregação de Paulo aos gentios na expressão completamente estranha à mentalidade helenística: "o Reino de Deus".

A Ascensão

Bibliografia:

H. Sasse, "The Exalted", *Mysterium Christi*, ed. por C. K. A. Bell e A. Deissmann (1930), p. 115-20; A. M. Ramsay, "What Was the Ascension?" SNTS, Bulletin II (1951), 43-50; A. W. Argyle, "The Ascension", ET 66 (1954-55), 240-42; C. F. D. Moule, "The Ascension", ET 68 (1956-57), 205-9; J. G. Davies, *He Ascended Into Heaven* (1958), p. 27-68; P.A. von Stempvoort, "The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts", NTS 5 (1958), 30-42; B. M. Metzer, "The Ascension of Jesus Christ", *Historical and Literary Studies* (1968), p. 77-87.

O mais notável uso do termo Messias em conexão com Jesus está na ascensão (At. 2:3, 34-36). Lucas narra que, quarenta dias após a ressurreição, Jesus disse aos discípulos para aguardarem, em Jerusalém, a vinda do Espírito Santo; e então, "...enquanto eles olhavam... uma nuvem o recebeu, ocultando-o a seus olhos". Este relato da ascensão de Jesus envolve algumas dificuldades. Em primeiro lugar, ela sugere que os primitivos cristãos imaginaram um mundo de três andares, com os céus como um lugar literal, acima da atmosfera. No entanto, se o céu, entendido como o lugar da morada de Deus, é uma outra e diferente esfera de existência com relação ao universo físico, não há outro modo pelo qual Jesus poderia ter assinalado sua partida para esse outro mundo, a não ser por meio de uma ascensão visível, como a descreve Lucas. É duvidoso que Lucas estivesse pensando em termos cosmológicos. Ele estava descrevendo a cessação das aparições de Jesus após a sua ressurreição — "uma declaração representada de finalidade".[13] Provavelmente, a nuvem não era de vapor, mas a nuvem de glória assinalando a presença divina. Em sua transfiguração, Jesus tinha entrado na nuvem da presença divina, mas não permaneceu lá. Na ascensão, ele entra novamente nessa nuvem e permanece com o Pai.[14]

O significado da ascensão suscita uma outra questão, diferente. Alguns estudiosos acham que a natureza corpórea da ressurreição de Jesus requeria a ascensão, pois seria inapropriado Jesus permanecer eternamente na terra; [15] outros, que a ascensão significa a transposição de sua humanidade redimida para o céu.[16] No entanto, tais

13 C. F. D. Moule, "The Ascension", ET 68 (1956-57), 208.
14 J. G. Davies, *He Ascended Into Heaven* (1958), p. 63-64. Von Stempvoort acha que foi uma nuvem causada pela escatologia. Ver NTS 5 (1958), 38.
15 B. Metzger, "The Ascencion of Jesus Christ", *Historical and Literary Studies* (1968), p.84.
16 C. F. D. Moule, "The Ascension", ET 68, 209. Ver também A. W. Argyle, "The Ascension", ET 66 (1954-55), 240.

perspectivas, por mais fáceis que possam parecer à primeira vista, também apresentam problemas. O relacionamento entre a ressurreição e a ascensão não é simples. A ressurreição, como temos visto, não foi um retorno à existência terrena; foi um evento escatológico, a primícia da ressurreição escatológica. A ressurreição de Jesus foi o aparecimento da vida eterna no meio da mortalidade. Como Paulo mais tarde escreveu, Jesus "trouxe à luz a vida e a imortalidade pelo evangelho" (II Tim. 1:10). Há boa razão para se crer que a glorificação e exaltação de Jesus ocorreu por ocasião da ressurreição. A exaltação é um dos temas centrais do primeiro sermão de Pedro e é afirmada em íntima associação com a ressurreição. "Ora, a este Jesus, Deus ressuscitou, do que todos nós somos testemunhas. De sorte que, exaltado pela destra de Deus, e tendo recebido do Pai a promessa do Espírito Santo, derramou isto que vós agora vedes e ouvis" (At. 2:32,33).

Este tema da exaltação, que aparece no mais primitivo sermão registrado, reaparece freqüentemente em o Novo Testamento. O hino cristológico de Filipenses 2 é, provavelmente, pré-paulino, na forma e substância.[17] A humilhação e morte de Jesus é seguida por sua exaltação, sem nenhuma menção explícita, quer da ressurreição quer da ascensão. Esta mesma associação de idéias aparece em Atos 5:30,31: "O Deus de nossos pais ressuscitou a Jesus, ao qual vós matastes, suspendendo-o no madeiro; sim, Deus, com a sua destra, o elevou a Príncipe e Salvador..." Em tais passagens, a ressurreição e a exaltação podem ser entendidas como um evento único. Este tema da exaltação de Jesus à destra de Deus é um tema proeminente em todo o Novo Testamento.[18]

Conseqüentemente, é possível que a ressurreição de Jesus foi, em si mesma, sua glorificação e exaltação. Paulo estava se referindo à ressurreição de Jesus quando declarou: "O primeiro homem, Adão, tornou-se alma vivente; o último Adão, espírito vivificante" (I Cor. 15:45). Isto corresponde ao aparecimento do Jesus ressurrecto e glorificado a Paulo na estrada de Damasco. Ele apareceu em resplendor e glória (At. 9:3). No entanto, foi mais do que uma visão. Se bem que tivesse a natureza de uma "revelação" — um vislumbre do mundo de Deus a Paulo, na terra (Gál. 1:16) — Paulo classifica sua visão de Jesus lado a lado com as aparições aos demais discípulos (I Cor. 15:8), embora reconheça algo diferente em sua experiência; foi como a um "abortivo". Além do mais, Paulo nunca confunde sua visão de Jesus com outras visões que ele experimentou, aparentemente em êxtase (II Cor. 12:1 e ss.). Se é correta esta análise, então os aparecimentos de Jesus aos discípulos na forma corpórea normal foram concessões do Cristo glorificado, para convencê-los que ele estava realmente redivivo. Precisamos reconhecer, aqui, um profundo mistério, pois a ressurreição é "intrinsecamente 'incompreensível', porque é um evento da 'história', do sobrenatural no reino da realidade celeste. Porém, nas aparições do Jesus ressurrecto, a realidade celeste foi, por um período definido de tempo, visível e compreensível neste mundo."[19] Se é correta esta análise, o significado básico da ascensão foi convencer os discípulos que as aparições do Jesus ressurrecto agora chegaram ao fim. Ele retornara ao Pai, para lá ficar. Uma referência casual, no Evangelho de João, favorece esta interpretação. Quando pela vez primeira Maria viu o Cristo ressurrecto no jardim, ela aparentemente tentou abraçá-lo; mas ele disse: "Deixa de me tocar, porque ainda não

17 Ver A. M. Hunter, *Paul and His Predecessors* (1961[2]), p. 40-44, 122-23.
18 Ver A. M. Ramsay, "What Was the Ascension?" em *Historicity and Chronology in the NT* (1965), p. 137-39.
19 G. Stahlin, "On the Third Day", *Int* 10 (1956), 299.
20 A tradução da AV, "não me toque", obscurece o significado do texto. Ver C. F. D. Moule, em NT 5

subi ao Pai" (João 20:17).[20] Jesus está somente reafirmando-lhe que ele deveria estar com ela e os demais discípulos por um breve período de tempo, antes de deixá-los, para retornar ao Pai.

O REI MESSIÂNICO. A exaltação de Jesus à destra de Deus significa simplesmente sua entronização como Rei Messiânico. Pedro conclui seu primeiro sermão com a afirmação: "...a esse mesmo Jesus, a quem vós crucificastes, Deus o fez Senhor e Cristo" (At. 2:36). Fora de seu contexto, esta declaração poderia significar que Jesus *se tornou* Messias por ocasião de sua exaltação e, como tal, representa uma cristologia "adocionista".[21] No entanto, o contexto torna claro que Jesus era o Messias no seu ministério terreno, e o contexto imediato torna claro que Pedro queria dizer que Jesus havia entrado em um novo estágio de sua missão messiânica. Ele gora, fora entronizado como Rei Messiânico.

Pedro recorda que Davi recebera a promessa de Deus de que um de seus descendentes seria estabelecido no seu trono (2:30). Esta promessa aparece claramente em Salmos 132:11; mas também está implícita em várias profecias, como em II Sam. 7:13,16; Is. 9:7; 11:1-9; Jer. 33:17,21. Assim como Davi previu que seu primogênito sentaria em seu trono, também profetizou a ressurreição do Messias. Agora este evento fora cumprido; o Messias fora ressuscitado da morte, exaltado e entronizado à destra de Deus (2:33).[22] Para provar esta entronização messiânica, Pedro cita Salmos 110:1, onde o Senhor (Javé) diz ao Senhor de Davi que ele iria assentar à destra de Deus, até que seus inimigos fossem conquistados (2:34,35). Em seu contexto veterotestamentário, este Salmo considera uma entronização do Senhor de Davi sobre o trono do Senhor em Jerusalém. Isto é provado no Salmo 110:2, onde o Rei messiânico envia adiante seu cetro de Jerusalém (Sião), governando sobre seus inimigos. Em I Crônicas 29:23, está provado que o trono do rei ungido do Senhor seria chamado o trono do Senhor.

Em outras palavras, os novos eventos redentores, no curso da *Heilsgeschichte*, compeliram Pedro a reinterpretar o Antigo Testamento. Devido a ressurreição e ascensão de Jesus, Pedro transfere o trono messiânico davídico de Jerusalém para a destra de Deus, nos céus. Assim sendo, Jesus tinha sido entronizado como o Messias Davídico no trono de Davi e está aguardando a consumação final de seu reino messiânico. Este é um dos significados incluídos no resumo final da proclamação de Pedro, de que Deus fizera o Jesus crucificado Senhor e Cristo. Jesus tinha entrado numa nova função de sua missão messiânica total. Nos dias de sua humanidade, ele fora ungido (4:27; 10:38), e foi como Messias que ele sofrera (3:18). Porém, em sua exaltação, Jesus tornou-se o Messias num novo sentido: ele começara seu reino messiânico como o rei Davídico.

Isto envolve uma completa e radical reinterpretação das profecias do Antigo Testamento, mas não mais do que uma completa reinterpretação do plano redentor, por parte de Deus, pela igreja primitiva. Realmente, é uma parte essencial desta reinterpretação requerida pelos acontecimentos da história da redenção. Se o primeiro estágio da ressurreição escatológica ocorrera, então a era messiânica começara e as bênçãos messiânicas estavam sendo dadas porque o Messias já principiara o seu reinado.

(1962); C. K. Barrett, *John*, p. 480.

21 Weiss, *The History of Primitive Christianity* (1937), I, 118 e s. J. A. T. Robinson concorda, mas vai além, encontrando, em Atos 3:20, uma Cristologia mais primitiva, a saber, que Jesus será apenas o Messias em sua volta do céu. Veja J. A. T. Robinson, *Twelve NT Studies*, p. 139 e ss.

22 A passagem pode ser interpretada também "junto à mão direita" ou "para a mão direita" de Deus.

Aqui, contudo, como em outro aspecto escatológico do *kerygma*, ainda permanece alguma coisa para o futuro. Jesus é entronizado como o Messias, mas seu reino não está completo. Ele precisa reinar até que seus inimigos sejam feitos escabelo de seus pés (2:35). A consumação de sua vitória ainda permanece como evento futuro. Ele está reinando; mas seus inimigos ainda não estão subjugados. Esta é a razão por que Pedro, mais tarde, falou sobre a vinda futura do Messias, para completar o estabelecimento de tudo o que Deus prometera. Jesus é o Messias; ele está reinando; a era messiânica, com suas bênçãos, está presente. Porém ele está aguardando uma vitória futura; a consumação de seu reino aguarda a sua vinda futura. Cumprimento-consumação: esta é a tensão no *kerygma* escatológico.

O FILHO DO HOMEM. De acordo com os Evangelhos, a autodesignação favorita de Jesus era o Filho do Homem. É um fato surpreendente que este termo quase caiu no desuso em Atos. É como o Messias, não como o Filho do Homem, que Jesus retornará, para trazer tempos de refrigério para o seu povo e completar a restauração de todas as coisas ditas pelos profetas (3:19-21). Somente Estêvão designa Jesus de o Filho do Homem, quando no momento da morte, vê "os céus abertos e o Filho do Homem em pé à direita de Deus" (7:56). O significado da postura de Jesus em pé, e não sentado, parece indicar que ele assume a função de uma testemunha, em defesa de seu discípulo oprimido.[23] Muitos críticos têm proposto a teoria de que o Filho do Homem não era uma autodesignação de Jesus, mas que ele a usou para designar uma figura escatológica, não ele próprio, o qual viria em glória para inaugurar o Reino de Deus escatológico.[24] A igreja primitiva, acreditando que Jesus fora ressuscitado dentre os mortos e exaltado aos céus, relembrou seu ensino sobre um Filho do Homem escatológico e *identificou o Jesus exaltado com o Filho do Homem escatológico*. Deste modo, a mais primitiva cristologia é uma cristologia do Filho do Homem. A igreja primitiva aguardou a vinda de Jesus como o Filho do Homem.[25] Esta conclusão baseia-se não sobre uma exegese indutiva dos textos, mas na aplicação da abordagem das religiões comparadas ao Novo Testamento, a saber, que a cristologia da igreja em Jerusalém precisava ser formulada em termos de expectativas judaicas. Uma questão a que estudiosos não podem responder é esta: "Por que a Igreja fora tão cuidadosa em inserir o título Filho do Homem apenas nas palavras de Jesus, quando (como declaram os Bultmanianos) realmente esse título representava a cristologia da Igreja, e não de Jesus?"[26] Não há evidência, em todo o Novo Testamento, à parte das pressuposições de uma crítica da forma extremada, de que a igreja primitiva tenha chamado Jesus de o Filho do Homem.

Podemos apenas especular qual a razão por que este título entrou em desuso quando era a autodesignação preferida de Jesus. A melhor suposição é que ele não parece ter sido um título apropriado para Jesus durante o período compreendido entre seu ministério terreno e sua *parousia*. Os Evangelhos colocam o título nos lábios de Jesus para designar sua humilhação, sofrimento e sua vinda em glória. Portanto, de acordo com a perspectiva da igreja primitiva, "metade de seu conteúdo já era algo do passado e a outra metade permanecia no futuro. Foi admitido, naturalmente, que a Igreja estava em uma *Zwischenzeit*, entre a ida e a volta; e qual a relevância que tem o termo Filho do Homem para esse tempo? Muito mais relevante é o título de Senhor."[27]

23 C. F. D. Moule, "From Defendant to Judge", SNTS, Bulletin III (1952), p. 47.
24 Ver a p. 151.
25 R. Bultmann, *Theology*, I, 3 e s; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* p. 32 e s.; R. H. Fuller, *The Foundations of NT Christology* (1965), p. 143 e ss.
26 R. N. Longenecker, *Christology*, p.89.
27 C. F. D. Moule, "The Influence of Circumstances on the Use of Christological Terms", JTS (1959), 257.

JESUS COMO SENHOR. A exaltação de Jesus significa que ele é Senhor (*kyrios*), como também Messias. "Deus o fez Senhor e Cristo" (At. 2:36). Este termo é usado para Jesus em algumas passagens nos Evangelhos. E quase não é usado por Mateus e Marcos, nas passagens informativas, e apenas três vezes por João (João 4:1; 6:23; 11:2), mas cerca de quinze vezes por Lucas, naquilo que parece ser um anacronismo deliberado. Jesus é aquele que agora sabemos ser o Senhor (Luc. 7:13; 10:1; 11:39, etc). *Kyrios* é usado mais freqüentemente, nos Evangelhos, em referências diretas a Jesus. Taylor acha que *Kyrie*, na forma vocativa, é apenas uma expressão de cortesia, como no inglês "Milord", e não traz significado cristológico.[28] No entanto, em algumas passagens, o termo parece possuir um significado maior, envolvendo uma honra mais elevada, no pensamento do falante, embora menos do que a conotação distintivamente cristã. Esta conclusão baseia-se no fato de que *Kyrie* não aparece indiscriminadamente no discurso de todos os tipos de pessoas, mas é usualmente restrita (embora não em Lucas) aos discípulos de Jesus ou aos que apelam por ajuda sobrenatural.[29]

A chave para a história da palavra é encontrada no Evangelho de João, onde ela é usada com referência a Jesus apenas três vezes, nas porções informativas dos primeiros dezenove capítulos, mas, nas narrativas da ressurreição dos dois últimos capítulos, a palavra aparece nove vezes. O Evangelista sente-se livre para falar de Jesus como o Senhor após sua ressurreição, mas não acha que a designação é apropriada no ministério mais primitivo. Isto sugere que o título pertence primariamente a Jesus como o Ressurrecto e Exaltado.[30]

No *kerygma* primitivo, Jesus tornou-se Senhor. O título é usado, na narrativa de Atos, no mínimo vinte vezes; e freqüentemente aparece na combinação "O Senhor Jesus", "O Senhor Jesus Cristo", "nosso Senhor Jesus Cristo". Qualquer que seja a data de Atos, este uso do título provavelmente representa com fidelidade a mais antiga forma de pregação e é significativo que a grande maioria das passagens é encontrada na primeira metade do livro.[31]

O fato impressionante é que, em Atos, *kyrios* é usado, simultaneamente, para Deus e para o Jesus exaltado. A palavra aparece, com referência a Deus, em várias citações da Septuaginta (2:20, 21; 25,34; 3:22; 4:26). *Kyrios* em 3:19, é claramente usado para Deus (2:39; 4:29; cf. 4:24; 7:31 e 33). Este uso é derivado da Septuaginta, onde *kyrios* é a tradução não apenas de *Adonai*, mas também para o nome inefável do pacto, *Yahweh*. Portanto, é surpreendente encontrar o termo usado ao mesmo tempo para Deus e para Jesus. Não apenas Jesus [32] é, como Deus, *kyrios*; o termo é usado tanto para Deus como para o Jesus exaltado, em contextos praticamente permutáveis. No dia de Pentecostes, Pedro cita a expressão de Joel que se refere ao Dia do Senhor (Javé) e a chamada em o nome do Senhor, para salvação (2:20,21); e isso significa chamada em o nome do Jesus de Nazaré (4:10,12). Jesus tornou-se Senhor, enquanto Deus continua a ser o Senhor (2:36,39). Jesus, como Senhor, entrou no exercício de certas funções divinas. Ele derramou o Espírito (2:33); ele tornou-se objeto de fé (2:21; 3:16); ele dá arrependimento e perdão (5:31); ele é o santo (3:14); o autor da vida (3:15); o receptor da oração (4:29); ele será o juiz do mundo (10:42); e está assentado à destra de Deus, para receber o espírito do primeiro mártir (7:55,59).

28 V. Taylor, *The Names of Jesus*, p. 41.
29 Ver Mat. 8:21; 26:22; Luc. 5:8; G. Vos, *The Self-Disclosure of Jesus* (1954), p. 129 e ss.
30 V. Taylor, *The Names of Jesus*, p. 43.
31 *Ibid*. p. 44.
32 Ver 1:6,21,24; 4:33; 5:14; 7:59, 60; 8:16.

Quanto ao pleno significado da denominação *kyrios*, precisamos voltar para as epístolas Paulinas, que reforçam e interpretam os fatos apresentados em Atos. *O âmago da confissão cristã primitiva é o Senhorio de Cristo*. Lamentavelmente, este fato é obscurecido pela linguagem da Versão Autorizada. A salvação não vem pela confissão do Senhor Jesus, mas por confessar Jesus como Senhor (Rom. 10:9). Esta confissão do senhorio de Jesus apenas pode ser feita pela capacitação do Espírito Santo (I Cor. 12:3). O centro do kerygma apostólico é a proclamação do senhorio de Jesus (II Cor. 4:5). Crentes são aqueles que tem percebido Cristo como Senhor (2:6). Tudo isso não significa outra coisa senão a aceitação e apropriação pessoal do que Deus tem feito, ao exaltar Jesus. Deus tem-no elevado acima de toda e qualquer autoridade e poder, tem-no exaltado acima de todos os outros que são chamados de Senhor (I Cor. 8:5,6) e tem-lhe conferido o nome superlativo *Kyrios*, diante do qual todo joelho finalmente se dobrará em obediência e submissão (Fil. 2:9-11). Jesus *é* o Senhor, exaltado sobre todo o poder inimigo, e sob seus pés todo esse poder deverá finalmente ser subjugado (I Cor. 15:24 e ss.). A confissão cristã do Senhorio de Jesus significa o reconhecimento do que Deus tem feito, ao exaltar Jesus, e a submissão e aceitação pessoal de seu senhorio.

Tudo isso está implícito no mais primitivo *kerygma* de Jesus como Senhor, porque, por ocasião de sua exaltação, Jesus foi feito tanto Messias como Senhor (At. 2:36). Ele tornou-se aquele através de quem Deus sujeitará todo poder rebelde no mundo. Isto pode ser visto na citação que Pedro faz do Salmo 110:1: "Disse o Senhor ao meu Senhor: Assenta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos por escabelo de teus pés" (At. 2:34). Esta soberania de Jesus, como o *kyrios* exaltado e entronizado, encontra-se no âmago do *kerygma* primitivo.

Alguns eruditos modernos têm negado que este tipo de cristologia elevada tenha suas raízes na igreja primitiva, particularmente W. Bousset e, mais recentemente, R. Bultmann, que segue Bousset.[33] Bultmann defende que a igreja primitiva não pensou em Jesus como *Kyrios*, mas apenas como o Messias escatológico ou Filho do Homem celestial. Jesus fora exaltado aos céus e em breve retornaria como o Filho do Homem escatológico, para cumprir as esperanças judaicas do Reino de Deus. Bultmann nega que a igreja primitiva tenha algum senso de escatologia "realizada". A era messiânica era vista como estando completamente no futuro e seria inaugurada pela vinda de Jesus como o Filho do Homem. A Igreja era uma congregação escatológica, não por que tinha experimentado as bênçãos da era messiânica, mas porque era o povo designado para a era escatológica futura. A igreja primitiva era inteiramente judaica, em sua escatologia, modificando esta esperança apenas pela confiança de que o Jesus exaltado seria o Filho do Homem em seu retorno.

Só quando o evangelho se estendeu do solo judaico para o ambiente e mentalidade gentílicos foi que começou-se a pensar em Jesus como Senhor. A base religiosa para este termo não é a tradução grega do Velho Testamento, onde *Kyrios* é um nome para Deus, mas os cultos helenísticos, que floresceram no Egito, Ásia Menor e especialmente Síria. Tais sociedades religiosas se reuniam sob a égide do nome de vários senhores (I Cor. 8:5 e s.), para realizar certos atos cúlticos, através dos quais o adorador podia alcançar sua união com a divindade a quem prestava o culto e deste modo obter a

33 Ver W. Bousset, *Kyrios Christos* (1921, 1970), p. 121 e ss.; R. Bultmann, *Theology*, I, 51,52, 124-28. Quanto à crítica de Bousset, ver J. G. Machen, *The Origin of Paul's Religion* (1921), Cap. 8; A. E. J. Rawlinson, *The NT Doctrine of Christ* (1926), p. 231-37; ver também R. N. Longenecker, *Christology*, p. 120 e ss., para todo o problema.

imortalidade. Bousset e Bultmann argumentaram que a igreja primitiva não pensava em Jesus como Senhor até o evangelho chegar a Antioquia (At. 11:19 e ss.), e lá surgiu uma igreja na qual a idéia judaica da vinda de um Filho do Homem apocalíptico, a fim de inaugurar um reino escatológico, soava estranho. Jesus foi reinterpretado, por esta igreja helenística, como uma divindade cúltica que operava sobrenaturalmente, na adoração da igreja, com um corpo cúltico.(*) Em Antioquia, os discípulos foram, pela primeira vez, chamados de cristãos (At. 11:26) e Jesus foi pela primeira vez chamado de Senhor. Ele fora convertido, de Messias escatológico judaico, a uma divindade cúltica do mundo helenístico. Só depois que Jesus veio a ser conhecido como Senhor, como um resultado das influências sincretistas, é que os cristãos foram capazes de interpretá-lo nos termos de *Kyrios*, conforme encontrado na LXX.[34]

O "calcanhar de Aquiles", para esta teoria a respeito de uma cristologia em desenvolvimento, é uma oração de Paulo: "Se alguém não ama ao Senhor, seja anátema! Maranata" (I Cor. 16:22. AVS). A tradução do Rei Tiago traduz o grego para um inglês inexpressivo. *Anathema* é uma palavra grega que significa "maldito". *Maranata* é a transliteração de uma expressão aramaica que pode ser representada como *maran atha*, "(O) Senhor tem vindo", ou *marana tha*, "Vem, nosso Senhor". *Mar* é uma palavra aramaica para Senhor. Esta era uma expressão litúrgica, invocando tanto a presença do Senhor, por ocasião da Ceia do Senhor, como sua volta, para estabelecer o seu Reino. Neste contexto, é uma oração para o retorno de Jesus como Senhor, para estabelecer seu Reino.[35] O fato de Paulo ter usado uma expressão aramaica, numa carta para uma igreja de fala grega, que não conhecia o aramaico, prova que o uso de *Mar* (*Kyrios*) para Jesus já existia desde a igreja aramaica primitiva, e não foi um produto da comunidade helenística. Esta expressão litúrgica, procedente da comunidade primitiva, se tornara tão largamente usada, que os coríntios não precisaram de tradução nem explicação para seu significado. Jesus era *Kyrios* para as igrejas gregas como tinha sido *Mar* para os cristãos aramaicos de Jerusalém. Por esta razão, podemos concluir que Atos 2:36 descreve corretamente a atitude cristã primitiva com respeito a Jesus como *Kyrios*. Por meio de sua exaltação, Jesus ficou tão próximo de Deus que exerceu algumas das prerrogativas divinas. A igreja primitiva cultuou a Deus; também cultuou a Jesus como o exaltado *Kyrios*. Na cristologia mais primitiva da igreja primitiva estão os começos da teologia trinitariana, embora isto possa não estar explicitamente declarado. No reconhecimento do senhorio de Jesus está implícito o reconhecimento de sua divindade essencial.[36]

A origem deste uso pode ser melhor explicada como derivada do próprio Jesus. Nos seus últimos debates com os escribas, Jesus sugeriu que o Messias deveria ser mais do que o Filho de Davi; ele deveria ser o Senhor de Davi. Jesus deixou implícito que ele mesmo era o Senhor divino.[37] Taylor está certo em sugerir que a compreensão, dos primeiros cristãos, de Jesus como o Senhor exaltado tem sua origem, em última análise, com o próprio Jesus.[38]

---

34 Para uma interpretação similar e independente, ver F. C. Grant, *Introduction do NT Thought* (1950), p. 133-34.

(*) As expressões no inglês são, respectivamente, *cult deity* e *cultic body*. O adjetivo cúltico denota algo que tem o caráter do divino ou do sagrado inerente em sua natureza (Nota do Tradutor).

35 Ver *Didache* 10:6; Apoc. 22:20. A explicação de Bultmann de que a oração é endereçada a Deus, e não a Cristo, é totalmente inadequada.

36 V. Taylor, *The Names of Jesus*, p. 51.

37 Ver, acima, a p. 167.

38 V. Taylor, *The Names of Jesus*, p. 50 e 51.

26

A IGREJA

Bibliografia:

G. Johnston, "The Primitive Community", *The Doctrine of the Church in the NT* (1943), p. 59-66; W. L. Knox, "The Theology of Acts", *The Acts of the Apostles* (1948) p. 69-99; J. E. L. Dulton, "The Holy Spirit, Baptism, and the Laying On of Hands in Acts", ET 66 (1954-55), 236-40; G. B. Caird, "The Spirit", *The Apostolic Age* (1955), p. 57-72; B. Reicke, "The Constitution of the Primitive Church in the Light of Jewish Documents", em *The Scrolls and the NT*, ed. por K. Stendahl (1958), p. 143-56; E. Schweizer, "Pneuma. Luke and Acts", TDNT VI (1959, 1968), 404-15; E. Schweizer, "The Primitive Church in Jerusalem", *Church Order in the NT* (1961), p. 34-50; G. Johnston, "The Constitution of the Church in the NT", em *Peake's Commentary on the Bible*, ed. por M. Black e H. H. Rowley (1962), p. 724-27; F. V. Filson, *A NT History* (1965), p. 153-74; R. Schnackenburg, "The Primitive Church's View of Itself", *The Church in the NT* (1965), p. 56-61; C. S. Mann, "The Organization and Institutions of the Jerusalem Church in Acts", em J. Munck, *The Acts of the Apostles* (1967), p. 276-84; C.S. Mann, "Pentecost in Acts", em J. Munck, *The Acts of the Apostles* (1967), p. 271-75; J. Munck, "Primitive Jewish Christianity", *The Acts of the Apostles* (1967), p. Lxii-lxx; L. Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times* (1970), p. 8-60; J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (1970); I. K. Pratt, "The Holy Spirit and Baptism", ET82. (1970-71), 266-71.

O INÍCIO DA IGREJA: O PENTECOSTES. Jesus considerou seus discípulos como o núcleo de Israel, que aceitou sua proclamação do Reino de Deus e que, por esta razão, formou o verdadeiro povo de Deus, o Israel espiritual. Ele mostrou seu propósito de trazer a sua *ekklesia* à existência, a qual reconheceria o seu caráter messiânico e seria o povo do Reino e, ao mesmo tempo, a sua agência e porta-voz no mundo. No entanto, Jesus e seus discípulos não se constituíram numa sinagoga separada nem iniciaram um movimento separado nem, a despeito do constante conflito com os líderes judeus, cortaram relações, quer com o templo quer com a sinagoga, sob qualquer aspecto externo em que se considere a questão. Seus discípulos formaram uma comunhão aberta dentro de Israel, cuja única marca externa e característica era o seu discipulado com relação a Jesus. Depois da morte e ressurreição de Jesus, esse pequeno grupo de discípulos, agora num total de cento e vinte, por várias semanas, aparentemente, não fizeram nada, a não ser esperar em Deus pela direção divina. Por um

período de 40 dias, Jesus apareceu-lhes repetidas vezes, continuando a instruí-los sobre o mesmo tema que fora o centro de sua mensagem — o Reino de Deus (At. 1:3). Eles ainda acreditavam que isso significava a restauração da teocracia judaica (1:6), mas Jesus revelou-lhes que Deus tinha um propósito diferente para o presente. A promessa feita por João Batista, de que a vinda do Messias cumpriria a profecia de Joel do batismo do povo de Deus com o Espírito Santo, em breve teria o seu lugar.

No dia do Pentecostes, algo maravilhoso aconteceu: os discípulos exprimentaram uma visitação divina, acompanhada de certas manifestações visíveis e audíveis, que convenceu-os de que Deus enviara o seu santo Espírito sobre eles.

Os profetas tinham previsto um dia quando Deus derramaria de seu Espírito sobre todo o seu povo, não apenas sobre os líderes designados — reis, sacerdotes e profetas. Esta dádiva resultaria num reavivamento do espírito profético e da revelação (Joel 2:28,29). Da forma como Joel a colocou, esta dádiva do Espírito é um evento escatológico, pertencente ao dia quando Deus finalmente redimiria o seu povo Israel congregando-os no seu Reino. Por esta razão, é associado com o Dia do Senhor, que será igualmente um dia de julgamento e de salvação (Joel 2:30-32).

Nessa mesma tendência, embora com uma ênfase diferente, Ezequiel anseia pelo dia da salvação messiânica, quando Deus restaurará seu povo, purificá-lo-á de seus pecados e dar-lhes-á um coração novo, colocando seu Espírito dentro deles, capacitando-os, dessa forma, a ser o povo de Deus. (Ez. 36:22 e ss.)

A literatura intertestamentária estava consciente da perda do Espírito. Nos escritos apócrifos e pseudoepígrafos, há uma consciência de que o período de inspiração profética está concluído. A profecia está morta. A inspiração profética de Israel morreu com os últimos profetas. Na literatura rabínica, é claramente afirmado que o Espírito Santo afastou-se de Israel depois dos últimos profetas. É igualmente aceito que o Espírito não estava mais presente no segundo templo. Não havia mais qualquer revelação inspirada.[1] Os sectários de Qumran criam que Deus dera seu Espírito para alguns membros da comunidade;[2] porém isto não conferia recentes revelações, mas somente a habilidade para interpretar corretamente o Velho Testamento.

João, o Batista, apareceu como um profeta, falando diretamente a palavra de Deus. Jesus, por sua vez, recebeu o Espírito Santo em seu batismo. Em Nazaré, ele declarou ser dotado com o Espírito (Luc. 4:18), e que era através do poder do Espírito que realizou atos extraordinários de poder (Mat. 12:28). A presença do Espírito profético, em João, e o poder do Espírito Santo, em Jesus, pressagiaram algo novo: a vinda da era messiânica.[3] João prometeu que Jesus seria aquele que iria executar o batismo no Espírito (Mar. 1:8).

Quando o pequeno grupo de 120 crentes experimentou a presença do Espírito Santo, no Pentecostes, Pedro interpretou o evento, dizendo: "Mas isto é o que foi dito pelo profeta Joel" (At. 2:16). A promessa dada a Israel, como o cumprimento do Dia do Senhor, disse Pedro, agora foi consumada, não para a nação, mas para um grupo de homens que creram no caráter messiânico de Jesus. Além disso, Pedro acrescenta uma expressão que dá, ao evento apontado, uma significação escatológica. Ele substitui as palavras de Joel "depois" para "e nos últimos dias" (At. 2:17). Nos profetas, "os

1 E. Sjoberg, TDNT VI, 385.
2 Referências em F. F. Bruce, *NT History* (1969), p. 197.
3 Ver J. E. Yates, *The Spirit and the Kingdom* (1963 (1963); J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (1970), p. 23-27.

últimos dias" foi uma expressão usada para designar o tempo do Reino de Deus, a era messiânica. Nos últimos dias, o domínio de Deus será estabelecido em toda a terra; todas as nações adorarão o Deus de Israel; e a paz prevalecerá sobre todos os homens (Is. 2:2-4). É o tempo quando Israel será salvo sob o sagrado domínio de Davi, seu rei (Os. 3:5). Pedro reinterpreta Joel, afirmando que a outorga do Espírito também pertence aos últimos dias. Assim fazendo, ele também reinterpreta o próprio significado dos últimos dias; ele separa os últimos dias do Dia do Senhor e os coloca no âmbito da História. *Os últimos dias chegaram*. Os últimos dias são os dias do Espírito, que agora foi outorgado. No sentido real da palavra, a era messiânica chegou, a salvação escatológica está presente. Contudo, o Dia do Senhor permanece como um evento futuro, no final do tempo, que ainda não chegou.[4] No entanto, o *escaton* não permanece "intacto no futuro".[5] A pregação de Pedro exige uma modificação radical da estrutura escatológica. O Dia do Senhor permanece como objeto de esperança, mas os "últimos dias" de salvação messiânica se realizaram. Por esta razão, também é incorreto insistir, como fez C. H. Dodd, que a igreja primitiva cria que o *eschaton* chegara. O *eschaton* designa "tudo o que os profetas quiseram dizer por Dia do Senhor".[6] Corretamente, Dodd enfatiza o elemento do cumprimento messiânico no *kerygma* primitivo; mas ele foi muito longe, ao afirmar que a igreja primitiva esperava a vinda de Cristo apenas para finalizar o que havia iniciado, e não para introduzir uma nova ordem de coisas. Esta conclusão não compreende o significado da reinterpretação de Pedro sobre os últimos dias e sua separação do Dia do Senhor, e coloca toda a ênfase antes sobre o cumprimento do que na tensão existente entre a realização dos últimos dias e a consumação do Dia do Senhor. O tempo do cumprimento chegou; porém o Dia do Senhor permanece um evento escatológico, num futuro indeterminado.

A vinda do Espírito manifestou-se de várias formas, que foram evidentes às percepções físicas. Um som forte e impetuoso encheu toda a sala onde os discípulos estavam reunidos. Eles viram algo que parecia uma chama de fogo, repartindo-se em línguas, e que permanecia sobre cada um deles. Sentiram-se possuídos de uma maravilhosa sensação da presença de Deus, tanto que publicamente eles começaram a fazer orações espontâneas a Deus. O idioma que falavam não era nem aramaico nem grego, mas uma linguagem desconhecida, que dava a impressão, a alguns de seus ouvintes, de que estavam embriagados (2:13). Aparentemente, estas línguas possuíam uma dimensão estática, que fazia com que, para alguns, soassem quase que ininteligíveis. No entanto, a maior parte das pessoas ouviu uma mensagem inteligível. Aqueles judeus palestinos pareciam ter a capacidade de falar muitas línguas diferentes. Os judeus da Diáspora, que moravam em vários países ao redor do Mar Mediterrâneo, e tinham feito uma peregrinação a Jerusalém, para celebrar a Festa das Semanas, ouviram aqueles judeus de fala aramaica louvar a Deus em dialetos de suas terras nativas.

Pedro esclareceu que esse maravilhoso poder para falar em outras línguas (*glossolalia*) foi o sinal visível do cumprimento da profecia de Joel, de que Deus derramaria o seu Espírito Santo sobre todo o seu povo. Essa promessa, em Joel, estava associada ao Dia do Senhor; Pedro afirma que esse evento agora ocorrera na História. Isso resultou do fato de que Deus exaltara o Jesus crucificado, o entronizara à sua destra, dessa

4Ver H. C. Cadbury, "Acts and Eschatology", *The Background of the NT and Its Eschatology*, ed. por W. D. Davies (1956), p. 300-31.
5 *Ibid.*, p. 321.
6 C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching* (1936), p. 214.

forma inaugurando o seu reino messiânico; e o derramamento do Espírito Santo sobre o seu povo não era nada menos do que a bênção da era messiânica. Esse derramamento do Espírito é também chamado de o batismo no Espírito (1:5) e de "dom do Espírito Santo" (2:38).[7]

O significado do batismo no Espírito pode ser descoberto através de um estudo dos vários usos do termo. Os 120 discípulos foram batizados com o Espírito, no Pentecostes, e, ao mesmo tempo, foram cheios do Espírito (2:4). Estes dois termos — batismo e enchimento — não parecem ser estritamente sinônimos, pois Atos relata que houve novas ocorrências do enchimento com o Espírito,[8] mas nunca é dito que crentes foram batizados com o Espírito uma segunda vez. O dom do batismo do Espírito verificado no Pentecostes é prometido para todos que se arrependerem e forem batizados em água (2:38). Sempre que o batismo com o Espírito é mencionado depois do Pentecostes, nunca é uma experiência de crentes que já tenham sido batizados uma vez com o Espírito, mas apenas para grupos novos de pessoas trazidas à fé em Cristo.

Quando Filipe levou o evangelho a Samária, somos informados que os samaritanos creram e foram batizados; mas eles não receberam imediatamente o Espírito Santo, "somente tinham sido batizados no nome do Senhor Jesus" (8:12, 16), isto é, antes eles não foram batizados com o Espírito Santo. Somente depois de Pedro e João terem chegado de Jerusalém e orado, impondo suas mãos sobre esses novos crentes, é que foi-lhes outorgado o dom do Espírito Santo. Agora eles não apenas foram batizados em o nome do Senhor Jesus, mas também com o Espírito Santo.

O batismo com o Espírito é claramente mencionado na conversão de Cornélio e de sua família. O dom do Espírito, que foi dado enquanto Pedro ainda estava falando (10:44 e s.), é identificado como o batismo com o Espírito (11:16); porém não necessita da imposição das mãos.[9]

Esses dois exemplos não são uma repetição da experiência do Pentecostes, mas sua extensão para além do grupo de crentes judeus, primeiro aos samaritanos e depois aos gentios. Podemos dizer que há um Pentecostes judaico, um Pentecostes samaritano e um Pentecostes gentílico.[10] Uma referência final à experiência do Pentecostes ocorreu em Éfeso, onde Paulo encontrou um pequeno grupo de discípulos que nunca tinha ouvido sobre o dom do Espírito como no Pentecostes (19:2). Apenas tinham sido batizados "no batismo de João", isto é, eles conheciam a pregação de João sobre Jesus como o Messias e tinham sido batizados no arrependimento, para remissão dos pecados, em antecipação à vinda do Reino de Deus. Eles não tinham ouvido sobre a morte e ressurreição de Jesus nem sobre a vinda do Espírito Santo. Talvez eles fossem conversos resultantes do trabalho de Apolo, que conhecia apenas o batismo de João, até encontrar Priscila e Áqüila (18:25,26). Quando foram batizados em o nome do Senhor Jesus, Paulo impôs suas mãos sobre eles, e também foram batizados com o Espírito e falaram línguas e profetizaram (19:6).

Esta visão geral dos incidentes relatados por Lucas, sobre a vinda do Espírito, suscita a questão: Qual é a função, se existe, da imposição das mãos, na dádiva do Espírito Santo? Alguns cristãos escolhem a experiência de Samária, onde o dom do Espírito foi subseqüente à fé e apenas recebido após a imposição das mãos, e têm

7 "O dom do Espírito" não é para ser confundido com os dons do Espírito de I Cor. 12-14. O Espírito é, por si mesmo, o dom; e ele confere vários dons ou faculdades espirituais à igreja. Para um estudo mais detalhado da eclesiologia de Atos, ver G. E. Ladd, *The Young Church* (1964).
8 Atos 2:4; 4:8; cf. 9:17 e 13:9.
9 Ver G. W. Lampe, em *Peake's Commentary*, ed. por M. Black e H. H. Rowley (1962), p. 897.
10 *Loc. cit.*

defendido a teologia de que o batismo no Espírito é uma "segunda bênção da graça", depois que a pessoa exerceu sua fé em Cristo, pela qual o crente é habilitado tanto para uma vida santificada como para o ministério efetivo. É óbvio que não há um padrão único em Atos. A questão é: Qual é o modelo normativo: Samária ou Cornélio? Se é Samária, então um forte argumento pode ser levantado a favor da perspectiva de que o batismo do Espírito é uma experiência subseqüente à conversão.

No entanto, Samária parece ser a exceção. Tanto com a família de Cornélio como com Paulo, o Espírito foi dado no ato de crer ou de conversão; e os discípulos de João, em Éfeso, receberam o Espírito quando foram batizados em o nome de Jesus.A conversão de samaritanos foi a primeira expansão do evangelho fora de Jerusalém. Os primitivos cristãos não compreenderam de imediato que era a sua missão proclamar o evangelho em todo o mundo. Eles permaneceram em Jerusalém, e a missão mundial não começou senão quando a perseguição expulsou os helenistas para fora da capital. No entanto, havia uma aversão mútua entre judeus e samaritanos: "Porque os judeus não se comunicam com os samaritanos" (João 4:9). Por isso, "alguma evidência especial pode ter sido necessária, a fim de assegurar, a estes samaritanos, tão acostumados a serem desprezados, como estrangeiros, pelo povo de Jerusalém, que estavam totalmente incorporados na nova comunidade do povo de Deus."[11] Muito mais que isso, Pedro e João, como líderes da igreja judaica, precisavam sentir a experiência de que Deus estava se movendo em direção ao mundo gentílico, pois eles, sem dúvida, ainda não tinham essa visão. Pedro considerava-se como um bom judeu e pretendia permanecer como tal (At. 10:14), a despeito do fato de que era um cristão.[12] Podemos concluir que o padrão normal é que o batismo no Espírito ocorre no momento da conversão, quando o indivíduo crê, e que, no tempo do Novo Testamento, era praticamente simultâneo com o batismo em água, que incorporava os crentes à Igreja.

O significado teológico do batismo com o Espírito não é explicado em parte alguma de Atos, e há apenas uma declaração, em todo o Novo Testamento, neste sentido. Embora isto seja encontrado em Paulo, as várias extensões do Pentecostes, relatadas em Atos, podem ser compreendidas à luz desta afirmação: "Pois em um só Espírito fomos todos nós batizados em um só corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres; e a todos nós foi dado beber de um só Espírito" (I Cor. 12:13). O batismo com o Espírito é o ato do Espírito Santo reunindo, em uma unidade espiritual, pessoas de diferentes origens raciais e formação social, a fim de que formem o corpo de Cristo — a *ekklēsia*. Na realidade, a *ekklēsia* nasceu no Pentecostes, quando o Espírito Santo foi derramado sobre o pequeno grupo de discípulos judeus de Jesus, constituindo-os o núcleo do corpo de Cristo. Os discípulos antes do Pentecostes devem ser considerados apenas o embrião da Igreja.[13] A *ekklēsia* não é para ser vista apenas como uma comunhão humana, resultado de uma fé e experiência religiosa comum. É isto, porém mais do que isto: é a criação de Deus através do Espírito Santo. Por essa razão, só pode haver, na realidade, uma *ekklēsia*. O fato da unicidade da *ekklēsia* é o significado teológico de várias extensões do Pentecostes em Atos. O Espírito primeiro veio aos crentes judeus, depois aos samaritanos e daí aos gentios, e finalmente a um pequeno grupo de discípulos de João Batista. Essas quatro vindas do Espírito marcam os quatro passos estratégicos na extensão da *ekklēsia* e ensinam que há uma só *ekklēsia*, na qual todos os convertidos, tanto judeus, samaritanos, gentios ou seguidores de João, são batizados pelo mesmo Espírito.

11 F. F. Bruce, *The Book of Acts* (1954), p. 182.
12 Dunn acredita que o Espírito não foi dado porque os samaritanos tinham ainda uma fé inadequada. Ver seu excelente sumário, de todo o problema, em *Baptism in the Holy Spirit*, p. 55-68.
13 Ver D. O. Via, SJTh 11 (1958), 270.

O batismo com o Espírito não é idêntico à plenitude do Espírito. O primeiro é um evento que ocorre de uma vez por todas, quando alguém crê em Cristo.[14] É o ato do Espírito constituir crentes individuais em membros do corpo de Cristo. Dessa forma, é impossível ser um crente, e não estar na *ekklēsia,* pois, quando alguém crê, é batizado, com todos os demais, no corpo de Cristo. O batismo com o Espírito somente pode acontecer para crentes individuais, mas é, primariamente, um fato social e eclesiástico. A plenitude do Espírito é, primariamente, uma experiência individual, que pode ser repetida e tem a ver com a devoção cristã (Ef. 5:19 e ss.) e com o ministério (At. 4:8; 13:9). Em nenhuma parte o Novo Testamento ordena os crentes a serem batizados com o Espírito, como o faz no sentido de eles serem cheios do Espírito (Ef. 5:18), pois o batismo é um fato que ocorre por ocasião do início da fé, na conversão.

A unicidade ou singularidade da *ekklēsia* é ilustrada por dois fenômenos no dia de Pentecostes. O aparecimento de algo semelhante a línguas de fogo divididas e pousando sobre cada um (2:3) sugere unidade e diversidade. Essas línguas flamejantes não eram para serem entendidas como o cumprimento da promessa de João, de que o Messias batizaria com o Espírito Santo e com fogo, pois o batismo com fogo é o batismo escatológico do juízo, como comprova o contexto nos Evangelhos. A palha é para ser queimada com fogo inextinguível (Mat. 3:12). Além disso, o fenômeno do Pentecostes não foi de línguas de fogo, mas línguas *como que* de fogo, e não há dúvida, no propósito de sugerir uma maravilhosa teofania, foi algo análogo à experiência de Moisés na sarça ardente.

O fenômeno da glossolalia também sugere a unicidade da *ekklēsia* e seu propósito universal. Este fenômeno do Pentecostes diferiu de sua aparição, mais tarde, nas igrejas, como sabemos pela discussão de Paulo sobre os dons espirituais, em I Cor. 12 e 14. Em Corinto, e, aparentemente, na experiência comum cristã, a glossolalia era uma forma estática de expressão, que provocara um grande senso de exaltação espiritual para quem falava, mas que era ininteligível para os ouvintes. Podia ser inteligível apenas se alguma pessoa presente também estivesse dotada, pelo mesmo Espírito, para interpretar a língua desconhecida em *língua falada e compreensível.* No Pentecostes, não houve necessidade de um intérprete. Embora não esteja claro se o milagre estava no falar ou no ouvir, é mais fácil concluir que os discípulos falaram em línguas desconhecidas e o Espírito Santo interpretou-os nas diversas línguas faladas pelos ouvintes. Tal milagre não foi necessário somente para providenciar um meio de comunicação, pois o grego *Koinè* (comum) seria entendido por todos, como bem o demonstra o sermão de Pedro.[15] As línguas faladas no Pentecostes tinham um significado simbólico e sugerem que esse novo evento na história da redenção, estava designado para todo o mundo e uniria homens de diferentes idiomas numa nova unidade, a da *ekklēsia.*

A VIDA DA IGREJA PRIMITIVA. A experiência do Pentecostes não levou os primeiros cristãos a romper com o judaísmo e formar uma comunidade separada e distinta. Pelo contrário, essa nova comunidade, do ponto de vista externo, não parecia nada mais do que uma nova sinagoga judaica, que reconhecia Jesus como o Messias. Eles continuaram a adorar a Deus, em moldes judaicos, no templo (2:46), e, sem dúvida, "as orações" incluíam as orações judaicas regularmente estabelecidas. O fato de os primeiros cristãos não romperem com as práticas judaicas é atestado pela atitude da

14 Ver F. F. Bruce, *The Books of Acts*, p. 56.

15 Ver Atos 22:2, onde uma multidão similar, em Jerusalém, espera Paulo dirigir-se a ela em grego, e fica surpresa ao vê-lo usar o dialeto aramaico.

população (2:47; 5:13). Tais declarações não podiam ter sido feitas, se os discípulos de Jesus tivessem rejeitado a religião e adoração judaicas, em favor do novo caminho cristão. Sua fé cristã foi simplesmente justaposta à sua velha religião judaica. Isto é sustentado pelo fato de que, mais tarde, Pedro ainda afirmou estar vivendo como um verdadeiro judeu, observando as diferenciações da lei quanto à alimentação pura e impura (10:14).

No entanto, certos elementos cristãos distintos são evidentes, o primeiro dos quais é "o ensino dos apóstolos" ou *didachē*. Este incluía o significado da vida, morte e exaltação de Jesus, sua entronização como o Rei e Senhor, inaugurando a era messiânica de bênção e a futura consumação escatológica. Como Bruce ressalta, este é o centro, a partir do qual, mais tarde, os escritos em o Novo Testamento tomam forma.[16] Esses eventos redentores fazem da *ekklēsia* uma comunidade escatológica, que foi designada para experimentar a consumação final, porque já experimentara as bênçãos escatológicas da era messiânica.

O culto, na igreja primitiva, é marcado por grande simplicidade. Além da adoração no templo, há também reuniões nos lares cristãos (2:46; 5:42), para o partir do pão e comunhão na refeição. A expressão sugere a mesma prática observada, mais tarde, nas igrejas paulinas: uma refeição comum ou *agapē*, que é associada à Ceia do Senhor (I Cor. 11:20 e 34). Refeições em comum tinham desempenhado um papel importante no ministério de Jesus (Mat. 9:10,11; 11:19; Luc. 15:1,2; At. 1:4) e continuaram a desempenhá-lo na experiência religiosa da igreja primitiva. Lares particulares forneceram os locais de reunião para os atos de adoração cristã distintos do judaísmo. No Pentecostes, um grande número de judeus abraçou a fé cristã (2:41; ver também 4:4; 5:14), e não há evidência de que um grupo tão grande pudesse se congregar num único lugar. O padrão é antes o de muitas pequenas "igrejas-lares", congregações separadas, análogas às sinagogas judaicas.[17] Este também é o modelo das igrejas de Paulo, pois freqüentemente lemos a respeito da igreja em casa de alguma pessoa.[18] Não sabemos qual o tamanho da sala onde 120 pessoas se congregaram antes do Pentecostes (1:13) e, embora esteja claro que a Igreja tinha um lugar central para reuniões, é difícil imaginar um lugar grande o bastante para comportar todos os crentes.

BATISMO. A *ekklēsia* recebia, em sua comunhão, todos os que aceitassem a proclamação de Jesus como o Messias, se arrependessem e recebessem o batismo em água. A prática do batismo em água foi trazida dos dias de Jesus, mas recebeu um novo significado. João batizou em antecipação à vinda do reino de Deus, e o Quarto Evangelho nos diz que os discípulos de Jesus continuaram essa prática (João 3:22; 4:1,2). Agora que Jesus foi reconhecido como o Senhor ressurrecto e exaltado, o batismo tornou-se o sinal visível de admissão à comunhão cristã, e os crentes são batizados "em o nome de Jesus Cristo" (2:38). Nenhum intervalo importante de tempo decorria entre o ato de crer em Cristo e o batismo. Isto foi evidente no dia do Pentecostes (2:41), no evento do batismo dos samaritanos (8:12), no batismo do eunuco etíope (8:36,37), de Cornélio (10:47,48), de Saulo (9:18), de Lídia (16:14,15), etc.

16 F. F. Bruce, *The Book of Acts*, p.79.
17 Apenas dez homens foram requisitados para formar tal sinagoga. E. Schürer, *A History of the Jewish People* (1890), II, 2, 73.
18 Ver Rom. 16:5; I Cor 16:19; Col. 4:15; Filem. 2. Ver também F. V. Filson, em JBL 58 (1939), 105-12.
19 Alguns estudiosos têm comentado que a água do batismo foi uma ação necessária para o recebimento do Espírito. Isto é refutado por J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*.

A questão do batismo infantil não pode ser estabelecida com base em uma exegese dos eventos narrados em Atos, mas apenas com base em pressupostos teológicos.[20] A promessa em Atos 2:39 não significa que as crianças deviam ser batizadas; a promessa pode significar somente que o evangelho é uma bênção não apenas para a geração presente, mas também para os seus descendentes — não só para pessoas em Jerusalém, como também para de outras terras — e é semelhante à expressão "os vossos filhos e as vossas filhas" em 2:17.[21] Os "filhos" estão limitados pela seguinte frase: "todos aqueles a quem o Senhor nosso Deus chamar." "As referências ao batismo de familiares (11:14; 16:15, 31; 18:8) podem se referir à "esposa, filhos, empregados e parentes morando na mesma casa",[22] porém podiam, igualmente bem, designar apenas aqueles de idade madura que confessaram sua fé em Cristo.[23] É difícil acreditar que tais passagens signifiquem que a fé do chefe da família fosse suficiente para seus filhos, da mesma forma que com relação aos demais parentes e escravos.

A COMUNHÃO CRISTÃ. Um dos elementos mais admiráveis, na vida das igrejas primitivas, era o sentido de comunhão. "E perseveravam na doutrina dos apóstolos e na comunhão" (2:42). As várias declarações de que os cristãos primitivos eram "unidos" (2:44,47) demonstram a qualidade de sua comunhão, bem como o aspecto comum de suas assembléias. Os primeiros cristãos estavam conscientes de estarem unidos uns aos outros, porque estavam unidos em Cristo. Formavam um povo escatológico não só porque foram chamados a herdar o Reino escatológico, mas também porque já tinham provado as bênçãos da era messiânica. Em certo sentido, sua comunhão era uma antecipação da comunhão do Reino escatológico, revelado na História em meio ao judaísmo. Era incompreensível que um converso o pudesse ser de forma isolada. Ser um crente significava participar, com outros crentes, da vida da era vindoura, ser um crente em comunhão, estar na *ekklēsia*.

Esse sentimento de comunhão manifestava-se por si mesmo, na comunidade em Jerusalém, de uma forma distinta. Aparentemente, a comunidade era caracterizada por muitas pessoas pobres, especialmente viúvas, que não tinham família, e por isso sem meio de subsistência. O sentimento de partilhar das bênçãos da era messiânica levou a um compartilhamento real de suas posses. Nenhum homem considerava sua propriedade como sua, mas para ser usada para o bem de todos. Portanto, muitos crentes venderam suas terras e propriedades e doaram os resultados da venda, para ajudar aos desfavorecidos (2:44,45). Essa era uma questão estritamente voluntária, como é demonstrado pelo incidente de Ananias e Safira. Pedro relembra Ananias que ele não era obrigado a vender sua propriedade, e que, uma vez vendida, a quantia recebida ainda era sua, para dispor dela como quisesse (5:4). O pecado, neste caso, consistiu em ele ter pretendido dar a impressão de ter dado tudo, quando uma parte do negócio foi retida deliberadamente. Aparentemente, o dinheiro resultante de tais contribuições era usado para suprir as rações diárias em favor dos pobres, que nada teriam de outra maneira (6:2). Este "comunismo cristão", como freqüentemente é chamado, não deve ser considerado como um experimento social que falhou, mas como uma expressão do profundo vínculo da comunhão cristã na comunidade primitiva.

20 Ver K. Barth, *The Teaching of the Church Regarding Baptism* (1948); O. Cullmann, *Baptism in the NT* (1951); J. Murray, *Christian Baptism* (1952); P. C. Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism* (1953); W. F. Flemington, *The NT Doctrine of Baptism* (1953), p. 37-57; J. Schneider, *Baptism and the Church in the NT* (1957); J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries* (1962); K. Aland, *Did the Early Church Baptize Infants?* (1962); J. Jeremias, *The Origins of Infant Baptism* (1963); G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT* (1962), p. 93-126.

21 G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT*, p. 342. Ver Atos 13:33.

22 O. Michel, "Oikos", TDNT V, 130.

23 G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT*, p. 312-20.

Esse mesmo sentido de comunhão deve assumir outras formas de expressão, em situações históricas diferentes.

A ORGANIZAÇÃO DA EKKLESIA. Examinando a organização da *ekklēsia*, precisamos reconhecer o aparecimento de líderes da igreja além do período mais primitivo. A *ekklēsia* mais primitiva consistia de uma comunhão livre de crentes judeus que não tinham rompido com o judaísmo, que continuavam nas práticas e cultos da religião judaica. Criam que Jesus era o Messias e tinha inaugurado a era messiânica, e se congregavam em lares, e (aparentemente) no cenáculo, para refeições em comum e a celebração da Ceia do Senhor, para louvor e culto e para ouvir o ensino dos apóstolos. Seus únicos líderes eram os apóstolos, cuja autoridade era aparentemente espiritual, mas não legal. Não havia organização nem líderes nomeados. A *ekklēsia* não era como hoje: uma instituição organizada. Era uma comunidade pequena e franca de judeus dentro do judaísmo. Dos doze, três — Pedro, Tiago e João — ocuparam um papel de proeminência, como líderes sobre os outros nove (At. 1:13).

À parte dos apóstolos, a primeira liderança formal foi escolhida quando um problema interno surgiu dentro da Igreja. Os judeus de fala grega, que tinham retornado da Diáspora, para viver em Jerusalém, começaram a reclamar porque as viúvas de fala hebraica, nascidas em solo judaico, pareciam ser favorecidas na distribuição diária dos alimentos. Aparentemente, a distribuição de alimentos era feita sob a supervisão direta dos apóstolos, e a tarefa tinha-se tornado tão difícil que eles foram acusados de parcialidade (6:1,2). Para resolver o problema, os doze convocaram uma reunião da Igreja e escolheram sete homens para dirigir essa ministração. Possivelmente, esse é o início do que mais tarde se tornou o ofício de diácono. As instruções de Paulo, de qualificações para essa posição, sugere responsabilidade financeira (I Tim. 3:8-13; ver Fil. 1:1). Um desses "diáconos", Estêvão, mostrou ser um homem muito capacitado no ministério da Palavra (6:8 e ss.); mas, em termos gerais, o ministério do ensino e pregação permaneceu a tarefa dos apóstolos.

Em breve, um grupo de anciãos apareceu como líderes da igreja em Jerusalém (11:30). Não sabemos quando, como ou por que eles foram escolhidos; apenas podemos usar nossos recursos históricos para reconstruir o que provavelmente teria acontecido. Tanto as comunidades judaicas como as sinagogas foram governadas por um grupo de anciãos;[24] já que, externamente, a igreja primitiva era pouco diferente da sinagoga judaica. Podemos entender que, quando os apóstolos começaram a se empenhar na pregação fora de Jerusalém, os anciãos foram escolhidos a fim de assumirem o seu lugar para administrar a igreja em Jerusalém. Nesse caso, podemos pensar num colegiado de anciãos, e não em um só ancião para cada congregação. Por ocasião do Concílio de Jerusalém, os anciãos repartiram com os apóstolos a função da liderança (15:2, 22; 16:4). Quando Paulo organizou igrejas na Ásia, ele designou anciãos em cada uma delas (14:23). No entanto, não só na eleição dos sete (6:2), mas também no Concílio de Jerusalém (15:12,22), a voz de toda a congregação pesou na decisão. É óbvio, em Atos, que não havia um padrão uniforme de governo. A forma de liderança foi um desenvolvimento histórico, no qual participaram os apóstolos, os anciãos e a congregação.

O termo "ancião" é uma tradução de *presbyteros*, do qual se origina também a palavra "presbítero". Esses líderes não eram chamados apenas de anciãos, mas de bispos (*episkopoi*), um termo designando sua função de supervisionar a Igreja. Estas duas designações para a mesma função são mostradas através do fato de que os anciãos

24 E. Schürer, *A History of the Jewish People*, II, 2, p. 59 e ss.

de Éfeso que foram chamados por Paulo a Mileto também são chamados de bispos (20:17,28).[25] Além do mais, os dois termos são usados de forma permutável nas instruções de Paulo a Tito, quanto à administração da igreja em Creta (Tito 1:5,7).

As igrejas, de forma geral, não estavam ligadas por qualquer vínculo de organização ou por oficiais nomeados, mas permaneciam debaixo da autoridade espiritual dos apóstolos. A princípio, os apóstolos foram nomeados por Jesus, quando escolheu os doze para estarem com ele e compartilharem de seu ministério (Mar. 3:14 e ss). O significado do número doze está no fato de que eles foram designados para representar o novo Israel, a Igreja. A chamada dos doze foi um ato simbólico, designando-os como o centro do novo Israel, que Jesus estava estabelecendo (Mat. 16:18). Quando Pedro confessou sua fé na messianidade de Jesus, estabelecendo o fundamento, sobre que a Igreja seria fundada, não o fez como indivíduo, mas como porta-voz e representante dos doze, em sua capacidade apostólica.[26] Quando Judas deixou o grupo, o vazio criado foi preenchido pela eleição de Matias (At. 1:15 e ss.). Depois disso, o grupo de apóstolos se fechou, no que diz respeito à escolha humana. No entanto, o Espírito Santo podia levantar novos apóstolos, cuja função apostólica era reconhecida pelas igrejas como derivada de seus dons carismáticos (isto é, concedidos pelo Espírito), e não da autorização humana. Além dos doze, Barnabé e Paulo são reconhecidos como apóstolos (At. 14:14), assim como Tiago, irmão do Senhor (Gál. 1:19); Andrônico e Júnias (Rom. 16:7).

Os apóstolos eram um grupo de homens separados por Deus para proverem os fundamentos da Igreja (Ef. 2:20; ver também Apoc. 21:14) e serem os veículos da revelação divina (Ef. 3:5) do significado da pessoa e obra redentora de Cristo. Conseqüentemente, eles falavam com uma autoridade que advinha do próprio Deus, com que nenhum dos líderes modernos, na Igreja, podem falar. Os apóstolos eram os custódios do ensino na igreja primitiva (At. 2:42), e os documentos do Novo Testamento podem ser compreendidos como um produto final do testemunho dos apóstolos, no que diz respeito ao significado do evento redentor de Cristo. Uma vez que a Igreja já havia sido fundada com êxito e a palavra apostólica da interpretação do significado de Cristo já fora colocada na forma escrita, não havia mais necessidade da continuação do ofício apostólico.

Unidos aos apóstolos estão os profetas (Ef. 2:20; 3:5), que eram homens dotados do Espírito Santo, ocasionalmente para profetizar eventos futuros (At. 11:27,28; 21:10) e, mais freqüentemente, para transmitir palavras de revelação para a edificação da Igreja (I Cor. 14:6,29,30). Igualmente, os dons de autoridade apostólica e profética eram dados pelo Espírito Santo (I Cor. 14:4, 28-29; Ef. 4:11), e não cargos para os quais homens pudessem ser eleitos pela Igreja. A autoridade de ambos era espiritual, e não designativa, oficial ou legal. Os apóstolos exerceram uma autoridade de governo, com relação às igrejas, que, aparentemente, não foi exercida pelos profetas. A autoridade dos últimos era mais circunscrita na área do ensino.

Embora as igrejas não estivessem ligadas por laços eclesiásticos ou autoridade formal, tinham um profundo senso de unidade. Isto pode ser ilustrado em Atos, pelo uso da palavra *ekklēsia*. Freqüentemente, a palavra é usada para congregações locais (At. 11:26; 13:1; 14:23), que, aparentemente, se reuniam em casas particulares (8:3). O plural é usado, conseqüentemente, para designar todas as igrejas (15:41; 16:5). Também no singular pode ser usado para designar todos os crentes em determinada

25 A RSV (Revised Standard Version) traduz *episkopoi* pela palavra "guardiões", sem dúvida, porque o termo não é apenas considerado um termo técnico designando uma profissão.
26 O. Cullmann, *Peter* (1953), p. 207 e ss.

cidade (5:11; 8:1); e pode mesmo designar a Igreja como um todo: "Assim, pois, a igreja em toda a Judéia, Galiléia e Samária, tinha paz, sendo edificada, e andando no temor do Senhor; e, pelo auxílio do Espírito, se multiplicava" (9:31). O único atributo usado para a Igreja, em Atos, aparece na expressão "a igreja de Deus" (20:28), e aqui é usada para a igreja em Éfeso, como representativa da Igreja como um todo.

Os empregos do termo *ekklēsia* dão a entender que *a* Igreja não é meramente um número total de igrejas locais ou a totalidade de todos os crentes; antes, a congregação local é a Igreja em manifestação local. A igreja em Éfeso é *a* Igreja de Deus, não somente uma parte da Igreja de Deus. Este é um reflexo do fato de que todas as igrejas reconheciam que uma pertencia a outra, em virtude de todas pertencerem a Cristo. Somente podia haver uma igreja; e esta única Igreja de Deus se expressava de forma local na comunhão dos crentes. No entanto, essa unidade não era algo imposto formalmente ou mantido de forma externa; era um reflexo, na experiência concreta dos crentes, da verdadeira natureza da Igreja una de Cristo.

A IGREJA E ISRAEL. Atos delineia os passos pelos quais a Igreja gradualmente rompe com a sinagoga e se torna um movimento independente. De fato, um dos motivos centrais, em Atos, é a explicação de como uma pequena comunidade de judeus, em Jerusalém, que dificilmente poderia ser diferenciada de ambiente formativo judeu, se tornou uma comunidade gentílica, na capital do Império, completamente livre de todas as práticas judaicas.[27]

A primeira evidência de uma ruptura com o judaísmo ocorre como um resultado do ministério de Estêvão. Os sete que foram escolhidos para supervisionar a distribuição dos alimentos tinham todos nomes gregos; e podemos imaginar que, por essa razão, eles eram judeus que falavam grego que foram criados na Diáspora e tinham, até certo ponto, uma inclinação mais liberal do que os judeus palestinos. De qualquer forma, Estêvão foi acusado de falar contra o templo e a Lei de Moisés (At. 6:13), o que, aparentemente, significa que os judeus que se tornaram cristãos não necessitavam mais observar o culto no templo ou a Lei do Velho Testamento. Estêvão, em sua defesa, não tenta provar a falsidade dessas acusações. O seu sermão é um registro dos atos de Deus para com Israel fora do país e sem um templo. Ele conclui insistindo que Deus não está limitado ao templo (7:48) e assinalando que a posse do mesmo não assegura aos judeus uma religião correta (7:51-53). Podemos deduzir que Estêvão foi o primeiro a compreender, na verdade, que a adoração no templo e a observância da Lei não eram mais necessárias para os judeus cristãos.

O próximo passo foi dado quando Pedro, em resposta à direção divina, que ultrapassou suas convicções judaicas, participou da mesa da comunhão cristã com os gentios em Cesaréia. Quando Pedro retornou a Jerusalém, foi acusado não somente de levar o evangelho aos gentios, mas de comer com eles (At. 11:2), isto é, de violar a lei judaica. O "partido da circuncisão", que fizera essas acusações, era composto de judeus cristãos que se recusavam a reconhecer qualquer divergência entre o judaísmo e o cristianismo. Para eles, o cristianismo era o cumprimento do judaísmo, não o seu sucessor. Neste ponto, Pedro defendeu, com êxito, seu rompimento com as práticas judaicas, narrando a evidente aceitação dos gentios por Deus.

O problema voltou novamente depois da primeira viagem missionária de Paulo, quando, com sucesso, ele estabeleceu igrejas no mundo gentílico, as quais eram

27 Ver A. C. Winn, "Elusive Mystery", *Int*. 13 (1959), 144-56.

completamente livres das observâncias legalistas do judaísmo. Os irmãos cristãos desceram de Jerusalém para Antioquia, o novo centro do movimento cristão gentílico e insistiram que todos deveriam adotar a Lei de Moisés, isto é, tornarem-se judeus, para serem salvos (15:1,2). Isto levou à convocação de um concílio em Jerusalém, a fim de decidir a função da Lei judaica na comunidade cristã. O grupo conservador, insistindo na permanência da Lei, foi encabeçado pelos conversos do farisaísmo (15:5), enquanto Paulo representou o grupo liberal, que defendeu que a Lei não devia ser imposta aos cristãos gentios. O concílio tomou uma decisão pela fala de Tiago, o irmão de Jesus, que se tornara o guia espiritual da igreja em Jerusalém. Ele recordou a experiência de Pedro em Cesaréia, quando os gentios foram claramente recebidos no convívio da família cristã. Então se disse: "E com isto concordam as palavras dos profetas; como está escrito: Depois disto voltarei, e reedificarei o tabernáculo de Davi, que está caído; reedificarei as suas ruínas, e tornarei a levantá-lo; para que o resto dos homens busque ao Senhor, sim, todos os gentios, sobre os quais é invocado o meu nome" (At. 15:15-17). Tiago cita a profecia de Amós 9:11,12, para provar que a experiência de Pedro com Cornélio era o cumprimento do plano de Deus em visitar os gentios e constituir deles um povo para o seu nome. Portanto, segue-se que o "reedificarei o tabernáculo de Davi", que resultou na missão gentílica, deve referir-se à exaltação e entronização de Cristo no (celeste) trono de Davi e ao estabelecimento da Igreja como o verdadeiro povo de Deus, o novo Israel. Desde que Deus aceitou os gentios na fé cristã sem a Lei, não havia mais necessidade de insistir que os gentios se tornassem judeus, para serem salvos. Conseqüentemente, o concílio decidiu que os gentios não precisavam carregar o peso da Lei. No entanto, eles foram solicitados, no interesse do amor cristão, a se absterem de certas práticas que eram particularmente odiosas aos judeus, que eram encontradas em todas as cidades importantes do mundo mediterrâneo (15:21), a saber, comer alimentos associados a práticas idólatras, comer carne de animal estrangulado, cujo sangue não fora adequadamente escoado, beber o sangue de animais e imoralidade.[28] Esse concílio, aparentemente, libertou os gentios da obrigação de guardar a Lei e realmente colocou à parte as práticas judaicas em todas as congregações cristãs onde havia gentios, embora os judeus cristãos pudessem continuar a observar a Lei, como judeus.[29]

A narrativa dos primeiros quinze capítulos de Atos mostra como uma igreja gentílica surgiu, livre da Lei. Os últimos treze capítulos narram como uma ruptura final se desenvolveu entre a Igreja e a sinagoga. Onde Paulo fosse com o evangelho, primeiro ensinava nas sinagogas dos judeus. Quase, invariavelmente, ele recebia oposição por parte dos líderes judeus e pela maioria da sinagoga, porém encontrou uma recepção calorosa primariamente entre os gentios que cultuavam nas sinagogas. Este motivo ilustra a rejeição do evangelho por parte dos judeus e a sua aceitação gentílica. Depois de três bem-sucedidas viagens missionárias, em que Paulo repetidamente encontrou oposição dos judeus e apoio dos gentios, incluindo a proteção dos governadores gentios, diante da hostilidade dos judeus, Paulo fez uma última visita a Jerusalém. Deve haver alguma razão inexplicável para Lucas dedicar cinco capítulos e meio à

28 O último requerimento pode parecer estranho, mas podemos lembrar que a cinco milhas de Antioquia estava Dafne, que possuía um templo sagrado para Apolo e Diana, onde a prostituição sagrada era praticada como um elemento de adoração religiosa. Os gentios conversos vindos de tal formação precisavam de uma ênfase especial sobre a moralidade básica.

29 Paulo circuncidou Timóteo porque ele era descendente de judeu (At. 16:3) e ele próprio continuou a observar certas práticas judaicas em ocasiões particulares (At. 18:18; 21:26). No entanto, fez isso como judeu, e não como cristão. Para ele, a Lei era, agora, um assunto indiferente, algo do mundo (Gál. 6:14, 15), para o qual ele tinha sido crucificado.

história desta visita final. Nem novas igrejas foram estabelecidas nem problemas teológicos ou eclesiásticos, resolvidos. Nem ganhos positivos advieram desta visita. O propósito, nessa longa narrativa, é ilustrar em detalhes como o judaísmo rejeitou o evangelho. Nas três missões de Paulo na Ásia e Europa, os judeus tinham rejeitado sua mensagem, mas os gentios a tinham recebido. Essa experiência, em cidades de menor importância, é agora repetida, na experiência de Paulo, nas principais cidades do judaísmo e do mundo gentílico. Jerusalém teria matado Paulo, se os representantes de Roma não o tivessem protegido. Tanto o povo em geral como o Sinédrio em particular rejeitaram Paulo e sua mensagem. A Cidade Santa e os líderes oficiais dos judeus não tinham lugar para a fé cristã. Deste modo, os judeus desqualificaram-se como o verdadeiro povo de Deus.

Esta rejeição dos judeus é tanto confirmada como contrastada pela recepção de Paulo em Roma. Primeiro, ele chamou a si os líderes judeus e apresentou-lhes as reivindicações do Reino de Deus, tão-somente para ser rejeitado. Então ele voltou-se para os gentios; e Atos termina com o solene anúncio do juízo de Deus sobre Israel e a afirmação: "Seja-vos, pois, notório que esta salvação de Deus é enviada aos gentios, e eles a ouvirão" (28:28). Deste modo, a Igreja, que começou como uma seita judaica em Jerusalém, tornou-se uma comunidade gentílica em Roma, completamente livre de associação com os grupos judaicos.

Quarta Parte

PAULO

27

PAULO: INTRODUÇÃO

Bibliografia: Fontes de Interpretações:

A. Schweitzer, *Paul and His Interpreters* (1912); A. M. Hunter, *Interpreting the NT 1900-1950* (1951), p. 61-77; E. E. Ellis, *Paul and His Recent Interpreters* (1961); R. H. Fuller, *The NT in Current Study* (1968), p. 54-69.

Bibliografia: Teologia de Paulo:

G. B. Stevens, *The Pauline Theology* (1892); A. B. Bruce, *St. Paul's Conception of Christianity* (1896); H. A. A. Kennedy, *St. Paul and the Mystery Religions* (1913); C. H. Dodd, *The Meaning of Paul for Today* (1920); J. G. Machen, *The Origin of Paul's Religion* (1921); W. L. Knox, *St. Paul and the Church of Jerusalem* (1952); C. A. A. Scott, *Christianity According to St. Paul* (1927); A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle* (1931); J. S. Steward, *A Man in Christ* (1935); J. Weiss, *The History of Primitive Christianity* (1937); Harper Torchbooks 1959), Book III; W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles* (1939); A. M. Hunter, *Paul and His Predecessors* (1940; rev. ed. 1961); J. Klausner, *From Jesus to Paul* (1944); W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1948; 2ª ed. 1955); F. Prat, *The Theology of Saint Paul* (1952, 2. vols., Catholic); M. Dibelius e W. G. Kümmel, *Paul* (1953); A. M. Hunter, *Interpreting Paul's Gospel* (1954); O. Moe, *The Apostle Paul, His Message and Doctrine* (1954); H. N. Ridderbos, *Paul and Jesus* (1958), J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (1959); W. Baird, *Paul's Message and Mission* (1960); A. Wikenhauser, *Pauline Mysticism* (1960); H. J. Schoeps, *Paul* (1961); F. F. Bruce, "The Epistles of Paul", *Peakes' Commentary on the Bible*, ed. por M. Black e H. H. Rowley (1962), p. 927-39; A. C. Purdy, "Paul the Apostle", IDB K-Q (1962), 690-704; R. N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty* (1964); D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964); M. Bouttier, *Christianity According to Paul* (1966); G. Wagner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries* (1967); J. A. Fitzmyer, "Pauline Theology", *The Jerome Biblical Commentary* (1968), p. 800-27; G. Bornkamm, *Early Christian Experience* (1969); P. Minear, *The Obedience of Faith* (1970); G. Bornkamm, *Paul* (1971), p. 109-240; E. Kasemann, *Perspectives on Paul* (1971); J. G. Gibbs, *Creation and Redemption* (1971).

A mais notável interpretação, em o Novo Testamento, do significado da pessoa e do trabalho de Jesus, é a do fariseu convertido Paulo. O historiador se engaja na análise das influências que moldaram o pensamento de Paulo em seu contexto

histórico, para poder entendê-lo. Esta tarefa histórica é de uma dificuldade fora do comum, porque Paulo era um homem de três mundos: judaico, grego e cristão. Embora nascido na cidade grega de Tarso, foi criado em lar judeu, segundo os costumes estritos do judaísmo (Fil. 3:5) e se orgulhava de sua ascendência judaica (Rom. 9:3; 11:1). Ele declara ter vivido como fariseu em obediência estrita à Lei (Fil. 3:6; II Cor. 11:22), e que foi além de muitos de seus contemporâneos no zelo pelas tradições orais dos círculos fariseus (Gál. 1:14).

As palavras do próprio Paulo confirmam o que é relatado em Atos, quando, falando aos judeus em Jerusalém, ele declara haver sido "criado nesta cidade, instruído aos pés de Gamaliel, conforme a precisão da lei de nossos pais" (At. 22:3). O verbo *anatethrammenos* pode bem significar "criado desde a infância" e expressar a declaração de que, tendo ele nascido em Tarso, sua família mudou-se para Jerusalém quando ele ainda era criança, e que sua educação foi toda recebida em Jerusalém.[1] Pelo menos, o versículo declara que Paulo estudou em Jerusalém, na escola do famoso rabino Gamaliel. Não está claro se ele foi ordenado rabino, mas há muitas indicações, em suas cartas, de que Paulo pensa e argumenta como um rabino judeu.[2]

Paulo estava também familiarizado com o mundo grego, e fundou sua missão estendendo a Igreja através do mundo greco-romano e em interpretar o evangelho numa forma que fosse compatível com a cultura helenística. Se ele tivesse passado sua infância em Tarso, ter-se-ia familiarizado com os populares filósofos errantes cínico-estóicos, que se podia ouvir nas esquinas das ruas de Tarso. Quer ele tenha ou não tido contato pessoal com as religiões de mistério, ele deve ter manipulado as moedas que representavam a queima do deus Sandan, e, assim, estava familiarizado com as idéias amplamente conhecidas de um deus que morre e ressuscita.[3] Não há evidência de que Paulo tenha tido algum contato real com a filosofia e a literatura grega, e é também bastante improvável que fariseus rigorosos tenham mandado seu filho estudar em uma escola pagã. Contudo, Paulo era conhecedor da língua grega, e suas metáforas literárias refletem mais a vida urbana do que um ambiente rural.[4] Há deveras, elementos, no pensamento de Paulo, que só podem ter vindo deste ambiente grego. Seu estilo é freqüentemente parecido com a diatribe estóica; e usava palavras como consciência (*syneidēsis*, Rom. 2:15), natureza (*physis*, Rom. 2:14), coisas que não convêm (*mē kathekonta*, Rom. 1:28), contentar (*autarkēs*, Fil. 4:11), que pertencem distintamente ao mundo do pensamento grego. No entanto, o uso, que faz, de termos gregos não implica na apropriação das idéias religiosas da Grécia. Palavras como mistério (*mystērion*) e perfeito (*teleios*) pertencem ao mundo das religiões de mistério; mas Paulo as usa de modo decididamente distinto.[5]

É difícil determinar até onde o embasamento variado de Paulo influenciou seu pensamento. Certamente sua conversão não esvaziou sua mente de todas as idéias

1 W. C. van Unnik, *Tarsus or Jerusalem?* (1962). Van Unnik acha que Paulo adquiriu seu conhecimento do pensamento e religião gregos quando já adulto. Contudo, será que o fato de Paulo ter ido para Tarso após sua conversão (At. 9:30; 11:25) sugere que ele sentia-se em casa nessa cidade?

2 E.E. Ellis, *Paul's Use of the OT* (1957), p. 39 e ss.; J. Bonsirven, *Exégèse Rabbinique et Exégèse Paulinienne* (1939).

3 Ver L. Goppelt, *The Apostolic and Post-Apostolic Times* (1970), p. 71; W.M. Ramsay, *The Cities of St. Paul* (1948), p. 149.

4 A respeito do conhecimento de grego de Paulo, veja J. Weiss, *Primitive Christianity* (1937), I, 399 e ss. A respeito do embasamento na cidade, veja T. R. Glover, *Paul of Tarsus* (1925), p. 8 e ss.

5 Ver H. A.A. Kennedy, *St. Paul and the Mystery Religions* (1913), p. 123-35. Filo toma emprestada a linguagem das religiões de mistério, nos interesses de sua fé judaica, mas fala desdenhosamente dos próprios mistérios como um refúgio para ladrões e prostitutas, e proíbe os seguidores de Moisés de juntarem-se a eles. Ver H. A. Wolfson, *Philo* (1948), I, 37-40.

religiosas anteriores, substituindo-as por uma teologia já pronta. A sua insistência de que havia sido escolhido antes de nascer para servir a Deus (Gál. 1:15) deve conter a verdade de que suas experiências, enquanto criança e jovem, o estavam preparando para preencher sua tarefa de ordem divina. Portanto, temos que interpretar as idéias de Paulo contra um embasamento bastante diverso, se quisermos entender as influências históricas que o modelaram para que se tornasse o primeiro teólogo cristão.

Enquanto acreditamos que a conversão de Paulo não pode ser explicada, a não ser pela confrontação real com o Jesus ressuscitado,[6] não se segue que Paulo tenha recebido sua teologia completa em Damasco,[7] nem que possamos limitar as origens do pensamento de Paulo ao Velho Testamento e à doutrina de Jesus.[8] Pelo contrário, parece que Paulo estava preparado, como teólogo judeu, a pensar, sob a orientação do Espírito Santo, nas implicações do fato de que o Jesus de Nazaré crucificado era de fato o Messias e o Filho de Deus ressurrecto e elevado ao céu. Isto o levou a muitas conclusões radicalmente diferentes daquelas que mantinha enquanto judeu, entre as quais a mais notável é sua nova — e bastante não-judaica — interpretação do papel da Lei.[9]

Os antecedentes rabínicos de Paulo foram ricamente explorados por W. D. Davies, que expõe em detalhes[10] as semelhanças entre Paulo e o pensamento rabínico. Contudo, diante do fato de que a literatura rabínica é consideravelmente posterior a Paulo e que nós temos o pensamento de Paulo apenas enquanto cristão, firmes conclusões em detalhes são difíceis, mesmo que a impressão geral seja consistente.

Outros eruditos têm rejeitado os antecedentes rabínicos alegados de Paulo, grandemente porque a visão "pessimista" dele da Lei é bastante anti-rabínica. Eles têm procurado explicar suas idéias contra uma diáspora, em vez de antecedentes judaico-palestínicos,[11] sob a hipótese de que o judaísmo disperso mantinha uma atitude mais legalista para com a Lei, uma avaliação mais pessimista da natureza humana, uma visão mais triste do mundo; e que o homem refletido nas cartas de Paulo não poderia ter sido um rabino palestino.

Uma outra interpretação extrema separa o apocalipsismo judeu dos outros movimentos religiosos da Palestina e encara Paulo não como um fariseu, mas como um apocalipsista radical.[12] Enquanto Schweizer mostrou ser impossível ignorar a importância da escatologia, sua interpretação sofre com uma análise inconsistente da natureza do judaísmo do primeiro século. Sabemos, agora, que não podemos mais isolar tipos distintos, de pensamento judeu, tais como o rabínico (farisaico), o apocalíptico e o judaísmo disperso (diáspora). Enquanto são encontradas diferentes ênfases (Filo e o Mishnah representam claramente mundos distintos de pensamento), eruditos recentes têm reconhecido que os círculos apocalípticos e farisaicos compartilhavam de atitudes

---

6 Ver adiante, p. 348.
7 Ver J. Bonsirven, *Theology of the NT* (1963), p. 211 e s.
8 Ver F. Prat, *The Theology of St. Paul* (1927), II, 43.
9 Ver adiante, Cap. 35.
10 *Paul and Rabbinic Judaism* (1955²). Ver também C. A. A. Scott, *Christianity According to St. Paul* (1927), "Elas (as influências helenísticas) pertencem à superfície, e não à essência de seu pensamento e doutrina" (p. 10); H. St. J. Thackeray, *The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought* (1900); D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964).
11 Veja C. G. Montefiore, *Judaism and St. Paul* (1914); J. Klausner, *From Jesus to Paul* (1944); S. Sandmel, *A Jewish Understanding of the NT* (1956), p. 37-51; H. J. Schoeps, *Paul* (1961).
12 A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle* (1931).

semelhantes perante a Lei e perante a escatologia,[13] e que o judaísmo palestino tinha sido profundamente influenciado pelo pensamento e cultura helenísticos.[14]

Há uma geração atrás, a escola de "religiões comparadas", na Alemanha, interpretou Paulo a partir de antecedentes das religiões de mistério da Grécia, argumentando que Paulo transformou o cristianismo judeu primitivo num completo culto místico, com um deus que morria e ressuscitava e ritos de batismo e a santa ceia completamente sacramentais.[15] Outros pensavam que o cristianismo helenizou-se, quando se estabeleceu em solo gentio, de modo que Jesus não era mais mencionado como o Messias judeu, mas interpretado em termos do Senhor dos gentios (*Kyrios*).[16] Embora Deissmann tenha reconhecido a ascendência judia de Paulo, interpretou a essência de sua fé cristã em termos de misticismo grego, em que o Cristo glorificado devia ser entendido como uma leve substância etérea, que, como o ar, podia encher o crente, na qual o crente tinha sua existência.[17]

Outros ainda interpretaram Paulo em termos do dualismo helenístico da carne versus espírito,[18] ou reconheceram a influência de um alegado movimento gnóstico pré-cristão, com seu conceito da origem divina da alma e da redenção através de um homem divino preexistente.[19] Contudo, nenhum documento pré-cristão foi até agora encontrado que contenha a esperança de um redentor descendo dos céus, e é provável que o redentor gnóstico seja uma "interpretação radical do Jesus Cristão nos termos da fé (gnóstica) corrente".[26] Mais adiante, a literatura da comunidade de Qumran descobriu, no judaísmo palestino, uma seita que combinava uma atitude rigidamente judia diante da Lei com um tipo de pensamento "protognóstico", com um dualismo ético distinto e uma forte ênfase sobre o "conhecimento" na salvação.[21] Uma das questões mais urgentes, na interpretação bíblica contemporânea, é a da natureza do judaísmo pré-cristão e da história do movimento gnóstico como base para o entendimento do Novo Testamento.[22]

Diante do fato de o próprio Paulo afirmar que recebeu uma educação teológica rabínica antes de tornar-se cristão, a abordagem correta pareceria aceitar esta afirmação e interpretar o pensamento paulino de acordo com um embasamento judeu, porém ter em mente, nos pontos mais importantes, a possibilidade de influências helenísticas ou gnósticas.

13 W. D. Davies, "Apocalyptic and Pharisaism", em *Christian Origins and Judaism* (1962), p. 19-30.
14 W. D. Davies, *Paul*, p. 1-16. W. L. Knox acha que Paulo poderia ter adquirido, todo o conhecimento de grego que tinha, em Jerusalém, aos pés de Gamaliel. Ver *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* (1944), p. 31.
15 R. Reitzenstein, *Die Hellenistischen Mysterienreligionen* (1910).
16 Ver W. Bousset, *Kyrios Christos* (1921, 1970). Este ponto de vista está perpetuado em Bultmann (*Theology*, I, 121-32).
17 A Deissmann, *Paul* (1926), p. 137-49.
18 O. Pfleiderer, *Paulinism* (1877).
19 R. Bultmann, *Theology*, I, 164-83.
20 R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem* (1958), p. 225.
21 Para uma bibliografia, veja W. D. Davies, "Paul and Judaism", em *"The Bible in Modern Scholarship*, ed. por J. P. Hyatt (1965), p. 181.
22 Ver os três ensaios sobre o gnosticismo, de G. Quispel, R. McL. Wilson e H. Jonas, *ibid.*, p. 252-93. Para pesquisas sobre a interpretação de Paulo, ver J. Munk, "Pauline Research since Schweitzer", *ibid.*, p. 166-77; A. Schweitzer, *Paul and His Interpreters* (1912); R. Bultmann, "Neueste Paulusforschung", *ThR* 6 (1934), p. 221-46; 8 (1936), 1-22; A. M. Hunter, "St. Paul in the Twentieth Century", em *Interpreting the NT 1900-1950* (1951), p. 61-71; R. H. Fuller, *The NT in Current Study* (1962), p. 54-69; E. E. Ellis, *Paul and His Recent Interpreters* (1961); W. D. Stacey, *The Pauline View of Man* (1956), p. 40-55; D. W. Riddle, "Reassessing the Religious Importance of Paul", em *Study of the Bible Today and Tomorrow*, ed. por H. R. Willoughby (1947), p. 314-28; R. Schnackenburg, *NT Theology* (1963), p. 71-89; B. Rigaux, *The Letters of St. Paul* (n. d.), p. 3-39.

PAULO COMO JUDEU. Esta hipótese de uma ascendência judaica nasce das hipóteses teológicas subjacentes de Paulo. Ele era um monoteísta inflexível (Gál. 3:20; Rom. 3:30) e rejeitava severamente a religião pagã (Col. 2:8), a idolatria (I Cor. 10:14,21) e a imoralidade (Rom. 1:26 e ss). Ele menciona o Velho Testamento como a Sagrada Escritura (Rom. 1:2; 4:3), a Palavra de Deus divinamente inspirada (II Tim. 3:16).[23] O método de Paulo, de interpretação do Velho Testamento, o coloca na tradição do judaísmo rabínico.[24]

Como rabino judeu, Paulo partilhava inquestionavelmente da fé judia na centralidade da Lei. Mesmo quando cristão, ele afirmou que a Lei é espiritual (Rom. 7:14), santa, justa e boa (Rom. 7:12); e ele nunca questionou a origem divina e a autoridade da Lei. A Lei, para um fariseu, era tanto a Lei escrita de Moisés como as "tradições orais dos pais" (Gál. 1:14). O judaísmo tinha perdido o sentido da revelação de Deus e a sua fala através da voz viva da profecia. A doutrina judaica da revelação centralizava todo o conhecimento de Deus e sua vontade na Lei. O Espírito Santo havia partido de Israel com os últimos profetas,[25] mas não era mais necessária nenhuma palavra de Deus; tudo estava contido na Lei. A teoria judaica traçava a tradição oral a partir de Moisés e da Lei escrita.[26] No Torah, a revelação era completa e final. Uma revelação progressiva era desnecessária e impossível.[27] Deus não agia mais nos eventos históricos; um poderoso ato de Deus permanecia no futuro, quando ele manifestaria seu poder real para destruir seus inimigos, redimir Israel e estabelecer definitivamente seu reino neste mundo.

Podemos determinar claramente, a partir dos escritos de Paulo como cristão, que Saulo, o judeu, participava da esperança judia da vinda do Messias, de uma forma ou de outra, para destruir seus inimigos, redimir Israel e estabelecer o Reino de Deus; pois esta esperança, que remonta aos profetas do Velho Testamento, continuou sendo a estrutura básica do pensamento de Paulo como cristão. As cartas de Paulo refletem o modo de expressão que estava emergindo tanto na literatura apocalíptica como na rabínica das duas eras: *olam hazzeh* e *olam habbah*.[28] A expressão completa só é encontrada em Efésios 1:21, onde os dois séculos sucessivos designam o alcance do futuro sem fim. Contudo, Paulo fala freqüentemente deste "século" como o tempo do mal e da morte. A sabedoria deste século é incapaz de levar os homens a Deus (I Cor. 2:6; 1:20) e tem que ser abandonada como caminho para a salvação (I Cor. 3:18). Os homens que ocupam posições de poder, neste século, são tão cegos à verdade de Deus como os sábios; em sua cegueira espiritual, eles crucificaram o Senhor da glória (I Cor. 2:8).[29] O "curso deste mundo" (Ef. 2:2), i. é, o século identificado com o mundo, em sua condição de queda, é caracterizado por uma vida de autogratificação, em vez de obediência à vontade de Deus — um estado que Paulo descreve como morte em delitos e pecados. Este século, em sua rebelião contra o Deus vivo e em sua cegueira quanto ao trabalho redentor de Deus em Cristo, é descrito como subserviente a Satanás, "o deus deste século" (II Cor. 4:4).

---

23 Ver E. E. Ellis, *Paul s Use of the OT*, p. 20 e ss.
24 *Ibid.*, p. 39 e ss.
25 Ver G. F. Moore, *Judaism*, I, 237.
26 *Ibid.*, p. 254.
27 *Ibid.*, p. 239, 276.
28 Vimos que este era o padrão básico da doutrina de Jesus. Ver o capítulo 4.
29 Não podemos seguir a interpretação de muitos exegetas de *hoi archontes tou aionos toutou* como poderes angélicos que se situam por detrás dos poderes políticos terrenos, que realmente levaram Jesus a ser condenado à morte. Ver a p. 409 e ss.

Este século chegará ao fim com o dia do Senhor (I Tess. 5:2; II Tess. 2:2), que, para Paulo, era também o dia do nosso Senhor Jesus Cristo (I Cor. 1:8; II Cor. 1:14; Fil. 1:6), quando acontecerá a *parousia* ou vinda de Cristo (I Tess. 2:19; II Tess. 2:1; I Cor. 15:23), para terminar o "presente século mau" (Gál. 1:4). Exceto em Efésios 1:21, Paulo não fala da era futura como o "século vindouro", mas fala freqüentemente do Reino de Deus escatológico (I Cor. 6:9; 15:50; Gál. 5:21; Ef. 5:5; I Tess. 2:12; II Tim. 4:1, 18). O que isto significava para Paulo está claramente expresso em I Coríntios 15:23-26. Significava a destruição completa de todo poder hostil à vontade de Deus, o último dos quais é a morte. Cristo deve "reinar como um Rei" (*basileuein*, v.25) até que sua meta redentora seja atingida. Nesta estrutura escatológica básica das duas eras, divididas pelo Dia do Senhor, quando Deus livrará sua criação decaída de toda a desolação do mal e do pecado (Rom. 8:21), Paulo concorda com a perspectiva do Velho Testamento que foi desenvolvida no judaísmo apocalíptico e encontrada também nos Evangelhos.

Como rabino judeu, zeloso pela Lei, Saulo estava igualmente entusiasmado em exterminar este novo movimento religioso que exaltava a memória de Jesus de Nazaré. O livro dos Atos localiza Paulo em Jerusalém de algum modo participando na morte de Estêvão (At. 7:58); e as próprias palavras de Paulo demonstram que ele foi levado pelo fervoroso propósito de aniquilar o movimento representado por Estêvão (Gál. 1:13; I Cor. 15:9; Fil. 3:6). Este zelo em perseguir não pode ser separado de seu zelo pela Lei. Este último era o fundamento do primeiro. Para os fariseus, a Lei era tudo. O ministério de Jesus havia sido um desafio a tudo o que os fariseus representavam. Ele havia quebrado a Lei, se associado livremente aos homens que não observavam a elaboração escrita da Lei e alegava autoridade divina para desafiar o fundamento da religião judaica. Esta nova comunidade dos discípulos de Jesus era feita de homens, como o próprio Jesus, não educados na tradição dos escribas, que ignoravam a definição farisaica de retidão (At. 4:13). A "defesa" de Estêvão foi, com efeito, o repúdio da Lei, pois tinha, como argumento, que a Lei nunca havia gerado um povo submisso e obediente a Deus (At. 7:35 e ss). Estes homens afirmavam que Jesus era, de fato, o Messias, e que eles eram o povo do Messias. Ambas as afirmações têm que, obviamente, em premissas judaicas, ser falsas.

A execução, pelos inimigos odiados do povo de Deus, era uma total contradição do messiado. O Messias "fará com que as nações pagãs o sirvam em submissão;... e purificará Jerusalém, fazendo-a santa como antigamente" (Sal. de Salomão 17:32). "E ele reunirá um povo santo, que guiará em retidão" (Sal. de Salomão 17:28). "Aqueles que caminham na retidão de Seus mandamentos, na Lei que ele ordenou em que deveríamos viver. Os devotos do Senhor viverão nela para sempre" (Sal. de Salomão 14:1,2). Portanto, nem poderia Jesus ser o Messias nem poderiam seus discípulos ser o povo do Messias. Se sua afirmação era válida, todo o fundamento do judaísmo, como uma religião da Lei, era inválido.[30] Assim, a própria existência da Igreja, com sua afirmação de ser o povo do Messias, era uma ameaça ao judaísmo. Saulo, o rabino, estava seguro de que estava cumprindo a vontade de Deus e mantendo-se firmemente na Palavra de Deus, ao tentar exterminar este movimento.

PAULO, O CRISTÃO. Algo aconteceu para realizar uma transformação completa na opinião de Paulo. Ao tentar entender o que isto implicava, analisaremos os três fatos mais característicos em sua missão apostólica: ele proclamou o Cristo, que havia

30 Veja M. Dibelius e W. C. Kümmel, *Paul* (1953), p. 51.

antes sido perseguido por ele; ele estava convicto de que era sua missão particular levar o evangelho aos gentios; e ele pregou a justificação pela fé em contraste e sem levar em consideração os labores da Lei.

Até onde podemos determinar, a partir destes dados, esta inversão completa de opinião não ocorreu como uma transformação gradual, como resultado de estudos, reflexão, debate e discussão, mas quase que instantaneamente, na experiência do caminho de Damasco. A "conversão" de Paulo apresentou um problema para o estudo histórico, que tenta explicar tal experiência em termos de uma experiência humana familiar. Os três relatos em Atos (9:1-9; 22:6-16; 26:12-18) discordam em detalhes, mas concordam em que Saulo viu uma luz brilhante no céu, que ele caiu por terra, que ele ouviu uma voz, que se identificava como Jesus, e que ficou cego.[31] Algumas vezes tem, esta experiência, sido explicada em termos de um ataque epiléptico,[32] mais freqüentemente em termos da ruptura de um intenso conflito interior, que Saulo experimentava como judeu. Romanos 7 tem sido interpretado, por estes estudiosos, como a descrição do tumulto interno de Saulo sob a Lei. Exteriormente, ele era o campeão orgulhoso, irrepreensível, da Lei, mas, interiormente, estava imerso em trevas e confusão. A conduta de Estêvão, no martírio, mais o inquietou, e, no fundo de seu coração, quer em sua consciência quer em seu "eu sub-liminar" (Goguel), ele sabia que os cristãos estavam certos. Este conflito interno chegou ao ápice no caminho de Damasco, numa experiência visionária, que Paulo atribuiu ao Senhor, mas que hoje entendemos em termos de psicologia religiosa.[33] No entanto, a interpretação psicológica é refutada pelo próprio testemunho de Paulo, de que sua devoção à Lei era uma fonte de orgulho e ostentação (Fil. 3:4,7; Rom. 2:13,23), e estava reconstruída não tanto em base de evidência textual como de suposta necessidade psicológica. O próprio testemunho de Paulo não pinta um fundo de angústia, desespero ou vacilação, em suas convicções judaicas. Sua conversão foi uma inversão abrupta de sua atitude anterior perante Jesus, seus discípulos e a Lei; e muitos estudiosos têm abandonado a explanação psicológica e aceito o testemunho paulino, embora não possam explicá-lo.[34]

Quando se levanta a questão: O que aconteceu realmente? tem que transformar-se em teólogo ou simplesmente confessar ignorância. O historiador, como historiador, não tem categorias que possam permitir a ressurreição, ascensão e glorificação de Jesus nem a possibilidade de um tal ser glorioso e santo para os homens na história. Não há, contudo, nenhuma explicação histórica, i. é, explicação humana, da experiência de Saulo em Damasco. Admitir que não podemos traçar o embasamento psicológico e ainda insistir que é um processo psíquico[35] é tomar a questão como provada. Um historiador só pode dizer: "Temos que concluir que a experiência de

31 A cegueira não é mencionada no terceiro relato.

32 J. Klausner, *From Jesus to Paul*, p. 326-30.

33 Para uma interpretação psicológica, ver A. Deissmann, *Paul* (1926), p. 131; M. Goguel, *The Birth of Christianity* (1953), p. 81-86; W. L. Knox, *St. Paul and the Church of Jerusalém* (1925), p. 60, 98; W. Baird, *Paul's Message and Mission* (1960), p. 57 e ss.; D. J. Selby, *Toward the Understanding of Paul* (1962), p. 162 e s.

34 W. G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* (1929), p. 139-60; R. Bultmann, "Paul", em *Existence and Faith*, ed. por S. Ogden (1960), p. 113-16; A. C. Purdy, "Paul the Apostle", IDB III, 684 e ss.; M. Dibelius e W. G. Kümmel, *Paul*, p. 46 e ss.; J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (1959), p. 11-35; H. G. Wood, "The Conversion of St. Paul", NTS I (1955), 276-82; H. J. Schoeps, *Paul*, p. 53-55.

35 R. Bultmann, "Paul", em *Existence and Faith*, p. 114. Bultmann está errado em falar da "completa falta de relatos biográficos"; referências como as de Gál. 1:13,14 e Fil. 3:4-8 fornecem dados biográficos específicos.

Damasco transformou em discípulo de Cristo um fariseu e perseguidor dos cristãos, sem que se saiba nada a respeito de qualquer tipo de transição."[36] No entanto, o mesmo estudioso segue, dizendo: "Aos olhos da fé, não há questão, exceto que a transformação súbita do inimigo dos cristãos em apóstolo de Cristo resultou de um trabalho especial de Deus, e que este feito de Deus foi experimentado por Paulo ao servir ao Senhor. Isto é tudo que podemos dizer sobre a conversão de Paulo."[37]

A interpretação existencial identifica a aparição de Cristo com o novo entendimento de si. "A conversão de Paulo foi a decisão de abandonar todo o seu auto-entendimento anterior, que foi chamado à questão pela mensagem cristã, e de entender sua existência renovada."[38] Certamente, Damasco significava um novo entendimento da existência de Paulo e de seu relacionamento com Deus e com o mundo; mas este novo entendimento não é o conteúdo da experiência de Damasco, e, sim, o seu resultado. O reconhecimento de Jesus como o Filho de Deus antecedeu a total inversão do entendimento anterior de Paulo de si mesmo.[39]

O próprio Paulo insiste que o que aconteceu em Damasco foi uma aparição a ele do Jesus ressurrecto, glorificado, que ele classifica com a aparição de Jesus durante os quarenta dias (I Cor. 15:8). Ele, como os outros apóstolos, viu Jesus, o Senhor (I Cor. 9:1). Ele recebeu uma revelação de Jesus Cristo (Gál. 1:12).[40] Ao mesmo tempo que Paulo liga a aparição de Jesus a ele às aparições dos quarenta dias, assinala algo de anormal a respeito da aparição a ele, através da expressão: "como a um abortivo" (*ektrōmati*, I Cor. 15:8). Estritamente falando, a palavra não significa um nascimento tardio, mas um nascimento prematuro, e contradiz formalmente a expressão: "por derradeiro". Contudo, o termo pode ser geralmente entendido como designando um nascimento anormal, que, neste caso, aconteceu depois que Jesus parou de aparecer aos outros discípulos.[41] É da maior significância a distinção que Paulo faz entre esta aparição do Cristo ressurrecto e suas outras experiências extáticas (II Cor. 12). A experiência de Damasco foi a mais recente e última aparição de Cristo; não é passível de repetição, considerando-se que as revelações de II Coríntios não eram experiências raras. Em Damasco, ele viu o Senhor; em suas visões, ele ouviu "palavras inefáveis, as quais não é lícito ao homem referir" (II Cor. 12:4). a conversão de Paulo não pode ser interpretada como a primeira experiência mística verdadeira de um grande místico.[42] As únicas alternativas reais para a interpretação da conversão de Paulo são o agnosticismo — que não é solução — ou a aparição real de Jesus Cristo aos seus sentidos no caminho para Damasco, que é a interpretação do próprio Paulo. Nada, a não ser a certeza da realidade da aparição de Jesus, poderia tê-lo convencido de que Jesus ressuscitou dentre os mortos, e era, portanto, o Messias e o Filho de Deus. Nada, exceto o fato em si, pode, sob as circunstâncias, ter em conta com justiça sua certeza.[43]

---

36 W. G. Kümmel, *Römer 7...*, p. 158.
37 *Ibid.*, p. 159 e s. Um estudioso judeu faz a fantástica declaração: "Temos que aceitar completamente a objetividade real do encontro... O historiador da religião deve reconhecer a fé de Paulo no manifestado Filho de Deus como resultado do seu encontro com o crucificado e exaltado Jesus de Nazaré. Conseqüentemente, tem que aceitar a fé que inspirou Paulo." H. J. Schoeps, *Paul*, p. 55.
38 R. Bultmann, "Paul", em *Existence and Faith*, p. 115. Ver também *Teology*, I, 300-2.
39 H. G. Wood, em *NTS* I, 281.
40 Genitivo objetivo.
41 Ver J. Schneider, *TDNT* II, 466. Para outras interpretações, ver J. Munck, "Paulus Tanquam Abortivus", em *NT ESSAYS*, ed. por A. J. B. Higgins (1959), p. 180-193; T. Bomam, "Paulus Abortivus", *StTh* 18 (1964), 46-50.
42 Como o faz W. Prokulski, "The Conversion of Paul", *CBQ* 19 (1957), 453-73.
43 G. G. Findlay, "Paul the Apostle", *HDB* III, 703.

"Conversão" não é a melhor palavra para descrever a experiência de Paulo, visto que este termo, em nosso idioma, carrega uma grande bagagem psicológica. Além disso, Saulo não foi convertido da descrença à fé, do pecado à retidão, da falta de religião à religião, nem mesmo de uma religião para outra, uma vez que ele considerava o cristianismo o verdadeiro judaísmo. Ele foi convertido de um entendimento de retidão para outro — de sua própria retidão de obras para a retidão de Deus pela fé (Rom. 9:30 e ss.).[44] A aparição de Jesus provou, a Paulo, que a proclamação cristã estava correta; que Jesus havia-se levantado dentre os mortos; que ele, portanto, tem que ser o Messias, e não apenas Messias, mas também o Filho de Deus (At. 9:20). Em todos os três relatos da conversão de Paulo, o exaltado Jesus identificou-se com os cristãos: "Eu sou Jesus, a quem tu persegues" (At. 9:5). Isto demonstrou que a Igreja, que Saulo estava perseguindo, era de fato o povo do Messias. Mas, se um povo, que não observava a Lei como os fariseus, era descrito como o povo do Messias, então a salvação não poderia ser encontrada através da Lei; ela tem que ser dádiva do Messias. E seguia-se que, se a salvação messiânica havia sido outorgada aos judeus àparte da Lei, então esta salvação tem que ser universal, em seu escopo, e ser a dádiva de Deus a todos os homens. Eis aqui a lógica interna que subjaz ao apelo a Paulo para ser o apóstolo aos gentios, que lhe chegou através do Jesus ressurrecto.

Imaginar que Jesus era realmente o Messias era revolucionário para a avaliação, por parte de Saulo, de todo o significado da Lei, pois foi o seu próprio fervor pela Lei que o fez odiar os cristãos e o seu suposto Messias. Jesus não havia sido condenado por homens irreligiosos, imorais, mas por judeus conscienciosos, devotos, que acreditavam estar defendendo a Lei de Deus. Foi o melhor do judaísmo que levou Jesus à cruz.[45] Se o esforço de Paulo, de estabelecer a retidão através da Lei, o havia cegado para a verdadeira retidão de Deus no Messias (Rom. 10:3), então a Lei poderia não ser um caminho para a retidão. O judaísmo tem que estar errado em entender a Lei como um caminho para a retidão. Foi esta certeza que trouxe a Paulo a convicção de que Cristo era o fim da Lei, como caminho para a retidão (Rom. 10:4). Assim, toda a essência da teologia de Paulo — Jesus como o Messias, o evangelho para os gentios, a justificação pela fé contra os feitos da Lei — está contida em sua experiência no caminho de Damasco.

EIS QUE TUDO SE FEZ NOVO. A imaginação de que Jesus era o Messias prometido no Velho Testamento exigiu de Paulo uma revisão em seu entendimento da história da redenção. Ele continuou a esperar pelo Dia do Senhor, pela aparição do Messias em poder e glória, para estabelecer seu Reino escatológico. Paulo não abandonou o esquema judaico das duas eras e do caráter mau da era atual (Gál. 1:4). Poderes demoníacos ainda se opõem ao povo de Deus (Ef. 6:12 e ss.), que ainda está sujeito ao mal físico, à doença (Rom. 8:35 e s.; Fil. 2:26 e s.) e à morte (Rom. 8:10). O mundo físico ainda está no cativeiro da corrupção (Rom. 8:21), e o espírito do mundo da sociedade humana, oposto ao Espírito de Deus. O mundo está sob julgamento divino (I Cor. 11:32). Os crentes ainda vivem no mundo e fazem uso do mundo (I Cor. 7:31), e não podem evitar a associação com os homens deste mundo (I Cor. 5:11). Obviamente, do ponto de vista da natureza, da história e da cultura, o Reino de Deus permanece sendo uma esperança escatológica.

Ainda assim, se Jesus é o Messias e trouxe ao seu povo a salvação messiânica, algo mudou. O Reino de Cristo já tem que ser uma realidade presente, para dentro da

44 G. Bornkamm, "Paulus", *RGG*^{3} V, 170.
45 G. B. Caird, *The Apostolic Age* (1955), p. 122.

qual foi trazido seu povo, mesmo que o mundo não o possa ver (Col. 1:13). Seu Reino está presente, porque Jesus entrou, em algum sentido real, no seu reino messiânico; e, de fato, Paulo vê o reino messiânico de Jesus começar com sua ressurreição e exaltação. O seu reinado como Rei não começa com sua *parousia* e se estende ao *telos*; começou com sua ressurreição e se estende além da *parousia* para o *telos* (I Cor. 15:23-25). Então, quando já tiver vencido todos os seus inimigos, ele entregará o Reino a Deus.

Estas novas implicações do messiado de Jesus incluem uma modificação radical da visão de Paulo da *Heilsgeschichte*, que é uma partida radical do judaísmo. Dentro da história e do mundo tal qual este existiu no século antigo, os eventos redentores aconteceram, *cujo caráter essencial é escatológico* no sentido de que em todo o pensamento anterior eles pertenciam à Era Porvir. Como pode estar o Messias instalado em seu trono enquanto César rege o mundo? Contudo, esta é a convicção de que Paulo partilhava com a comunidade cristã primitiva, cujas implicações ele entendeu melhor do que outros já haviam feito. Paulo viu claramente que a ressurreição de Jesus era um evento escatológico. A ressurreição dos mortos permanece um evento para o fim dos séculos, quando a mortalidade será substituída pela imortalidade (I Cor. 15:52 e ss.). No entanto, a ressurreição de Jesus não significa nada mais que *esta ressurreição escatológica, que já começou*.

Paulo faz um contraste entre a morte, que entrou neste mundo através de um homem, e a ressurreição dentre os mortos, que entrou neste mundo através de um homem. A ressurreição acontece em diferentes estágios: Cristo, as primícias, é o primeiro estágio da ressurreição; o segundo estágio consistirá daqueles que pertencerão a Cristo na sua vinda (I Cor. 15:21-23). O ponto importante aqui é que a ressurreição de Cristo é o começo *da* ressurreição como tal, e não um acontecimento isolado. A ressurreição de Jesus é de fato o começo da esperança escatológica. A ressurreição dos mortos não será mais um simples evento, a acontecer em determinada época no fim dos séculos; a ressurreição foi dividida em pelo menos dois estágios, o primeiro dos quais já transpirou. É porque *a* ressurreição já começou que o homem em Cristo sabe que há uma ressurreição para ele no futuro. O primeiro ato do drama da ressurreição escatológica foi separado do restante da peça e retornou ao meio do presente século mau.

Esta interpretação tem suporte na expressão "as primícias". As primícias constituem o começo da colheita em si. Embora não sejam sinônimas da colheita em sua totalidade, as primícias são mais do que flores e folhas e frutos verdes; elas são os frutos maduros, prontos para a colheita; e, porque são as *primícias*, são também a promessa e a garantia de que a colheita total acontecerá brevemente. A ressurreição dos crentes relaciona-se à ressurreição de Jesus como a colheita total, com os primeiros frutos da colheita. São idênticos em qualidade; a única diferença é ser quantitativa e temporal.

De modo similar, Paulo descreve a vida no Espírito como uma realidade escatológica. O Velho Testamento encarava a expansão do Espírito sobre toda a carne como um evento escatológico, que seguiria o vindouro Dia do Senhor e o julgamento messiânico e a salvação (Joel 2:28-32). Para Paulo, a experiência total do Espírito Santo era um evento escatológico futuro, associado à ressurreição, quando os mortos em Cristo se levantarão com "corpos espirituais" (I Cor. 15:44). Um corpo espiritual não é de modo algum um corpo feito de espírito, mais que um corpo natural (*psychikos*) é um corpo feito de *psychē*. O corpo natural é o destinado à experiência da vida humana (*psychē*); o corpo espiritual será um corpo tão infundido com o

Espírito de Deus que dá vida, que será um corpo imperecível, glorioso, poderoso. Em outras palavras, o gozo total da vida do Espírito resultará na própria transformação da ordem natural mortal da existência corporal, de modo que a mortalidade, a fraqueza, serão exterminadas na plenitude da vida eterna. A perfeita experiência do Espírito significará a redenção do corpo físico (Rom. 8:23). É nesta base da dádiva escatológica do Espírito Santo que Paulo interpreta a presente participação do Espírito. Já temos "as primícias do Espírito" (Rom. 8:23). Aqui, a residência do Espírito, como a ressurreição de Jesus, é o gozo inicial do evento escatológico, cuja plenitude ainda jaz no futuro.

Em outras partes, Paulo descreve este mesmo gozo escatológico do Espírito Santo em termos de um pagamento inicial. Deus nos selou com o Espírito Santo prometido, "o qual é o penhor da nossa herança, para redenção da possessão de Deus, para o louvor da sua glória" (Ef. 1:14; ver também II Cor. 1:22; 5:5). Aqui, fala-se do Espírito Santo como um *arrabōn*, palavra que significa um pagamento ou garantia, dada para assegurar a consumação de uma transação. Um *arrabōn* é uma promessa, mas é mais do que uma promessa; é também a realização. É um dinheiro depositado, que tanto promete o pagamento total no futuro como fornece um pagamento parcial no presente. Esta é a dádiva do Espírito na era atual; é o depósito ou pagamento, que é ao mesmo tempo a garantia da herança escatológica futura, que será adquirida na ressurreição. Aqui novamente é a dádiva escatológica dividida em duas porções, a primeira das quais tornou-se experiência presente, mas cuja plenitude permanece objeto de uma realização escatológica futura. A ressurreição é tanto história como escatologia; a vida do Espírito é tanto experiência como esperança; o Reino de Deus é tanto presente como futuro; a bênção da Era Vindoura permanece, em seu todo, objeto de desejo e esperança; contudo, estas próprias bênçãos, em parte, retornaram à presente era demoníaca, por causa das modificações da estrutura antitética e tornaram-se, em Cristo, os assuntos da experiência cristã atual.

A conversão de Paulo significou, para ele, a imaginação de que, de certa forma real, os eventos escatológicos haviam começado, mas dentro da história — dentro desta era demoníaca atual. O Messias deu início ao seu reino; a ressurreição começou; a dádiva escatológica do Espírito foi dada; contudo, a vinda do Messias, a ressurreição e a salvação escatológica permanecem objetos da esperança. Esta convicção exigiu uma modificação da estrutura de duas eras, pelo menos para os crentes. Cristo deu-se a si mesmo para nos livrar deste presente século mau (Gál. 1:4). Aqueles que estão em Cristo, embora vivendo neste século, não devem mais se conformar a este século. Seus padrões e motivações de conduta são diferentes: o poder transformador da dádiva escatológica residente do Espírito (Rom. 12:1,2). Para o crente, os "fins dos séculos" chegaram (*ta telē tōn aiōnōn*, I Cor. 10:11).

É possível que esta expressão única seja usada precisamente para designar o fato de que as duas eras — este século e o Século Vindouro — se sobreponham, que a primeira parte do Século Vindouro encontra-se com a última parte do século antigo, de modo que o período entre a ressurreição e as primícias seja um período "entre os tempos", ou melhor, um período que pertença às duas eras. *Telē* "designa os extremos das duas linhas, em um caso, o fim, no outro caso, o começo" das duas eras.[46] Esta

46 J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* (1910), p. 254; ver, para esta interpretação, W. Bauer, *Criechisch-Deutsches Wörterbuch* (1937⁵), p. 45; J. Hering, *First Corinthians* (1962), p. 89, "Estamos no ponto de intersecção entre os dois mundos"; C. J. Craig, *IB* X, 111, "Aquele istmo de tempo entre os séculos"; O. Michel, *TDNT* III, 625; J. Marsh, *The Fulness of Time* (1952), p. 32; G. A. F. Knight,

visão é bastante atraente e de fato corresponde ao pensamento de Paulo. Contudo, visto que o contexto diz respeito ao relacionamento da história do Velho Testamento, para os cristãos, é melhor entender *tēle* em seu sentido teleológico, em vez de em seu sentido temporal, especialmente porque *tēle* às vezes é meramente um plural formal.[47] A expressão designa a época apresentada por Cristo como o tempo em que os séculos da história encontraram sua plenitude.[48] No entanto, a natureza desta plenitude consiste no fato de que o Messias veio e iniciou o seu reino, a ressurreição começou e a dádiva escatológica do Espírito foi derramada. O fato surpreendente é que estes eventos escatológicos ocorreram antes do Dia do Senhor, antes da aurora do Século Vindouro, em meio ao presente século mau. É correto dizer do pensamento de Paulo como um todo, mesmo se não de I Coríntios 10:11: "De um modo surpreendente, visível somente pela fé, o fim do antigo *aēon* e o início do novo sobreveio sobre a comunidade."[49]

Não podemos concluir que Paulo interpretou este novo século como equivalente à esperança judaica dos Dias do Messias, que às vezes precedia o Século Vindouro. Pelo contrário, Jesus tinha aparecido como o Messias antes dos esperados Dias do Messias. Sua morte e ascensão foram completamente impreditas na escatologia tradicional. Através da ressurreição de Jesus, os poderes do mundo sobrenatural, o Século Vindouro, estão já obrando no mundo criado. "Com a ressurreição de Jesus, o mundo sobrenatural já havia começado, embora ainda não se tivesse manifestado."[50]

O novo entendimento de Paulo, da história da redenção, está resumido em II Coríntios 5:16,17: "Por isso daqui por diante a ninguém conhecemos segundo a carne; e, ainda que tenhamos conhecido Cristo segundo a carne, contudo agora já não o conhecemos desse modo. Pelo que, se alguém está em Cristo, nova criatura é; as coisas velhas já passaram; eis que tudo se fez novo." Por causa da obra messiânica de Cristo na cruz (v. 15 e 19), um novo tipo de existência se abriu aos homens: a existência "em Cristo". Isto significa existência sob o domínio de uma nova ordem. O próprio conceito de novidade é escatológico. A perspectiva bíblica vê o propósito redentor de Deus realizado em um novo céu e uma nova terra (Is. 65:17; Apoc. 21:1; II Ped. 3:13), com sua nova Jerusalém (Apoc. 3:12; 21:2), novo vinho, para a ceia escatológica (Mar. 14:25), um novo nome para os redimidos (Apoc. 2:17; 3:12) e uma nova canção de redenção (Is. 42:10; Apoc. 5:9; 14:3). Esta redenção pode caber em uma simples frase: "Eis que faço novas todas as coisas" (Apoc. 21:5; Is. 43:19). É afirmação de Paulo de que em Cristo "o novo veio", embora a antiga era ainda não tenha passado.[51]

A existência em o novo século acarreta um novo entendimento e interpretação de toda experiência humana. Antes de Paulo tornar-se cristão, quando era um rabino

---

Law and Grace (1962), p. 83. Schoeps fala desta "mistura" das duas eras". H. J. Schoeps, *Paul*, p. 99. Ver também C. K. Barrett, *SJTh* 6 (1953), 147.

47 Ver Arndt e Gingrich, *A Greek-English Lexicon* (1957), p. 27. Na quarta e na quinta edições alemãs do *Wörterbuch* de Bauer, o ponto de vista expresso na nota anterior foi retirado.

48 Ver Heb. 9:26: *sunteleia ton aionon*; também Test. Levi 10-2. A expressão precisa ta telē tōn aionon ocorre em Test. Levi 14:1 em um ms., designando meramente os últimos dias da história.

49 O. Michel, *TDNT* III, 625.

50 A. Schweitzer, *The Mysticism of St. Paul*, p. 99. Neste ponto, Schweitzer entendeu Paulo, embora tenha chegado a conclusões inaceitáveis. Ver também W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, p. 285 e ss.; H. J. Schoeps, *Paul*, p. 97 e ss.

51 Ver J. Behm, *TDNT* III, 449; R. A. Harrisville, *The Concept of Newness in the NT* (1960).

judeu, ele conhecia *kata sarka* todos os homens. Seu ponto de vista, seus valores, sua interpretação dos outros homens eram meramente a partir "de um ponto de vista humano" (RSV), de acordo com padrões carnais, mundanos. Este é um outro modo, por meio do qual Paulo descreve sua vida no judaísmo, uma vida segundo a carne.[52] Como fariseu zeloso, Saulo estava cheio de orgulho por causa de seu zelo pela Lei; ele se ufanava em sua retidão; ele olhava com pena e repugnância os impuros entre os judeus que negligenciavam a Lei (*os am haaretz*); ele odiava os gentios, por sua idolatria e imoralidade. Ele até encarava Cristo a partir desta mesma perspectiva. Conhecer Cristo *kata sarka*[53] significava considerá-lo um pretendente messiânico blasfemo, que transgredia a Lei de Deus como os fariseus a entendiam e que merecia ser executado. Este conhecimento *kata sarka* refere-se ao tempo em que Paulo perseguia a Igreja, porque somente via Cristo com olhos judeus.[54] Por causa de sua experiência no caminho de Damasco, Paulo via, agora, as coisas de modo diferente. Ele agora sabia que Jesus é o Messias, o Filho de Deus, que inaugurou uma nova era, que requeria de Paulo uma nova atitude diante dos homens. Ele não os via mais como judeus e gregos, escravos e livres. Tais distinções, embora reais, não mais interessavam. Todos eles são homens amados por Deus, por quem Cristo morreu, a quem ele tem que levar as boas-novas da novidade de vida em Cristo.

O CENTRO DA TEOLOGIA PAULINA. Haverá algum conceito unificador, a partir do qual a teologia de Paulo possa se desenvolver? As soluções para este problema têm, geralmente, se centralizado tanto na justificação pela fé como na experiência mística de se estar em Cristo. Sob a influência da Reforma, muitos estudiosos têm visto a justificação pela fé como a essência central do pensamento paulino. Na erudição recente, tem-se instalado uma reação contra a centralidade da justificação. Wrede insistia que o todo da religião paulina pode ser exposto sem menção da justificação, a não ser que esteja na discussão da Lei.[55] Schweitzer, que redescobriu a importância da escatologia para Paulo, achava que a justificação pela fé como um ponto de partida levaria a um mal-entendido a respeito de Paulo, e que esta doutrina era apenas uma questão secundária. O conceito central era o místico ser-em-Cristo concebido em termos quase-físicos.[56] Andrews segue Sabatier, na descrição da justificação como uma "noção judicial e inferior", que faz com que seja difícil chegar a uma idéia mais elevada e refinada da retidão que é concedida.[57] Stewart não rebaixa a justificação tão radicalmente, mas encontra a verdadeira pista para o entendimento do pensamento e experiência de Paulo em união com Cristo, em vez de em justificação.[58] Davies segue Wrede e Schweitzer, ao encarar a justificação apenas como uma conveniente polêmica contra os judaizantes, que pertence à periferia do pensamento de Paulo. A verdade central é encontrada, pelo contrário, na consciência de Paulo, da vinda dos poderes da nova era, cuja prova foi o advento do Espírito.[59]

O entendimento de Paulo, esboçado acima, concorda com Davies, de que o centro do pensamento paulino é a realização da nova era de redenção, através da obra de

52 Ver Gál. 6:14,15, onde a circuncisão pertence ao "mundo", cujos padrões não são mais obrigatórios, porque Paulo morreu com Cristo para o mundo.
53 A expressão obviamente modifica o verbo "conhecer", não "Cristo".
54 Ver A. Oepke, *"Irrwege in der der neueren Paulusforschung"*, *TLZ* 77 (1952), 454.
55 W. Wrede, *Paul* (1907), p. 123.
56 A. Schweitzer, *The Mysticism of St. Paul*, p. 220.
57 E. Andrews, *The Meaning of Christ for Paul* (1949), p. 65.
58 J. S. Stewart, *A Man in Christ* (1935).
59 W. D. Davies, *Paul and the Rabbinic Judaism*, p. 222.

Cristo. Certo estudioso da Reforma assinalou que há perigo em se fazer da justificação pela fé a doutrina central, a saber, o perigo de privar a mensagem de Paulo de sua "dinâmica histórica redentora" e de fazê-la um tratamento atemporal da justificação individual.[60] O centro unificador é, pelo contrário, a obra redentora de Cristo como o centro da história da redenção. "O tema básico do *Kērigma* de todo o Novo Testamento é que o cumprimento da redenção histórica, que começou com a vinda de Cristo, está chegando."[61] A teologia de Paulo é a exposição dos novos fatos redentores; a característica comum, em todas as suas idéias teológicas, é o seu relacionamento com o ato histórico de Deus da salvação em Cristo.[62] O significado de Cristo é a inauguração de uma nova era de salvação. Na morte e ressurreição de Cristo, as promessas da salvação messiânica do Velho Testamento se cumpriram, mas dentro da era antiga. O novo veio dentro do alicerce do antigo; mas o novo também está destinado a transformar o antigo. Portanto, a mensagem de Paulo é tanto de uma escatologia realizada como futurística.

Um entendimento adequado, a respeito da nova era em Cristo, oferece uma solução para a tensão entre a justificação e o "misticismo" ou a nova vida em Cristo, visto que nela ambos estão incluídos. Mostraremos, mais adiante, que a justificação é essencialmente uma realidade escatológica; mas, assim como a dádiva escatológica do Espírito foi dada dentro da história por causa da ressurreição e glorificação de Cristo, também ocorreu o julgamento escatológico em princípio na morte de Cristo. Tanto a justificação — a absolvição através do juiz justo — como a dádiva do Espírito Santo pertencem ao Século Vindouro, mas tornaram-se objetos de experiência presente para o homem em Cristo.

Esta interpretação de Paulo o coloca em posição de profundo contraste com o judaísmo. Ele, como judeu, sentia que a revelação estava incorporada em sua totalidade na Lei. Não se devia esperar nada mais de Deus, neste século, além da Lei. Deus já não estava mais ativo em auto-revelações, na palavra profética ou em eventos históricos. A Lei sozinha era o foco de revelação. A experiência de Paulo no caminho de Damasco fê-lo imaginar que a mensagem dos primeiros cristãos, que ele havia tão rigorosamente rejeitado, era verdadeira, que Deus havia atuado novamente, ao revelar-se a si mesmo e a sua salvação, num evento histórico — Jesus de Nazaré. Em resumo, Paulo encontrou uma nova compreensão da revelação; ou melhor, ele recuperou o entendimento profético da revelação como eventos libertadores divinos, interpretados pela palavra profética: "Pois que Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo" (II Cor. 5:19). A conversão de Paulo representou uma recuperação do sentido da história libertadora, que o judaísmo havia perdido. A sua experiência de Cristo levou-o de volta para além da Lei Mosaica, para redescobrir a promessa feita a Abraão e ver seu cumprimento recente nos eventos na pessoa e na obra de Jesus.

---

60 H. N. Ridderbos, *Paul and Jesus* (1958), p. 63.
61 *Ibid.*, p. 67. Ver o capítulo inteiro, para obter uma excelente exposição da interpretação da *Heilsgechichte*.
62 M. Dibelius e W. G. Kümmel, *Paul*, p. 123.

28

AS FONTES DO PENSAMENTO DE PAULO

A NATUREZA DE NOSSAS FONTES. Somos afortunados em ter uma substancial coleção de fontes primárias do próprio punho de Paulo.[1] Nove, das treze tradicionais epístolas paulinas, são geralmente aceitas como autênticas, hoje. Muitos estudiosos acham que Efésios não foi escrita por Paulo, mas por um discípulo posterior, em imitação a Colossenses.[2] Os argumentos contra a sua autenticidade não são preponderantes.[3] O problema das três epístolas pastorais é mais agudo, pois o estilo literário desvia-se bastante do corpus paulino conhecido, e a ênfase doutrinária é completamente diferente daquela das epístolas aceitas, especialmente em eclesiologia. Contudo, aqueles que rejeitam a autoria direta de Paulo geralmente admitem que as cartas contêm material paulino genuíno. Visto que há uma diferença na ênfase teológica, mesmo que aceitemos a autoria básica de Paulo,[4] nosso procedimento será o de usar criticamente o material das pastorais. Far-se-ão referências a esta literatura quando apóia ou ilustre o uso de Paulo, mas as diferenças na ênfase doutrinária serão assinaladas.

O estudante de Paulo depara-se com dificuldades distintas, quando tenta re-criar seu pensamento teológico, pois as epístolas de Paulo não são nem tratados teológicos nem produções literárias formais, e, sim, uma correspondência "aliterária", viva, pessoal, escrita com um sentimento profundo às congregações cristãs, que, em sua maioria, foram fundadas pelo próprio Paulo.[5] Alguns estudiosos descontaram, por isso, a importância do elemento teológico em Paulo, descrevendo-o como um gênio religioso, em vez de teólogo.[6] Enquanto é obviamente verdadeiro que Paulo não deixou à Igreja uma teologia sistemática, e não pode ser chamado de teólogo sistemático, no sentido de que ele deliberadamente tentou trabalhar um sistema consistente, equilibrado, coerente, como um teólogo moderno, é igualmente verdadeiro que ele era um teólogo em suas origens judaicas,[7] e tentou claramente elaborar as implicações da obra libertadora de Deus em Cristo, até onde as necessidades de suas igrejas o exigiam. Não podemos, portanto, falar da teologia de Paulo como um

1 Esta afirmação não pretende refutar o fato óbvio de que Paulo geralmente empregava um amanuense ou secretário, a quem ditava suas cartas, freqüentemente concluindo-as com algumas palavras de seu próprio punho. Ver Rom. 16:22; I Cor. 16:21; Gál. 6:11; Col. 4:18; II Tess. 3:17.
2 Ver C. L. Mitton, *The Epistle to the Ephesians* (1951).
3 Ver as introduções de W. G. Kümmel (1966), D. Guthrie (1961) e E. F. Harrison (1964).
4 Ver, em acréscimo às introduções na nota 3, E. E. Ellis, "The Autorship of the Pastorals", em *Paul and His Recent Interpreters* (1961), p. 49-57.
5 Com referência ao caráter informal "aliterário" da correspondência paulina, ver A. Deissmann, *Paul* (1926), p. 8 e ss.; *Light from the Ancient East* (1922), p. 234 e ss.
6 A. Deissmann, *Paul*, p. 6 e ss.
7 M. Dibelius e W. G. Kümmel, *Paul* (1953), p. 103.

sistema abstrato, teorético, especulativo; mas podemos reconhecer uma teologia paulina como uma interpretação do significado da pessoa e da obra de Cristo em sua importância prática para a vida cristã, tanto individual como coletiva. É, pois, inadequado distinguir entre a teologia de Paulo e sua religião, como se a primeira fosse especulativa, e a segunda, prática. Para Paulo, a teologia e a religião são inseparáveis.[8] Paulo era um pensador teológico, para quem os "conceitos" teológicos eram fatos a respeito de Deus, do homem e do mundo, que descreviam a desavença do mundo com Deus e a obra de Deus em Cristo em trazer o mundo de volta para si.

O fato de que as epístolas de Paulo são correspondência *ad hoc*, geralmente extraída de situações específicas nas igrejas paulinas, coloca alguns obstáculos em nosso estudo de seu pensamento, sendo que o principal deles é não termos o pensamento *completo* de Paulo. Muitos estudos a respeito de Paulo têm sido trabalhados a partir da hipótese implícita de que suas cartas registram todas as suas idéias, e quando algum assunto importante não foi discutido, supunham que não havia lugar para ele no pensamento de Paulo. Este é um procedimento perigoso; o argumento do silêncio só deveria ser empregado com muito cuidado. Paulo discute muitos assuntos apenas porque uma necessidade particular numa dada igreja requeria sua instrução. A Epístola aos Romanos é a única que não foi escrita para lidar com uma necessidade local particular. Paulo escreveu esta carta na expectativa de uma visita a Roma (Rom. 15:22,33) e isto é o que temos de mais próximo para uma declaração equilibrada de sua mensagem. Contudo, não é claramente um esboço completo, apenas o cerne de seu evangelho. Praticamente nada é dito sobre a igreja. A escatologia só aparece em referências casuais. Ocorrem importantes alusões à pessoa de Cristo (por ex., 1:3,4), mas há uma falta de qualquer discussão sobre Cristo similar à de Fil. 2.

Este contexto vivo, histórico, dos escritos de Paulo leva a algumas das mais difíceis questões, na discussão teológica contemporânea. Nunca saberíamos muito a respeito do pensamento de Paulo sobre a ressurreição, se esta verdade não houvesse sido questionada em Corinto. Poderíamos concluir que Paulo não conhecia a tradição da Ceia do Senhor, se não tivesse ocorrido corrupção na congregação coríntia. Em outras palavras, podemos dizer que devemos, qualquer que seja o entendimento que temos do pensamento de Paulo, aos "acidentes da história", que exigiram que ele lidasse com vários problemas, doutrinais e práticos, na vida das igrejas.

O resultado é que certas questões nunca foram levantadas e nunca trouxeram à tona a reação de Paulo. Paulo nunca discute o que pensa a respeito do destino dos maus. Ele tem muito a dizer sobre o destino daqueles em Cristo que compartilharão da semelhança da ressurreição de Cristo, mas somente porque os tessalonicenses estavam confusos a respeito do destino dos crentes que morressem antes do retorno do Senhor (I Tess. 4:13) e porque alguns, em Corinto, negavam a ressurreição do corpo (I Cor. 15:12). Contudo, o destino daqueles que não estão em Cristo nunca tornou-se uma questão importante. Quão mais completo poderia ser nosso conhecimento da escatologia paulina se, em uma de suas igrejas, um grupo de conversos da sinagoga tivesse levado consigo para a sua fé cristã a crença, tida por alguns judeus, de que um tipo de fogo purgatorial, purificador, esperava os homens que tivessem sido apenas moderadamente maus,[9] e que um tal modo de salvação depois da morte seria válido

8 Este é um assunto da discussão de J. Stewart, "Paul or Paulinism", em *A Man in Christ* (1935), p. 1-31.
9 Vide G. F. Moore, *Judaism* (1927), II, 318.

para aqueles que não haviam ainda ouvido falar e, portanto, não tivessem rejeitado a salvação oferecida em Cristo.

Uma questão de vital importância para o criticismo moderno aparentemente nunca tornou-se problema nas igrejas paulinas — nomeadamente, a questão da carreira histórica de Jesus. A partir do relativo silêncio acerca de Jesus, os teólogos existencialistas concluíram que Paulo fez pouca referência a Jesus, porque sabia realmente pouco a respeito dele e não tinha acesso à tradição evangélica sobre a vida de Jesus.[10] Contudo, o fato de que Paulo não cita extensivamente a tradição evangélica não significa que ele desconhecesse tal tradição, mas apenas que o uso de tal tradição nunca se tornou necessário. Os fatos do ministério terreno de Jesus, suas doutrinas e obras poderosas, até mesmo seu caráter e personalidade, não eram uma parte necessária da mensagem paulina de redenção,[11] e a validade de qualquer tradição com que Paulo estivesse familiarizado nunca foi questionada. No entanto, podemos teorizar que, se um determinado número de discípulos do Mestre Qumraniano da Retidão tivesse aceitado o evangelho, mas tivesse perpetrado a doutrina nas igrejas paulinas de que Jesus havia passado alguns de seus "anos de silêncio" em Qumran, e, como supõem alguns estudiosos modernos, que ele era ou a própria reencarnação do Mestre da Retidão[12] ou deveria realmente ser identificado com o Mestre,[13] então é bastante provável que encontrássemos, nas cartas de Paulo, uma correção de tais opiniões errôneas e uma informação considerável a respeito da vida histórica e da pessoa de Jesus. Mas tais questões nunca foram levantadas, e Paulo mantém-se silente. Somente podemos reconstruir o pensamento de Paulo a partir de suas idéias expressas; o silêncio não significa ignorância.

Outro problema que se depara com o intérprete moderno é a falta de enquadramento histórico para muito do que Paulo diz. Em uma de suas primeiras cartas, ele fala em termos muito enigmáticos a respeito dos eventos que precederão o Dia do Senhor: uma apostasia, um homem do pecado sentado no templo do Senhor, um obscuro poder restritivo a ser removido (II Tess. 2:3 e ss.). No meio desta frustrante passagem, está o comentário: "Não vos lembrais de que eu vos dizia estas coisas quando ainda estava convosco?" (v.5). O exegeta moderno não consegue reconstituir este embasamento de ensinamento oral, e o que pode fazer é apenas um pouco mais do que especular o que as palavras de Paulo realmente queriam dizer. Tais referências enigmáticas, como o batismo pelos mortos (I Cor. 15:29) e as instruções de Paulo às "virgens" (I Cor. 7:36 e ss.) têm que permanecer problemáticas, sem um enquadramento histórico.

A ATITUDE DE PAULO PARA COM SUA PRÓPRIA MENSAGEM. Até agora temos falado simplesmente a partir de um ponto de vista histórico, avaliando o pensamento de Paulo como o fazemos com o de qualquer antigo. Esta abordagem não pode ser evitada, porque as fontes do pensamento de Paulo são situações completamente históricas e têm que ser estudadas neste contexto. O método "texto-de-prova" para interpretar as cartas de Paulo, que as encara como revelações diretas do poder de Deus, que fornecem, aos homens verdades eternas, atemporais, que apenas precisa ser sistematizado para produzir uma teologia completa, obviamente ignora os meios pelos quais Deus tem-se satisfeito em dar aos homens a sua Palavra. Reconheci-

10 R. Bultmann, *Theology*, I, 188.
11 Ver adiante, p. 389 uma explicação deste fato.
12 A. Dupont-Sommer, *The Jewish Sect of Qumran and the Essenes* (1954), p. 160 e ss.
13 J. L. Teicher, "Jesus and the Habakkuk Scroll", *Journal of Jewish Studies*, 3 (1951), 53-55.

damente, as cartas e o pensamento de Paulo são história, e podem ser estudados como nada mais que um segmento da história religiosa antiga. Isto, contudo, levanta a questão: Com que direito podemos falar de uma *teologia* paulina? Será a "teologia" apenas uma disciplina descritiva do que acreditavam os primeiros cristãos,[14] ou terá Deus se satisfeito em usar Paulo como o instrumento individual destacado na igreja antiga, para comunicar a verdade peremptória e libertadora?

Há poucas dúvidas a respeito de como Paulo responderia a esta pergunta, pois suas cartas refletem um senso de autoridade, à luz da qual tem-se que ler todo o pensamento de Paulo. Ele afirma que um entendimento da mente e da vontade de Deus em nível puramente humano está próximo da arrogância. Ao lidar com a questão do casamento, ele coloca sua própria autoridade em um nível igual ao do próprio Senhor (I Cor. 7:10,12). Ele advertiu os corintos, afirmando que aqueles, entre eles, que se consideravam pessoas espirituais, i. é., aqueles que eram guiados pelo Espírito de Deus, tinham que reconhecer que o que ele estava lhes escrevendo era a própria vontade de Deus. Se alguém não reconhecer este fato, Paulo pronuncia o juízo de que esta pessoa não será reconhecida (I Cor. 14:37 e s.), provavelmente querendo dizer que esta pessoa não é realmente reconhecida por Deus.[15] Ele proclama sua autoridade (II Cor. 10:8) e se coloca acima e contra outros mestres em Corinto, por causa de seu conhecimento da vontade de Deus (II Cor. 11:6). Ele amaldiçoa qualquer que pregue o evangelho em desacordo com sua mensagem (Gál. 1:6 e ss.); Ele instrui os tessalonicenses, afirmando que qualquer membro da congregação que não se submeter às suas instruções tem que ser excluído da comunidade (II Tess. 3:14). Ele espera que sua autoridade seja reconhecida e obedecida, e suas muitas regras, obedecidas (II Cor. 2:9; 8:8), e alimenta a convicção de que Deus eventualmente mostrará, até àqueles que discordam dele, que ele está certo (Fil. 3:15).

Interpretado puramente em termos de conduta humana, Paulo parece de fato ser "ilimitadamente severo para com seus oponentes", falar com uma "grosseria fanática", "mostrar um clássico exemplo de intolerância".[16] Contudo, esta caracterização sobrenatural ignora o fato de que Paulo escreve com autoridade não como um indivíduo em particular, mas com a consciência de haver sido chamado por Deus para uma posição de autoridade apostólica. Ele está consciente de que a Palavra de Deus lhe foi confiada e que ele foi transformado no porta-voz do Cristo glorificado. Ele está ciente da diferença entre a vontade de Deus e suas próprias opiniões (I Cor. 7:6,25; II Cor. 8:10), ainda que tenha a orientação do Espírito Santo em suas opiniões particulares (I Cor. 7:40).

PAULO, O APÓSTOLO. O senso de autoridade de Paulo não é particularmente seu, mas foi-lhe conferido, como apóstolo, pelo Senhor.[17] Jesus escolheu doze de seus discípulos para estarem particularmente próximos a ele, e os mandou partilhar da

14 Ver K. Stendahl, "Method in the Study of Biblical Theology", em *The Bible in Modern Scholarship*, ed. por J. P. Hyatt (1965), p. 196 e ss.

15 Ver II Tim. 2:19; Mat. 7:23. Ver J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* (1910), p. 343; F. W. Grosheide, *First Corinthians* (1953), p. 344 e s.

16 A. Deissmann, *Paul*, p. 67.

17 A respeito do apostolado na igreja antiga, ver J. B. Lightfoot, "The Name and Office of an Apostle", *Galatians* (1865), p. 92-101; K. H. Rengstorf, em TDNT I, 407-47; R. N. Flew *Jesus and His Church* (1943²), p. 130-38; T. W. Manson, *The Church's Ministry* (1948), p. 31-52; Ver Taylor, "The Twelve and the Apostles", *Mark* (1952), p. 619-27; H. F. von Campenhausen, "Der urchristliche Apostelbegriff", *StTh 1* (1947), p. 96-130; H. Mosbech, "Apostolos in the NT", *StTh 2* (1948), 166-200; J. Munck, "Paul, the Apostles and the Twelve", *StTh 3* (1949), 96-110; E. Lohse, "Ursprung und Pragung des Christlichen Apostelates", TZ 9 (1953), 259-75.

mesma missão e mensagem em que estava engajado.[18] O uso da palavra *apóstolos*, para os doze, nos Evangelhos (Mar. 6:30) designa sua função como aqueles enviados por Jesus (Mar. 3:40) e ainda não é um título.[19] Na igreja antiga, os doze apóstolos constituíam um colegiado de líderes oficiais na igreja. Não podemos reconstruir a situação histórica exata, mas parece claro que o círculo dos apóstolos foi aumentado, para incluir outras pessoas determinadas, como Tiago, o irmão de Jesus (Gál. 1:19), Andrônico e Júnias (Rom. 16:7), possivelmente Silvano (I Tess. 1:1; cf. At. 17:10), Barnabé e Paulo (At. 14:12,14). Está claro também que outros homens, que se diziam apóstolos, tentaram se opor à obra de Paulo em Corinto (II Cor. 11:5, 13; 12:11), mas Paulo nega suas reivindicações à posição.

É como apóstolo que Paulo reivindica uma alta autoridade. Sua experiência no caminho de Damasco não apenas o fez reconhecer Jesus como o Messias ressuscitado e glorificado; ela também conteve um chamado de Deus para uma missão particular. Este fato está registrado nos relatos da conversão em Atos (9:15, 16; 22:15; 26:17,18) e é confirmado pelas próprias palavras de Paulo. Deus o havia separado, antes de nascer, para pregar o evangelho aos gentios (Gál. 1:15 e s.). A consciência do cumprimento de uma missão ordenada por Deus está em toda a sua correspondência. Ele era o apóstolo aos gentios e ampliou seu ministério para incitar a fé também nos judeus (Rom. 11:13). Ele tinha uma incumbência que não escolhera para si e que colocava sobre ele a inevitável necessidade de pregar o evangelho (I Cor. 9:16 e s.)[20] Após sua primeira missão entre os gentios, quando seu evangelho foi desafiado pelos judeus, o apostolado de Paulo aos gentios foi reconhecido e aprovado pela igreja em Jerusalém, incluindo os outros apóstolos — Tiago, Pedro e João (Gál. 2:7-9).

Como apóstolo, Paulo não mantinha uma autoridade exclusiva, mas uma autoridade que dividia com os outros apóstolos. O fator sem par, no apostolado de Paulo, foi sua missão distintiva para com os gentios. Em suas listas de líderes nas igrejas, Paulo citou apóstolos em primeiro lugar (I Cor. 12:28; Ef. 4:11). As qualificações primárias de um apóstolo eram que ele fosse testemunha ocular da ressurreição (At. 1:22, I Cor. 9:1) e que recebesse um chamado distinto e incumbência do Senhor.[21] Um apóstolo tem a função básica de ser um delegado do Cristo ressurrecto, indo como seu representante e em sua autoridade. Esta idéia de um representante autorizado vem da instituição judaica de *sheluchim* ou mensageiros autorizados, representando uma pessoa ou grupo de pessoas. "Um representante de um homem (*shaliach*) tem que ser considerado como o próprio homem."[22] Este mesmo conceito de representação autorizada aparece em Mateus 10:40: "Quem vos recebe, a mim me recebe"; e está implícito em Marcos 6:11, onde Jesus diz, aos doze, para sacudirem o pó que estiver sob os seus pés, em testemunho contra aqueles que não os receberem. Assim, os apóstolos são representantes pessoais do Cristo glorificado, chamados e incumbidos, por ele, para, em sua autoridade, pregarem o evangelho e fundarem igrejas. "Chamado para ser apóstolo" é ser "separado para o evangelho de Deus" (Rom. 1:1). Ser o apóstolo é também ser pregador (*kēryx*, I Tim. 2:7; II Tim. 1:11). Como pregadores do evangelho, os

18 Ver K. H. Rengstorf, em TDNT II, 321-28.
19 O termo é repetido por Lucas em diversos lugares. A palavra em si quer dizer "delegado" ou "mensageiro, missionário" (II Cor. 8:23; Fil. 2:25) e torna-se um termo técnico apenas no uso cristão.
20 Ver também Rom. 15:16; I Cor. 3:10; II Cor. 3:6; Ef. 3:7; 6:20; Col. 1:25; I Tess. 2:4, a respeito do senso de missão de Paulo.
21 K. H. Rengstorf, TDNT II, 43. Esta é a nota constantemente repetida na correspondência de Paulo; "chamado para ser apóstolo" (Rom. 1:1 *et passim*).
22 Ver H. L. Strack e P. Billerbeck, *Kommentar*, III, 2. Ver K. H. Rengstorf, TDNT II, 12 e ss.; H. Mosbech, em StTh 2, 168 e s.

apóstolos, também fundaram igrejas. Paulo lembra, aos coríntios, que ele não precisava de cartas de recomendação para estabelecer sua autoridade apostólica, como certos mestres recentes, que haviam ido para Corinto, diziam ter. Estes mestres são rotulados, por Paulo, como "falsos apóstolos" (II Cor. 11:13), pois tudo que tinham eram cartas humanas, mas nenhum chamado direto de Cristo. Paulo tinha tal incumbência sagrada, e em vez de cartas humanas, a própria igreja em Corinto era uma carta de recomendação, que confirmava sua chamada apostólica (II Cor. 2:17-3:3).

Uma outra evidência do apostolado são os "sinais de um apóstolo" (II Cor. 12:12) — a evidência de feitos que apóiam as palavras de um apóstolo demonstrando o poder do Espírito Santo através de sinais e prodígios (Rom. 15:19; Gál. 3:5).[23]

Enquanto Paulo está consciente de compartilhar da autoridade apostólica (*exousia*, II Cor. 10:8; 13:10), este não é um poder arbitrário ou automático, que fez com que os apóstolos se tornassem oniscientes e infalíveis.[24] Já vimos que o próprio Paulo está consciente de uma diferença entre suas próprias opiniões e a palavra peremptória do Senhor. O conflito declarado de opiniões entre dois apóstolos — Paulo e Pedro (Gál. 2:11 e ss.) — ilustra que até mesmo um apóstolo pode agir contra suas melhores convicções (Gál. 2:7-9; At. 15:7 e ss.). Além disso, a autoridade dos apóstolos parece ter sido exercida mais a nível moral e espiritual, e não haver sido incorporada nas estruturas legais e institucionais. A autoridade incorporada no apostolado era uma autoridade a que os próprios apóstolos estavam sujeitos. Sua autoridade era a do próprio Deus (I Tess. 2:13), mas eram eles próprios sujeitos a Jesus Cristo (I Cor. 4:1). A autoridade apostólica não era uma autoridade sob o controle dos apóstolos ou à sua disposição; eles eram controlados pela autoridade do Senhor ressuscitado e de seu Espírito. A marca de um falso apóstolo é o fracasso na devoção exclusiva a Cristo. A busca de ocasião toma o lugar do serviço desinteressado (II Cor. 11:12). Tais homens se gloriam em sua posição (II Cor. 5:12), e assim exaltam seu apostolado, que Paulo ironicamente chama de "excelentes apóstolos" (II Cor. 11:5; 12:11). Eles se louvam, comparando-se favoravelmente com outras pessoas (II Cor. 10:12) e são arrogantes, frívolos e gananciosos (II Cor. 11:20).[25] Um verdadeiro apóstolo, embora portador de autoridade divina, não tem domínio sobre a fé de suas igrejas (II Cor. 1:24), não se exalta a si mesmo, mas prega Cristo como servo daqueles a quem administra (II Cor. 4:5). A autoridade suprema está tão assentada no evangelho que nem mesmo um apóstolo pode proclamar um outro evangelho (Gál. 1:6). Portanto, até os apóstolos estão, de modo real, sob o juízo da Igreja. Os crentes não são escravos dos apóstolos (I Cor. 7:23; II Cor. 11:20); os apóstolos são servos de Cristo, administradores dos mistérios divinos (I Cor. 4:1) e escravos das igrejas (II Cor. 4:5). A autoridade investida nos apóstolos não é, portanto, uma autoridade externa, mundana, que possa ser arbitrariamente controlada; ela só pode ser reconhecida por aqueles que são iluminados pelo mesmo Espírito que concede aos apóstolos sua autoridade (I Cor. 14:37). Portanto, o modo de Paulo de se recomendar a si mesmo como apóstolo não apela à autoridade externa, mas à consciência de seus ouvintes (II Cor. 4:2). Assim, Paulo exerce sua autoridade não para adquirir submissão à sua liderança sobre as igrejas, mas para buscar uma comunhão com elas.[26]

23 Para o significado destes milagres apostólicos, cf. K. H. Rengstorf, TDNT II, 46 e 47.
24 Ver a discussão de H. von Campenhausen, em StTh 1, 119-24.
25 Ver K. H. Rengstorf, TDNT II, 62; F. V. Filson, "False and True Apostles". IB X. 271-72.
26 H. von Campenhausen, em StTh 1, 124.

OS APÓSTOLOS E A REVELAÇÃO. No estudo da teologia paulina, o mais importante aspecto de seu senso de autoridade apostólica é a consciência de ser o agente da revelação. Uma declaração clássica é a de Romanos 16:25,26, onde ele fala de "meu evangelho e a pregação de Jesus Cristo... a revelação do mistério guardado em silêncio desde os tempos eternos, mas agora manifesto e, por meio das escrituras proféticas, segundo o mandamento do Deus eterno, dado a conhecer a todas as nações para obediência da fé". "Mistério", em o Novo Testamento, particularmente em Paulo, tornou-se uma palavra técnica, associada com a revelação divina. Sua procedência não é a das religiões de mistério gregas de ritos esotéricos ou de ensinamentos revelados somente aos iniciados no culto, pelo qual se tornam perfeitos (*teleios*) ou espirituais (*pneumatikos*). A procedência é encontrada no conceito de Deus do Velho Testamento, revelando seus segredos aos homens — um conceito que foi posteriormente desenvolvido na literatura judaica.[27] Esta passagem nos dá um entendimento claro do uso feito da palavra *mistério* em o Novo Testamento. É praticamente sinônima de evangelho[28] e da proclamação de Jesus Cristo, mas colocada na perspectiva do propósito geral de libertação de Deus. É a salvação divinamente dada, que, embora pretendida por Deus há muito tempo, esteve escondida dos homens até a hora certa, quando foi revelada em Jesus Cristo e proclamada a todas as nações. É, pois, um segredo divino, mas designado por Deus para sua revelação — um segredo aberto.[29]

Na solução de problemas na igreja coríntia, Paulo deixou claro que o mistério como revelação envolve três elementos: o fato na história de Jesus, o crucificado, sua ressurreição e exaltação como o Senhor crucificado, e o significado redentor de Jesus Cristo crucificado, ressuscitado e exaltado. Dissensões e espírito partidário surgiram entre os nomes de certos líderes cristãos, que tentaram separar a igreja. Apolo, um alexandrino eloqüente e bem treinado, foi para Corinto, depois de Paulo haver fundado a igreja, e lá exerceu um ministério efetivo (At. 18:24-19:1). Aparentemente, os cristãos judeus chegaram da Palestina reivindicando laços especiais com a igreja-mãe em Jerusalém, onde Pedro havia sido o primeiro líder. Os coríntios se alinharam ao redor destes vários mestres, alguns mantendo sua lealdade a Paulo, outros preferindo a eloqüência de Apolo e ainda outros gabando-se de uma suposta superioridade de Pedro (I Cor. 1:10-12).

Uma análise da linguagem de Paulo, ao refutar o problema em Corinto, sugere que estava influente, nestas divisões, uma distorção do evangelho, feita por certos mestres de tendências pneumático-gnosticistas, que clamavam orgulhosamente acesso a uma sabedoria que assegurava uma salvação aperfeiçoada (*teleioi*, I Cor. 2:6) e uma qualidade de espiritualidade (*pneumatikoi*, I Cor. 3:1) que os levava a pronunciar a indiferença à carne. Este conhecimento esotérico levava a indiferença insolente aos escrúpulos dos não-iluminados (I Cor. 8:1). A libertação da carne expressava-se de duas maneiras diferentes, ambas através da indulgência e da negação. "Todas as coisas me são lícitas" (I Cor. 6:12) expressava a liberdade destes *pneumatikoi*; e, como mostra claramente o contexto, entendia-se que esta liberdade permitia uma indulgência sem embaraços dos apetites do corpo, incluindo a corrupção sexual. A mesma indiferença poderia levar a uma negação da ressurreição do corpo (I Cor. 15).[31]

27 Ver a atual discussão do autor em *Jesus and the Kingdom* (1964), p. 218-20.
28 Ef. 6:19 fala do "mistério do evangelho", com o significado de "a revelação contida no evangelho".
29 C. F. D. Moule, "Mystery", IDB III, 480. Ver a discussão no Cap. 7.
30 *Sophia* logou, I Cor. 1:17; *logos kai sophia*, I Cor. 2:1; *peithoi sophias logoi*, I Cor. 2:4.
31 A respeito desta interpretação, ver W. G. Kümmel, *Introduction to the NT* (1966), p. 20 e ss.; S. M. Gilmour, "Corinthians, First", IDB I, 689 e s.; L. Goppelt, *Jesus, Paul, and Judaism* (1964), p. 168 e ss.;

Ao corrigir esta distorção do evangelho, Paulo quase mostra tornar-se uma espécie de gnóstico. Embora ele fale desdenhosamente destes sábios *pneumatikoi*, rotulando tal sabedoria de loucura (I Cor. 1:20), ele afirma que há uma sabedoria de Deus conhecida pela *teleios* cristã, inatingível e inconcebível pelos homens, mas revelada pelo Espírito de Deus (I Cor. 2:6-10). É uma sabedoria que o "não-espiritual" (*psychikoi*) não pode receber, mas que é conhecida apenas pelos verdadeiros *pneumatikoi* (I Cor. 2:14-16). Em contraste com os *pneumatikoi* estão não apenas os *psychikoi* — homens que não têm o Espírito — mas também os *sarkikoi* (I Cor. 3:1 e ss.). Isto parece querer dizer que os *pneumatikoi*, ou *teleioi*, no pensamento de Paulo, são um grupo especial de cristãos avançados, que, como Paulo, têm acesso aos mistérios de Deus, que estão ocultos tanto dos *psychikoi* como dos *sarkikoi*. Isto, contudo, não é o que Paulo quer dizer. Os *sarkikoi*, na verdade, agem como homens desta era, estando apenas parcialmente iluminados pelo Espírito, porque substituem pela verdadeira *sophia* de Deus uma *sophia tou aiōnos toutou* humana. No entanto, não são *sarkikoi* porque não receberam o Espírito, mas porque, embora tenham o Espírito,[32] não agem como ele. Esta deficiência é ética e moral. Paulo não podia tratá-los como *pneumatikoi*, i. é, como os guiados pelo Espírito, mas como bebês (*nēpioi*), contudo, bebês que estão *em Cristo* (I Cor. 3:1). Os crentes maduros preservarão a unidade de Cristo, e não serão prontamente levados ao ciúme, disputa e lealdade partidária. Em outras palavras, os *pneumatikoi* não são um círculo esotérico, iniciado em segredos internos especiais da verdade espiritual; eles são simplesmente crentes maduros (*teleioi*), que entendem o significado da cruz[33] e vivem consistentemente com esta verdade. O fato básico do evangelho é a crucificação de Jesus. O evangelho é a mensagem da cruz (I Cor. 1:17), a única mensagem que Paulo pregou entre eles (I Cor. 2:2). Contudo, a cruz não é um mero evento histórico; como tal é loucura e escândalo (I Cor. 1:23). Tanto para os judeus como para os gregos, a idéia de que um homem executado como um criminoso comum, sofrendo uma morte degradante e humilhante, poderia ter algo a ver com a sabedoria divina e a salvação, era loucura.

Precisamente neste ponto, no entanto, foram revelados a sabedoria e o poder de Deus. Deus, em sua sabedoria, usou a profundidade da humilhação e da degradação como meio de salvação. Este é o *significado* da cruz, determinado por Deus séculos antes (I Cor. 2:7), oculto na mente e no coração de Deus, mas agora revelado na proclamação da mensagem do evangelho. Este significado redentor da cruz, embora abertamente proclamado (I Cor. 1:17,23), é, numa perspectiva puramente humana, uma tal loucura,[34] que os homens, sem a ajuda do Espírito, não podem aceitá-la ou reconhecer sua veracidade. Mas aqueles que crêem são iluminados pelo Espírito Santo para verem na cruz a salvação divina (I Cor. 1:21,24), como anunciada na proclamação apostólica. Os eventos na realização da salvação são o propósito de Deus oculto através das eras, o fato histórico da crucificação de Jesus, a revelação do significado redentor da cruz no *Kerygma* apostólico, a iluminação pelo Espírito, em resposta crente à proclamação, acarretando em salvação.

The apostolic and Post-Apostolic Times (1970). p. 98 e ss. Esta não é a interpretação tradicional do problema em Corinto, mas parece consistente ao autor atual. A tese de estudiosos, como U. Wilckens, *Weisheit und Torheit* (1959), "Sophia", TDNT VII, 517 e ss., de que o "gnosticismo" coríntio continha o mito do redentor descendente e ascendente vai longe demais; não há nenhuma evidência clara para tal mito.

32 Paulo os trata como homens que são espiritualmente bem equipados. (I Cor. 1:7).

33 E. Schweizer, TDNT VI, 424.

34 Esta perspectiva é o conhecimento de Cristo *kata sarka* (II Cor. 5:16).

O evangelho é, portanto, a *proclamação do fato histórico* e o *significado redentor* da cruz, que inclui as bênçãos tanto presentes como futuras. O homem não pode conceber que coisas maravilhosas Deus preparou para aqueles que o amam; mas Deus revelou as bênçãos que esperam a consumação escatológica, pois elas estão implícitas na cruz (I Cor. 2:9,10). Assim, embora Paulo faça uso da linguagem dos coríntios pneumáticos, sua teologia se opõe às opiniões dos cultos místicos e gnósticos e permanece na corrente do pensamento apocalíptico judaico.[35]

O senso de autoridade de Paulo vem de sua consciência apostólica de ser o portador da revelação, i. é, da palavra dada por Deus, que descerra o significado da cruz e revela que um evento histórico é o que realmente é, a saber, a revelação da sabedoria e do poder de Deus. O fato da revelação através dos apóstolos é explicitamente pronunciado em Efésios. O "mistério de Cristo", i. é, o propósito divino que foi alcançado na vinda de Jesus Cristo (Col. 4:3), não foi levado ao conhecimento dos homens em gerações anteriores, mas agora foi revelado aos santos apóstolos e profetas pelo Espírito (Ef. 3:5).[36] O aspecto particular da revelação, aqui, na mente de Paulo, é o fato, não revelado pelos profetas do Velho Testamento, de que a salvação dos gentios envolveria a criação de "um novo homem" (Ef. 2:15), pela incorporação dos judeus e gentios no campo comum da graça divina, como membros do corpo de Cristo. A revelação desta verdade veio a Paulo em sua conversão, quando foi trazido, pela chamada divina, ao círculo dos apóstolos (Ef. 3:3). A revelação concedida aos apóstolos e profetas não tinha como propósito a criação de um círculo de elite de homens elevados acima das fileiras de crentes; os apóstolos são recipientes da revelação, que eles, por sua vez, demonstrarão "a todos qual seja a dispensação do mistério que desde os séculos esteve oculto em Deus" (Ef. 3:9). Assim, Paulo pode também dizer, sem inconsistência, que o mistério, oculto por séculos e gerações, "agora foi manifesto aos seus santos" (Col. 1:26). Os apóstolos são os "ministros" (*oikonomoi*) dos mistérios de Deus (I Cor. 4:1), e receberam o "sagrado ofício" (*oikonomian tou theou*), a fim de trazerem a palavra de Deus à sua conclusão (*plerôsai*), ao fazê-la completamente conhecida (Col. 1:25, RSV; cf. Rom. 15:19).

O método da revelação não pode ser reduzido a um único padrão. Para o próprio Paulo, a revelação de Jesus Cristo (Gál. 1:12,16), no caminho de Damasco. foi uma experiência sem par, a ser distinguida das freqüentes experiências extáticas, que ele também chama de "revelações do Senhor" (II Cor. 12:1,7), que não têm nenhuma significação imediata para a história da salvação.[37] Às vezes as revelações eram dadas, pelo Espírito, aos profetas em forma de inspirações proféticas imediatas, de modo que o profeta pronunciasse alguma revelação da mente de Deus (I Cor. 14:6,29). Tal profecia diferia das línguas em ser o pronunciamento inteligível, e não extático (I Cor. 14:2-4). Contudo, a "revelação" é também a mensagem cristã total, sem se levar em consideração o modo como é levada ao conhecimento dos homens (Rom. 16:25). No evangelho é revelada a justiça de Deus (Rom. 1:17). Toda a história libertadora anterior se focaliza na revelação da fé como o único caminho para a salvação (Gál. 3:23). Em Jesus Cristo, Deus fez conhecido o mistério, i. é, o propósito oculto de sua vontade de restaurar a harmonia em um mundo desordenado (Ef. 1:9,10). A revelação, então, é a totalidade do evento histórico de Jesus Cristo, mais a

35 G. Bornkamm, "Mystêrion", TDNT IV, 820.
36 Muitos estudiosos acham que a expressão formal "os santos apóstolos e profetas" é pós-paulina, refletindo uso posterior; mas Paulo fala de "santos... irmãos" (Col. 1:2).
37 Ver A. Oepke, em TDNT III, 585.

interpretação apostólica do significado sagrado do evento — a interpretação apostólica sendo, ela mesma, uma parte do evento. Esta interpretação apostólica divinamente iniciada contém uma dimensão escatológica. A justiça e a ira de Deus, que já foram reveladas nos atos de redenção de Deus na história (Rom. 1:17,19), esperam por sua consumação na revelação de Jesus Cristo (I Cor. 1:7; II Tess. 1:7), tanto na glória (Rom. 8:18 e s.) como no julgamento (I Cor. 3:13; Rom. 2:5). De fato, a localização verdadeira da revelação está na escatologia.[38] Isto quer dizer que o que Deus tem feito na história é inseparável da consumação escatológica, pois é uma antecipação da redenção escatológica. Este fato coloca totalmente o conceito de revelação na corrente da história da redenção.

REVELAÇÃO E TRADIÇÃO. Se a mensagem apostólica consiste na proclamação dos fatos históricos da morte e ressurreição de Jesus e no significado de redenção destes eventos, e se os apóstolos são o meio da revelação, podemos facilmente concluir que a revelação só tem a ver com o significado destes eventos, não com os eventos em si. Isto, por sua vez, poderia levar à conclusão de que a revelação não aconteceu em eventos históricos passados, mas acontece na pregação do evangelho. Somente na proclamação da palavra de Deus confronta-se com os homens e se revela a si próprio.

Esta conclusão foi tirada por teólogos existencialistas modernos, que vêem o evento da salvação e da revelação como "presentes em nenhum lugar, exceto na palavra de pregação proclamadora, orientadora, reivindicadora e promissora".[39] Na opinião de Bultmann, esta ocorrência de salvação aconteceu na palavra proclamada dos apóstolos e continua a acontecer na palavra quando é proclamada hoje. A partir deste ponto de vista, o evangelho não é o recital de acontecimentos passados; é um evento presente. A revelação não é a descoberta de verdades a respeito de Deus, a comunicação do conhecimento; a revelação é a confrontação com Deus, que ocorre na palavra proclamada.[40]

Esta perspectiva encontra um aparente suporte no fato de que há passagens, em Paulo, nas quais a revelação parece acontecer no *kērygma* (pregação) e no *euaggelion* (evangelho), em vez de em eventos passados. Romanos 16:25,26 parece igualar o evangelho e o *kērygma* de Jesus Cristo com a revelação do mistério mantido secreto por longos séculos, mas agora revelado e feito conhecido a todas as nações. Além disso, o próprio evangelho é o poder de Deus para a salvação (Rom. 1:16). O evangelho em si é "mistério" (Ef. 6:19), i. é, um propósito secreto de Deus, agora levado ao conhecimento dos homens. O evangelho não é apenas de origem divina;[41] é uma atividade desempenhada em benefício dos homens.[42] O evangelho não presta meramente testemunho à história da salvação; é a própria história da salvação,[43] pois é somente através da pregação do evangelho que se alcança a salvação. Bultmann está certo, portanto, quando sublinha o caráter "existencial" do evangelho.[44]

Contudo, o *kērygma* e o evangelho não podem se limitar à atividade de pregação; eles mostram também a própria mensagem, o *conteúdo* da pregação. O propósito de Deus, de salvar os homens através da "loucura da pregação" (I Cor. 1:21, KJV), não

38 A. Oepke, TDNT III, 583.
39 R. Bultmann, *Theology*, I, 302.
40 R. Bultmann, "Revelation in the NT" em *Existence and Faith*, ed. por S. M. Ogden (1960), p. 58 e ss.
41 Rom. 1:1; I Tess. 2:2. "O evangelho de Deus" é genitivo subjetivo.
42 O. Piper, "Gospel", IDB II, 414.
43 G. Friedrich, TDNT II, 731.
44 O. Piper, IDB II, 414.

se relaciona com a atividade, mas com o conteúdo da pregação,[45] e este conteúdo é o "Cristo crucificado" — um evento na história que é escândalo e loucura para todos, exceto para os crentes (I Cor. 1:23). Assim, o evangelho contém a proclamação de fatos na história: a morte de Cristo, sua ressurreição e suas aparições aos discípulos (I Cor. 15:3 e ss.).[46] Contudo, não é a proclamação de meros eventos, mas de eventos significativamente entendidos. Cristo morreu *por nossos pecados*. O evangelho é tanto um evento histórico como um significado; e o significado do evento é que Deus estava agindo na história para a salvação do homem. Os fatos históricos têm que ser interpretados para serem entendidos pelo que são: o ato redentor por parte de Deus; e, no evangelho, este evento redentor é proclamado.

Existe uma unidade dinâmica entre o evento e a proclamação do evento, pois a própria proclamação faz parte do evento. É impossível enfatizar mais os eventos como história passada ou como proclamação presente; os dois estão inseparavelmente unidos, por duas razões. Sem contar com a proclamação (*kērygma, euaggelion*), os eventos na história não podem ser entendidos pelo que são: os atos redentores da parte de Deus. Além disso, fora a proclamação, os eventos são meros acontecimentos na história passada; mas, na proclamação, tornam-se eventos redentores presentes. O passado vive no presente através da proclamação. E por isso que Paulo pode falar do evangelho como sendo em si o poder de Deus para salvação.

Esta tensão entre o passado e o presente é confirmada pelo conceito de tradição em Paulo.[47] Ele freqüentemente se refere à sua pregação e ensinamento nos mesmos termos que são usados nas tradições judaicas orais: transmitir (*paradidonai*) e receber (*paralambanein*) tradição (*paradosis*). Jesus contrastou as tradições judaicas com a palavra de Deus (Mat. 15:6), e proibiu seus discípulos de imitar os rabinos (Mat. 23:8-10), e, contudo, Paulo elogia os coríntios por manterem as tradições que ele lhes transmitiu (I Cor. 11:2) e adverte, os tessalonicenses, para que mantenham as tradições que lhes foram ensinadas (II Tess. 2:15) e que se apartassem daqueles que ignorassem a tradição que dele tinham recebido (II Tess. 3:6). Esta maneira de se expressar estabelece uma semelhança entre a tradição rabínica judaica e a tradição cristã, pois os termos são os mesmos,[48] e são usados, às vezes, como sinônimos de pregar o evangelho. Os coríntios receberam o evangelho (*parelabete*) que Paulo lhes havia pregado (I Cor. 15:1). O evangelho que os gálatas receberam (*parelabete*) é normativo; não pode haver nenhum outro evangelho (Gál. 1:9). Os tessalonicenses receberam (*paralabontes*), como a palavra de Deus, a mensagem que ouviram de Paulo, reconhecendo nas palavras dele algo mais do que tradição humana — a própria palavra de Deus (I Tess. 2:13). Em todas estas passagens, o discurso reflete o manejo e o recebimento de uma tradição oral com um conteúdo determinado.

Esta tradição incorporou ou o *kérygma* ou o *euaggelion* apostólico. Paulo entregou (*paredōka*) aos coríntios o evangelho que ele também havia recebido (*parelabon*),

45 Ver G. Friedrich, TDNT III, 716; C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching* (1936), p. 3; C. T. Craig, IB X, 30; F. W. Grosheide, *First Corinthians*, p. 47.

46 A ênfase unilateral de Bultmann sobre o *kerygma* como proclamação e não conteúdo exige que ele exclua arbitrariamente I Cor. 15:3-8 do *kerygma*. Ver *Kerygma and Myth*, ed. por H. W. Bartsch (1953), I, 112.

47 Para literatura a respeito, ver A. M. Hunter, *Paul and His Predecessors* (1961), Cap. 2; O. Cullmann, "The Tradition", em *The Early Church*, ed. por A. J. Higgins (1956), Cap. 4; B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* (1961), p. 288-321; H. N. Ridderbos, *Paul and Jesus* (1958), p. 46-53; L. Goppelt, "Tradition nach Paulus", *Kerygma und Dogma*, 4 (1958), 213-33; R. P. C. Hanson, *Tradition in the Early Church* (1962), Cap. 1.

48 Ver O. Cullmann, em *The Early Church*, p. 63 e ss.

que Cristo morreu por nossos pecados, foi sepultado, ressuscitou ao terceiro dia e apareceu aos seus discípulos (I Cor. 15:1-5).[49] Geralmente, aceita-se que os versículos 3b-5 incorporam algo de um *kerygma* primitivo pré-paulino, que Paulo recebeu como tradição daqueles que foram apóstolos antes dele.[50]

A mesma referência a uma tradição oral aparece em conexão com a preservação de uma tradição da vida de Jesus, a saber, a Ceia do Senhor. Paulo recebeu "do Senhor" o relato que levou aos coríntios a instituição da Eucaristia (I Cor. 11:23). Alguns estudiosos entendem a expressão "do Senhor" como significando que Paulo recebeu o conhecimento da Ceia do Senhor através de iluminação direta, por parte do Senhor exaltado, assim como recebeu o conhecimento de que Jesus era o Messias no caminho de Damasco.[51] Contudo, em vistas da linguagem e do conteúdo da tradição, isto é altamente improvável. A maioria dos comentadores acha que Paulo pretende afirmar que esta tradição, que recebeu de outros apóstolos, tinha sua origem histórica em Jesus. Paulo diz que recebeu *apo*, não *para*, o Senhor. A segunda expressão sugeriria recepção diretamente do Senhor, enquanto a primeira indica fonte suprema.[52] Em qualquer caso, as palavras significam pelo menos isto: que a corrente de tradição histórica que Paulo recebeu retorna íntegra às palavras do próprio Jesus.[53] Assim, Paulo inclui duas coisas na tradição mantida oralmente dos apóstolos anteriores: as boas-novas da salvação em Cristo e pelo menos uma parte da tradição da vida de Jesus, que se encontra também nos Evangelhos.

Enquanto a tradição evangélica oral é, de certa forma, similar à tradição oral judaica, em um aspecto deveras importante é completamente distinta. Receber a tradição evangélica não significa meramente aceitar a veracidade de um relato a respeito de certos fatos históricos nem tampouco simplesmente receber instrução e iluminação intelectual. Receber a tradição significa receber (*parelabete*) Cristo Jesus como o Senhor (Col. 2:6). Na voz da tradição, a voz do próprio Deus é ouvida; e, através desta palavra, Deus está presente e ativo na Igreja (I Tess. 2:13 e s.). Assim, a tradição cristã não é mera instrução passada adiante, como a tradição oral judaica, de um mestre para outro. A tradição passada adiante na forma de pregação (*euêggelisamen*, I Cor. 15:1) e a recepção da mensagem envolvem uma resposta de fé (*episteusate*, I Cor. 15:2). A tradição sobre a ressurreição de Jesus tem que ser acreditada no coração e confessada com a boca (Rom. 10:8,9), e resulta em salvação. Tal confissão só é possível através do Espírito Santo (I Cor. 12:3).

Assim, a tradição tem um caráter duplo: é *tanto* tradição histórica como tradição *kerigmática*-pneumática ao mesmo tempo. É histórica, porque está presa a eventos na história, e a tradição preserva o relato destes eventos. É *kerigmática*, porque só pode se perpetuar como *kērygma* e ser recebida com uma confissão de fé. É pneumática, porque só pode ser recebida e preservada pela capacidade do Espírito.[54]

---

49 Provavelmente as aparições mencionadas nos versos 6 a 8 foram acrescentadas por Paulo à tradição que recebera.
50 Ver J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (1955), p. 129-30.
51 Ver F. Godet, *First Corinthians* (1890), II, 149. C. T. Craig acha que Paulo pode estar afirmando que esta interpretação da Ceia do Senhor foi recebida do Senhor exaltado (IB X, 136).
52 Ver J. Hering, *First Corinthians* (1962), p. 114 e ss.; F. W. Grosheide, *First Corinthians*, p. 269.
53 J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, p. 129.
54 Isto foi exposto por L. Goppelt, *Kerygma und Dogma*, 4, 216-7.

Um reconhecimento do caráter *kerygmático*-pneumático da tradição fornece o embasamento para o entendimento da declaração de Paulo de que ele recebeu a tradição da Ceia do Senhor "do Senhor" (II Cor. 11:23). O "Senhor" designa o Jesus da história, que agora é o Senhor exaltado. A tradição tem sua origem no próprio Jesus; mas, como o Senhor exaltado, Cristo está agora por trás da tradição e fala à Igreja através dela. A tradição que Paulo recebeu dos homens vem tanto de Jesus como é também a palavra do Senhor exaltado a Paulo. A tradição da Ceia do Senhor também contém o caráter dual de ser tanto histórica como pneumática ao mesmo tempo.[55]

O caráter *kerygmático*-pneumático da tradição reflete-se mais vividamente no fato de que, embora sejam as palavras de homens mediados através do ato de pregar, é também a palavra de Deus (I Tess. 2:13). Esta palavra de Deus, que é recebida como tradição, é também o evangelho (Ef. 1:13; Col. 1:5), o *kērygma* (I Cor. 1:18,21), o mistério (Col. 1:25 e s.), que não é proclamado apenas pelos apóstolos, mas espalhado, pelas igrejas, por todas as regiões próximas (I Tess. 1:8). Enquanto é uma palavra que pode ser ensinada e aprendida (Gál. 6:6), é também um crédito divino, confiado aos homens (II Cor. 5:19). Enquanto é dependente do pronunciamento humano, para sua propagação (Fil. 1:14), é a palavra de Deus, que não pode ser detida (II Tim. 2:9) e tem que correr em direção ao triunfo (II Tess. 3:1). A palavra de Deus é uma palavra sobre a crucificação (I Cor. 1:18); mas sendo a cruz vista não como um evento isolado da história, porém entendida como a revelação do propósito antiquíssimo de Deus (Col. 1:25,26). Esta palavra é o assunto da pregação (II Tim. 2:19), e deve ser recebida pelos ouvintes (I Tess. 1:6) e residir neles (Col. 3:16), trazendo a salvação (Ef. 1:13; Fil. 2:16).

Nem os aspectos históricos nem os *kerigmáticos* do mundo de Deus podem ser enfatizados um em detrimento do outro. Os teólogos existencialistas enfatizam o aspecto *kerigmático* do mundo à custa de sua dimensão histórica, e o evento libertador torna-se a ação de Deus no *kērygma*, não nos eventos da história. Bultmann reconhece que o Jesus histórico é a origem da palavra de Deus, mas diz: "Temos que falar de Deus como atuando apenas no sentido de que ele age comigo aqui e agora."[56] Isto contraria o Novo Testamento, que vê a ação de Deus tendo se desenrolado no Jesus histórico. Contudo, o evangelho é tanto um evento passado como proclamação presente. Quando o aspecto kerigmático é negligenciado, o *kêrigma* torna-se um recital de fatos e eventos passados, e por isso perde seu caráter como evento de salvação. Ambos os aspectos têm que ser considerados. "Desde que a revelação ocorreu na história, o evangelho contém um relato de eventos históricos, embora a proclamação do próprio evangelho seja, em si, um poderoso evento."[57]

Como a palavra de Deus, o evangelho é de fato uma comunicação divina, e contém fatos, verdades e doutrinas. Contudo, se o evangelho não faz mais do que comunicar fatos e doutrinas, foi reduzido ao nível da tradição humana. Na palavra, Deus comunica não apenas fatos sobre a redenção e verdades sobre si mesmo; ele

55 *Ibid.*, p. 223. Cullmann descobre ainda mais nesta passagem. Ele acha que, para Paulo, o Senhor glorificado era tanto o autor como o conteúdo da tradição, e que o Senhor e a tradição são praticamente idênticos. "Só pode haver uma tradição legítima, a que é transmitida pelos apóstolos, e se designa Kyrios" (O. Cullmann, em *The Early Church*, p. 75). Isto parece ir mais longe do que a evidência permite. Tem, contudo, sido aceito por A. M. Hunter. Ver *Paul and His Predecessors*, p. 118.

56 R. Bultmann, *Jesus and Mythology* (1958), p. 78. Ver G. E. Ladd, "What Does Bultmann Understand by the Acts of God?" *Bulletin of the Evangelical Theological Society*, 5 (1962), 91-97.

57 W. Baird, "What is the Kerigma?" JBL 76 (1957), 191. Baird estuda os aspectos histórico e *kerigmático* do evangelho em C. H. Dodd e R. Bultmann, e conclui que o evangelho paulino contém ambos.

comunica-se a si mesmo, comunica a salvação, a vida eterna. O verbo de Deus é tanto o relato sobre um evento de redenção como é ele próprio um evento de redenção, pois, na palavra da cruz, o próprio crucificado se encontra com os homens para comunicar-lhes os benefícios de sua morte redentora.

Podemos tirar certas conclusões sobre o conceito paulino de revelação. O foco da revelação é Jesus Cristo. No evento histórico da vida, morte, ressurreição e exaltação de Jesus, Deus se revelou a si mesmo de modo redentor aos homens. A revelação que ocorreu na cruz e na ressurreição não é completa; ainda se espera a revelação da glória e salvação (Rom. 13:11) de Deus no retorno (*parousia*) de Cristo, quando a fé será substituída pela visão e veremos face a face (II Cor. 5:7; I Cor. 13:12). Tanto o significado redentor do que Deus fez na cruz e ressurreição quanto a revelação do que Deus ainda fará na consumação (I Cor. 3:10) são revelados no *kerygma*, no evangelho, na palavra de Deus, que existe na forma de uma tradição histórica *kerigmático*-pneumática. Esta tradição é um complexo de várias correntes, que contém tradições da vida de Jesus (I Cor. 11:23), um resumo da mensagem cristã, expresso como uma forma de fé, e que unifica os fatos da vida de Jesus e sua interpretação teológica (I Cor. 15:3 e s.), e também regulamentos ou regras para o comportamento prático cristão (I Cor. 11:2; II Tess. 3:6).[58] A tradição tem sua origem no próprio Jesus (I Cor. 11:23) e com os testemunhos oculares dos apóstolos (I Cor. 15:1 e ss., 8). Entre as funções apostólicas primárias, estão não apenas a propagação das tradições, mas também sua preservação da corrupção pelas tradições humanas (Col. 2:8), e da distorção por falsos apóstolos, que pregam um Jesus que é diferente do Jesus da tradição apostólica (II Cor. 11:3-5). A tradição é tanto crescente como fixa, isto é, não pode ser modificada, e, sim, aumentada. Que o evangelho incorpora um núcleo de tradição fixa, confiada aos apóstolos, é a explicação para a rejeição fervorosa de Paulo de qualquer mensagem divergente da tradição aceita, mesmo quando propagada por um apóstolo (Gál. 1:8,9). Por outro lado, o Espírito pode fazer acréscimos à tradição, ao oferecer, através dos apóstolos e profetas, uma revelação do propósito redentor, por parte de Deus, que já está implícito na obra redentora de Cristo. Isto se vê no uso feito por Paulo do termo *mystērion*, ou segredo revelado. O "mistério" é o significado total do propósito redentor de Deus, que ele desempenhou em Cristo (Rom. 16:25,26). As revelações particulares do propósito secreto de Deus, feitas através dos apóstolos, contêm o fato de Cristo como a incorporação de toda a sabedoria e conhecimento (Col. 2:2), a permanência de Cristo nos corações de seu povo (Col. 1:27), a abolição da distinção entre judeus e gentios no corpo de Cristo, a Igreja (Ef. 3:3-6), a intimidade estabelecida entre Cristo e sua Igreja (Ef. 5:19), a presente rejeição do evangelho por Israel, a salvação dos gentios, que levará à futura salvação de Israel (Rom. 11:25-26), a transladação de santos vivos, na vida de ressurreição, no fim dos tempos (I Cor. 15:51), e a restauração final da ordem divina em Cristo num universo desordenado (Ef. 1:9,10). Ao mesmo tempo que todas estas facetas do mistério do propósito redentor de Deus incorporam novos entendimentos e revelações, elas estão implícitas no que Deus fez na morte, ressurreição e exaltação de Cristo. A revelação é, assim, vista como um evento que inclui tanto feitos como palavras. O significado dos eventos históricos e suas implicações para a vida cristã são dados numa tradição histórica, através da qual o próprio Cristo exaltado fala, e em revelações diretas, pelo Espírito Santo, através dos apóstolos e profetas.

58 Ver O. Cullmann, em *The Early Church*, p. 64.

Em sua Epístola aos Gálatas, Paulo parece rejeitar o papel da tradição na revelação e declarar que a revelação ocorre apenas através da iluminação direta pelo Espírito Santo. Ele parece declarar sua completa independência da igreja primitiva. Ele afirma que não recebeu o evangelho de homens, que ele não lhe proveio através da tradição (*parelabon*) nem através da instrução, mas através da revelação direta de Jesus Cristo (Gál. 1:12). Ele declara sua independência dos apóstolos de Jerusalém. Após sua conversão, ele não foi para Jerusalém, para receber a aprovação dos apóstolos, mas retirou-se para a Arábia. Quando foi para Jerusalém, três anos mais tarde, não foi para estabelecer um relacionamento permanente, mas apenas para fazer uma curta visita, a fim de travar conhecimento com Pedro e Tiago (Gál. 1:17-19). Tomadas fora do contexto, as asserções, nesta passagem, parecem contradizer as afirmações de I Coríntios 11 e 15, de que Paulo mantinha o que recebeu através da tradição.

Tem-se oferecido várias soluções para esta aparente contradição. Alguns supõem que, em Coríntios, Paulo relata apenas os fatos sobre Jesus que ele aprendeu de outros cristãos, enquanto o significado destes fatos, i. é, sua verdadeira interpretação, veio a ele não dos homens, mas apenas pela revelação direta do Senhor exaltado.[59] Isto é, naturalmente, verdadeiro. Inquestionavelmente, como assinala Machen, Paulo conhecia muitos dos fatos sobre a vida e morte de Jesus, também as declarações dos cristãos, de que ele era o Messias, quando ele, Paulo, ainda pertencia ao judaísmo. De fato, foi seu entendimento judaico dos fatos que fez de Saulo um perseguidor; o que ele recebeu na experiência do caminho de Damasco foi um novo e correto entendimento dos fatos, a saber, de que Jesus era o Messias. Contudo, a tradição, em Coríntios 15, inclui interpretação: "Cristo morreu *por nossos pecados*"; e inclui, também, um fato que Paulo, indubitavelmente, como judeu, não aceitava — o fato de que Jesus ressuscitou dentre os mortos e apareceu aos seus discípulos.

Outros afirmam que Paulo recebeu a forma de sua proclamação dos homens, mas que obteve o seu conteúdo essencial não de homens, mas do Senhor. Em sua forma, o *kerygma* paulino era essencialmente o mesmo da tradição da igreja em Jerusalém; mas sua natureza dinâmica essencial, seu evangelho, não poderia ser transmitido por homens, e, sim, comunicado apenas através de revelação direta.

A aparente contradição se deve aos diferentes propósitos envolvidos nas duas passagens. Em Coríntios, Paulo está pensando em aspectos particulares do evangelho: a Ceia do Senhor, a morte salvadora, a ressurreição e a aparição de Jesus. Isto inclui tanto os fatos como pelo menos algo do significado dos fatos. Na substância do evangelho, Paulo está de acordo com os primeiros cristãos, e, realmente, recebeu informação deles quanto ao evangelho em si. Contudo, em Gálatas, Paulo está lidando com sua autoridade apostólica e com o fato central do evangelho, de que Jesus era o Messias ressuscitado e glorificado. Isto ele não aprendeu com outros homens, embora tenha sido corroborado pelo que ele de fato aprendeu com eles. Paulo não se converteu através de pregação cristã, mas por uma confrontação imediata com o Senhor glorificado.[61] Nem recebeu ele seu ofício apostólico dos homens. Ambos — seu evangelho e seu ofício apostólico — vieram-lhe diretamente do Senhor, sem a mediação

59 J. G. Machen, *The Origin of Paul's Religion* (1928), p. 144 e ss.
60 W. Baird, em JBL 76, 190 e s.
61 Aqui há uma fraqueza, passada por alto, na reconstrução de Bultmann, do *kerigma*, pois Paulo não foi trazido à "existência autêntica", pelo *kerigma* ou proclamação cristã, como o exige a interpretação de Bultmann. Ver "Paul", em *Existence and Faith*, ed. por S. M. Ogden (1960), p. 115.

de homens. O fato de, em seguida à sua conversão, Paulo haver consultado Pedro[62] e Tiago e recebido deles tanto os fatos sobre Jesus como sobre o evangelho e sua interpretação não enfraqueceria de modo algum sua declaração de independência completa em sua recepção do evangelho. O objetivo destas passagens é discutir se Paulo gozava da mesma autoridade apostólica que aqueles que foram apóstolos antes dele (Gál. 1:17), porque ele, como os outros, recebeu sua missão e seu evangelho diretamente do Senhor.

PAULO E O VELHO TESTAMENTO. Além da tradição e da revelação direta do Espírito Santo, uma fonte importante da teologia de Paulo era o Velho Testamento.[63] Isto é mostrado de duas maneiras: em citações específicas e alusões ao Velho Testamento, e na fundamentação do Velho Testamento para as idéias teológicas de Paulo. A segunda pode ser estabelecida apenas através de um estudo profundo do pensamento de Paulo; aqui temos que nos limitar à discussão da primeira.

Para Paulo, as Escrituras eram sagradas e proféticas (Rom. 1:2; 4:3) e constituem os próprios oráculos de Deus (*ta logia tou theou*, Rom. 3:1,2). Várias vezes Paulo usa a fórmula "o Senhor diz" (*legei kyrios*),[64] e, em outros lugares, *legei* pressupõe *ho theos*.[65] A Escritura é a palavra de Deus,[66] porque é inspirada pelo Espírito, sendo portanto, inspirada (II Tim. 3:16).

Paulo freqüentemente apelava ao Velho Testamento para apoiar sua doutrina, fazendo citações dele noventa e três vezes.[67] Sua preocupação principal, ao usar o Velho Testamento, não era adquirir autoridade bíblica para doutrinas específicas tanto quanto mostrar que a redenção em Cristo está em continuidade direta com a revelação no Velho Testamento e é de fato o cumprimento da revelação. É significativo que vinte e seis de suas citações estejam em Romanos 9-11, onde ele lida especificamente com a questão da história da salvação, mostrando que a Igreja é a continuação direta de Israel, e que a "palavra de Deus" (Rom. 9:6) dada a Israel não é frustrada pela descrença de Israel, mas cumprida na Igreja. Ele se preocupa em estabelecer que a justificação pela fé é ensinada no Velho Testamento (Rom. 1:17; 4:3, 7,8; Gál. 3:6, 11), e que o evangelho é o cumprimento da promessa feita a Abraão (Rom. 4:17,18; Gál. 4:27, 30). Portanto, os eventos da história da redenção em Cristo aconteceram "segundo as Escrituras" (I Cor. 15:3, 4). A revelação do secreto propósito de redenção por parte de Deus, cumprindo em Cristo, é feita agora conhecida a todas as nações, "por meio das Escrituras proféticas" (Rom. 16:26). Tais palavras sugerem que o Velho Testamento era amplamente usado nas igrejas como fonte da verdade cristã. Por ser inspirado, o Velho Testamento é uma fonte lucrativa, para o uso cristão em instrução, admoestação, correção e treinamento em justiça (II Tim. 3:16). Que o Velho Testamento foi a primeira Bíblia cristã é afirmado também por declarações como a de I Coríntios 10:11, de que os eventos do Velho Testamento aconteceram para avisar e instruir os cristãos, para quem os séculos precedentes existiram (ver também Rom. 15:4).

O uso feito por Paulo do Velho Testamento não é tanto para buscar uma comparação com a profecia como o cumprimento mas localizar os eventos da

62 G. D. Kilpatrick acha que *historēsai Kēphan* (Gál. 1:18) quer dizer "obter informação de Pedro". Ver *NT Essays*, ed. por A. J. B. Higgins (1959), p. 144-49. Mas ver F. Buchsel, em TDNT III, 395-96.
63 Ver H. N. Ridderbos, *Paul and Jesus*, p. 59-62; E. E. Ellis, *Paul's Use of the OT* (1957).
64 Ver I Cor. 14:21; II Cor. 6:17; Rom. 12:19; 14:11.
65 Ver Rom. 9:15,25; II Cor. 6:2, 16. Ver também G. Schrenk, TDNT I, 757.
66 Paulo não chama o Velho Testamento de Palavra de Deus: mas ver Rom. 9:6.
67 A respeito de uma lista de acordo com o grego e a LXX, ver E. E. Ellis, Paul's Use of the OT, p. 156-85.

redenção na corrente da história da redenção no Velho Testamento. Isto o leva a encontrar, no Velho Testamento, significados que não aparecem de imediato nas suas citações. Assim, ele pôde aplicar à Igreja citações que, no Velho Testamento, se referem apenas a Israel (Rom. 9:25,26; cf. Os. 2:23; 1:10). Isso não pode ser rotulado como manipulação ou uso equívoco do Velho Testamento; pelo contrário, ilustra algo de essencial no pensamento de Paulo, que Jesus, embora crucificado, é o Messias profetizado no Velho Testamento e que o povo do Messias é o verdadeiro povo de Deus, em continuação a Israel e o Velho Testamento. A Igreja é de fato o verdadeiro Israel de Deus.

Estas interpretações cristãs do Velho Testamento não são, contudo, evidentes, e requerem a iluminação do Espírito Santo para serem entendidas. Quando o Velho Testamento é lido por judeus descrentes, um véu de incredulidade paira sobre suas mentes (II Cor. 3:15), e eles não podem ver que o Velho Testamento dá testemunho da glória de Deus, resplandecendo em Jesus Cristo. A antiga promessa divina teve sua glória. mas foi provisória e passageira, em contraste com a glória agora revelada em Cristo (II Cor. 3:7 e ss.). Por isso o Velho Testamento tem que ser lido à luz de seu cumprimento em Cristo,[68] com a iluminação do Espírito Santo; de outro modo, a Escritura Sagrada torna-se apenas uma letra morta — um código escrito, sem vida (II Cor. 3:6). O Espírito Santo não revela uma verdade mística, esotérica, das Escrituras; pelo contrário, o Espírito capacita o crente a entender, do Velho Testamento, o significado do evento da redenção forjado na história em Jesus Cristo. O novo entendimento do Velho Testamento é controlado pelo evento de Jesus Cristo.

Visto que Paulo menciona o Velho Testamento como a Palavra de Deus, não é de causar surpresa descobrir que seu pensamento teológico está baseado na teologia do Velho Testamento. Seu entendimento de Deus, de antropologia, expiação, promessa e Lei, e escatologia não podem ser compreendidos fora do contexto do Velho Testamento. Isto será exposto nos capítulos subseqüentes.

68 Ver H. N. Ridderbos, *Paul and Jesus*, p. 60.

29

O HOMEM SEM CRISTO

A opinião de Paulo sobre o homem e o mundo ilustra sua visão escatológica básica. Ele sempre foi interpretado contra o pano de fundo do dualismo helenístico, que envolvia um dualismo cosmológico e bastante associado a um dualismo antropológico.[1] O dualismo cosmológico contrastava dois níveis de existência: o terreno e o divino; e o dualismo antropológico contrastava duas partes do homem: seu corpo e sua alma. Seu corpo pertencia ao nível terreno, enquanto sua alma pertencia ao nível divino ou espiritual. Em Platão, o mundo material não era tido como realmente mau, mas era considerado um obstáculo para a alma ou mente, por meio da qual o homem se relacionava com o divino. A alma era preexistente e por natureza indestrutível, imortal. No pensamento gnóstico, este dualismo é aprofundado até o ponto onde a matéria é considerada como o reino do mal. Assim, a redenção, tanto em Platão como no pensamento gnóstico, consistia na fuga da alma do reino da matéria e do corpo, para alçar vôo ao mundo da realidade suprema.[2] Os gregos não tinham idéia de um Deus criador. Em Platão, o Demiurgo "criou" o mundo, mas o fez apenas impondo uma forma à matéria já existente.

É impossível entender Paulo nestes termos. A estrutura básica de seu pensamento não é um dualismo cosmológico, mas escatológico.[3] Paulo está ciente de se encontrar em um intervalo entre duas eras. Toda a obra da redenção por parte de Deus caminha em direção à realização perfeita do Reino de Deus no Século Vindouro e inclui toda a criação. Até então, o século antigo continua com sua carga de pecado, mal e morte. Contudo, na missão de Cristo e na vinda do Espírito, as bênçãos do novo século atingiram àqueles que estão em Cristo. Enquanto isso, o mundo e a humanidade como um todo permanecem no limiar da era antiga.

A visão de Paulo, da criação, é tipicamente hebraica, e não grega. Deus é o criador de todas as coisas no mundo (Ef. 3:9; Col. 1:16), inclusive do homem (I Cor. 15:45). Enquanto todas as coisas foram criadas por Deus e através de Cristo (I Cor. 8:6), não há lugar no pensamento de Paulo para um demiurgo grego, no interesse de afastar Deus de sua criação.

1 As várias formas do dualismo podem ser agrupadas de vários modos. Ver. D. E. H. Whiteley. *The Theology of St. Paul* (1964), p. 32 e s.; M. Rist, em IDB A-D, p. 873; G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), p. 83 e ss.

2 Desenvolvido em detalhes em Platão, Plutarco e Filo, em G. E. Ladd, *The Pattern of NT Truth* (1968), p. 13-31. Filo era judeu em sua visão do Velho Testamento e culto, mas, filosoficamente, ele era um dualista grego. O mesmo dualismo é encontrado no movimento egípcio que produziu os escritos herméticos, não muito tempo depois dos tempos do Novo Testamento (ver H. Jonas, *The Gnostic Religion* (1958, p. 147-73), e no gnosticismo posterior (ver R. Bultmann. *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting*, 1956, p. 162-71).

3 Ver acima p. 345 e s.

Expressões tais como "a fundação do mundo" (Ef. 1:4) sugerem *creatio ex nihilo*, e não a estruturação de matéria preexistente.[4] Como criação, o homem não tem mais poder sobre Deus do que o barro sobre o oleiro (Rom. 9:20 e ss.), diante do que Deus tem direito à gratidão e à adoração por parte do homem (Rom. 1:21,25). Tanto a criação como o homem caíram, e por isso estão sob julgamento divino. A criação foi submetida à vaidade e à corrupção (Rom. 8:20). Em si, a criação não tem um objetivo, mas está sujeita a um gigantesco círculo de vaidade, que leva à morte. Por haver caído, é transitória e está condenada a passar (I Cor. 7:31).[5] Isto não significa a anulação da criação, mas sua redenção, "para a liberdade da glória dos filhos de Deus" (Rom. 8:21). Contudo, Paulo nunca encara a criação como má, porque ela é a matéria em contraste com o espírito. É por isso que ele refuta expressamente as tendências ascéticas na Igreja.[6]

O MUNDO. Nesta conexão, é instrutivo estudar a visão paulina do mundo (*kosmos*). *Kosmos* é uma palavra grega que não tem equivalente nem em hebraico nem em aramaico; o Velho Testamento fala de "céu e terra" ou "o tudo" (Sal. 8:6,15a; 44:24). Contudo, o termo hebraico *olam*, que é estritamente uma palavra temporal que significa "século", ganhou novas nuanças do contato de pensadores judeus com o mundo helenístico. A palavra assumiu conotações espaciais, e assim *olam* passou a significar tanto era como o mundo.[7] Este é o embasamento para o intercâmbio de *aiōn* e *kosmos* em Paulo (I Cor. 1:20; 3:19; 2:6).[8] Efésios 2:2 combina as duas palavras, para falar do "curso deste mundo".

Paulo usa *kosmos* com uma variedade de significados.[9] Ele o usa, em primeiro lugar, para designar o Universo — a totalidade de tudo o que existe (Rom. 1:20; Ef. 1:4; I Cor. 3:22; 8:4,5).

Em segundo lugar, Paulo usa *kosmos*, referindo-se à terra inabitada, a moradia do homem, o cenário da história. É o cenário em que os homens nascem (I Tim. 6:7), onde os santos têm que se misturar com os homens corruptos (I Cor. 5:10b). O mundo foi prometido como herança a Abraão (Rom. 4:13) e agora é o cenário da proclamação do evangelho (Rom. 1:8; Col. 1:6). O mundo é a morada dos homens que não têm esperança e que estão sem Deus (Ef. 2:12). Em poucos lugares o mundo, neste sentido, é distintamente contrastado com o céu (I Tim. 1:15; 3:16; cf. Col. 1:20; Ef. 1:10).

Terceiro, *kosmos* refere-se à humanidade, à totalidade da sociedade humana que habita a terra. Ao descrever sua conduta sincera no mundo (II Cor. 1:12), Paulo poderia ter dito "entre os homens". Os apóstolos, como o refugo do mundo (I Cor. 4:13), são vistos pelos outros homens como algo a ser desprezado. Os loucos, os fracos, os ignóbeis e os desprezados no mundo (I Cor. 1:27 e s.) são homens que vêm dos mais baixos níveis sociais e culturais da sociedade humana. A responsabilidade do mundo para com Deus (Rom. 3:19), o julgamento (Rom. 3:6) e a reconciliação do mundo (Rom. 11:15; II Cor. 5:19), tudo tem em vistas a humanidade como um todo. Em uma referência (I Cor. 4:9), *mundo* inclui tanto homens como anjos como a totalidade de

4 Ver H. Sasse, TDNT III, 885.
5 *Kosmos* aqui significa mais do que criação física, embora a criação esteja inclusa no termo. Ver adiante, p. 375.
6 Ver adiante, Cap. 36. Ver também W. Foester, TDNT III, 1033.
7 Ver C. R. North, "World" IDB R-Z, p. 876; H. Sasse, TDNT I, 203-4.
8 Mar. 4:19 e Mat. 13:22 falam dos cuidados do século; I Cor. 7:33, das coisas do mundo; Heb. 1:2 usa *aionas* com o significado de "mundo". Ver a RSV.
9 Ver H. Sasse, TDNT III, 884 e ss. C. R. North, "World", IDB R-Z, p. 876 e s.; Arndt e Gingrich, *Lexicon, in loc.*

seres espirituais criados, um fato indicado na tradução da RSV. A tradução da KJV, que vê três classes de seres, é muito difícil de interpretar.

Quarto, quando a humanidade é encarada em relação a Deus, a palavra *kosmos* adquire um sabor que está ausente nos versículos precedentes. A humanidade, em comparação com Deus, é vista como decaída, naufragada no pecado, e, portanto, como hostil a Deus. Deste modo, *kosmos*, usado como humanidade, adquire matizes de mal. O mundo dos homens não é mau em si, pois os homens são as criaturas de Deus e a obra de Deus é boa. Mas quando o homem é visto como ele de fato existe, é em rebelião contra Deus; e, assim sendo, o mundo é visto como pecador. É neste ponto que *kosmos* e *aiōn* se aproximam no uso. Os gentios viviam de acordo com o curso deste mundo (literalmente, "de acordo com o século deste mundo"), seguindo o príncipe das potestades do ar (Ef. 2:2). A sabedoria deste século ou mundo está em contraste profundo com a sabedoria divina (I Cor. 1:20 e s.). A obtenção intelectual de conhecimentos e sabedoria não é negada a este mundo; mas as mais altas aquisições intelectuais e racionais da humanidade não podem chegar ao conhecimento de Deus, e são, portanto, antes de tudo, loucura. Não há depreciação necessária da sabedoria e conhecimento humanos como tais; mas, como meio de aquisição do conhecimento de Deus, visto que a própria mente da raça está pervertida pelo pecado, a sabedoria humana é loucura; tal conhecimento só pode ser alcançado através da revelação. O "espírito do mundo", isto é, a total visão e orientação da vida do mundo, está em um nível diferente daquele do Espírito de Deus (I Cor. 2:12). Portanto, a sabedoria deste mundo não pode nunca recomendar um homem a Deus, visto que é loucura; e, quando um homem depende somente da aquisição de sabedoria humana, ele inevitavelmente será desviado do conhecimento de Deus (I Cor. 3:19). Os princípios do mundo, que incluem as especulações humanas, as tradições e até mesmo a religião, são antitéticos a Cristo (Col. 2:8). Fora de Cristo, a humanidade, inclusive o povo de Deus de Israel, está num estado de servidão a estes princípios mundanos (Gál. 4:3). A verdadeira liberdade só pode ser encontrada através da redenção que está em Cristo. O mundo também tem sua religião, uma religião que mantém os homens em uma escravidão ao ascetismo e ao legalismo, que podem ter a aparência de sabedoria e promover uma espécie de devoção e autodisciplina, mas fracassa totalmente em fornecer uma solução ao dilema moral, com que se defronta o homem (Col. 2:20 e ss.). Encarado deste ponto de vista, o mundo permanece sob o julgamento de Deus (I Cor. 11:32) e está necessitado de reconciliação (II Cor. 5:19; Rom. 11:15).

Quinto, há um uso de *kosmos* que é mais amplo que o homem, e que inclui todo o complexo das relações humanas terrestres, entre as quais, o casamento, alegria e tristeza, compra e venda, i. é, a totalidade das atividades humanas estão incluídas. Não é meramente o mundo dos homens, mas o sistema mundial e complexo de relacionamentos que foram criados pelo homem. Paulo escreve que, por causa do abreviamento do tempo, o crente não deve se permitir tornar-se inextricavelmente envolvido na ordem deste mundo. "Os que têm mulher sejam como se não a tivessem; os que choram, como se não chorassem; os que folgam, como se não folgassem; os que compram, como se não possuíssem; e os que usam deste mundo, como se dele não usassem em absoluto, porque a aparência deste mundo passa" (I Cor. 7:29-31).[10] A chave do significado desta passagem está na última frase; a aparência, a estrutura deste mundo está passando. Não é o mal em si, e, portanto, uma vida de desinteresse

10 Nossa interpretação desta passagem segue a RV e NEB, contra a RSV.

físico ou ascetismo não é exigida. A estrutura das relações mundanas é, contudo, transitória e está destinada a passar; e, visto que o cristão pertence à nova ordem divina, enquanto ele ainda se encontra no mundo e tem que necessariamente fazer uso do mundo, a meta de sua vida não tem que ser a de fazer o mais completo uso deste mundo, isto é, de encontrar suas motivações mais profundas e satisfações no nível mundano. Paulo não está ordenando que se pratique o celibato, a pobreza e a apatia emocional para com as experiências da vida. Pelo contrário, ele insiste que as fontes de uma vida verdadeira estão em um nível mais elevado, e, nos recursos deste mundo espiritual e seus objetivos, ele encontra o mais profundo significado da existência. Enquanto continua a viver no mundo, ele não tem que render-se a ele ou de abandonar-se ao seu gozo, pois ele pode interpor-se entre o homem e Deus.

O relacionamento ideal do crente com esta ordem mundana de relacionamentos humanos está expresso em Gálatas 6:14: "Mas longe esteja de mim gloriar-me, a não ser na cruz de nosso Senhor Jesus Cristo, pela qual o mundo está crucificado para mim e eu para o mundo." A significação deste versículo é encontrada no seguinte: "Pois nem a circuncisão nem a incircuncisão é coisa alguma, mas, sim, o ser uma nova criatura." Paulo inclui aqui a circuncisão como um elemento do mundo. Os judaizantes na Galácia gloriavam-se na circuncisão, fazendo dela o canal e o meio da obtenção de uma maior espiritualidade. Tais comportamentos apelam ao orgulho humano e não são mais de interesse para Paulo, pois ele fora crucificado para o mundo. Isto não quer dizer que Paulo se opunha à prática da circuncisão para os judeus enquanto judeus; ele mesmo circuncidou Timóteo, porque sua mãe era judia (At. 16:3), e tomou medidas deliberadas, a fim de frustrar os rumores de que ele havia ensinado, os judeus que viviam entre os gentios, a abandonarem a prática da circuncisão (At. 21:21). Paulo nunca deixou de reconhecer sua ascendência judaica (Rom. 11:1) e os privilégios e a glória da chamada divina de Israel (Rom. 9:4,5); mas todas estas questões religiosas vieram a ser encaradas como parte do sistema mundano, e não mais como um objeto de orgulho ou glória. Paulo estava pronto a sacrificá-los todos, juntamente com todos os outros relacionamentos humanos, se seu sacrifício o habilitasse a ganhar Cristo (Fil. 3:4-9). O mal ligado ao mundo reside não no mundo em si, mas nas atitudes que o mundo engendra nos homens, que os desencaminham da adoração perfeita do Criador.

Em resumo, a doutrina de Paulo, do mundo, não é análoga à do dualismo grego. Ele não encara nem a criação nem a humanidade *como tais* como pecadores, e não dá nenhum apoio a idéias de ascetismo, que buscam a boa vida na negação da natureza ou da criação, ou do comércio e interação com a sociedade humana. "Mundanidade" consiste em adorar à criatura antes que ao Criador (Rom. 1:25), em encontrar a própria glória e orgulho no nível humano e criado, e não em Deus. O mundo só é pecador enquanto exalta a si mesmo acima de Deus e se recusa a se humilhar e reconhecer o seu Senhor criador. Quando os homens estão redimidos, deixam de fazer parte do mundo pecador e tornam-se cidadãos do Reino de Deus.

PODERES ESPIRITUAIS. Um elemento importante no pensamento de Paulo, sobre a natureza da era antiga, é a convicção de que ele estava sob o domínio dos poderes sobrenaturais do mal. Paulo tinha em mente tanto bons como maus espíritos.[11]

11 Ver D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, p. 18-31; G. H. C. MacGregor, "Principalities and Powers", TS 1 (1954); 17-28; H. Schlier, *Principalities and Powers in the NT* (1961); G. B. Caird, *Principalities and Powers* (1956); J. Kallas, *The Satanward View* (1966).

Os anjos são vistos como seres espirituais engajados no serviço de Deus. A Lei foi dada através da mediação dos anjos (Gál. 3:19). Os anjos são observadores do cenário humano (I Cor. 4:9; 11:10; I Tim. 5:21). Os anjos são citados como testemunhas da ascensão de Jesus (I Tim. 3:16), e acompanharão o Senhor Jesus em sua revelação do céu, para impor julgamento aos injustos (II Tess. 1:7). Por outro lado, há ameaças de anjos que são hostis a Deus e aos homens; eles tenderiam a separar os homens do amor de Deus (Rom. 8:38); um dia de julgamento os espera (I Cor. 6:3). Os anjos tornaram-se objetos de culto, e, assim, desviaram os homens do culto de Deus (Col. 2:18).

Paulo menciona demônios e também anjos em ligação com a idolatria. Enquanto ele reconhece que os ídolos em si não são nada (I Cor. 8:4-6), e, portanto, não têm nenhum poder, há, não obstante, um poder relacionado aos ídolos, que reside nos demônios. Adorar ídolos, portanto, é sacrificar-se aos demônios (I Cor. 10:19-21). Paulo profetiza que nos últimos tempos espíritos e demônios enganadores tornar-se-ão incrivelmente ativos, para afastar o homem da verdade (I Tim. 4:1-3); tal atividade demoníaca é paralela à atividade climática de Satã, nos homens sem lei, que perecerão imediatamente antes do Dia do Senhor (II Tess. 2:9).

O arquiinimigo de Deus, contudo, é um espírito mau, que às vezes é chamado de Diabo (Ef. 4:27; 6:11; I Tim. 3:7), mas geralmente de Satanás. Satanás é o príncipe das potestades do ar (Ef. 2:2), o deus deste século (II Cor. 4:4), cujo objetivo é cegar as mentes dos homens, para que eles não apreendam o poder salvador do evangelho. Ele é o tentador, que procura, através da aflição, desviar os crentes do evangelho (I Tess. 3:5), obstruir os servos de Deus em seus ministérios (I Tess. 2:18), e que cria falsos apóstolos, para perverterem a verdade do evangelho (II Cor. 11:14), que está sempre tentando derrotar o povo de Deus (Ef. 6:11, 12, 16), e que é até mesmo capaz de praticar seus ataques sob a forma de sofrimentos corporais, aos servos escolhidos de Deus (II Cor. 12:7). O objetivo principal de Satanás é frustrar os propósitos da redenção por parte de Deus, e, no fim deste século, o poder satânico estará encarnado num homem de iniqüidade que se empenhará num esforço final em destruir a obra de Deus e em levar os homens à adoração do mal (II Tess. 2:4-10). Contudo, a sentença de Satanás está assegurada; Deus o esmagará sob os pés dos santos (Rom. 16:20).

Paulo não se refere apenas a anjos bons e maus, a Satanás e aos demônios; ele usa um outro grupo de palavras, para designar as fileiras de espíritos angélicos. A terminologia é a que se segue:

"potestade" ou "domínio" (*archē*), I Cor. 15:24; Ef. 1:21; Col. 2:10
"potestades" (*archai*; RSV, "principados"), Ef. 3:10; 6:12; Col. 1:16; 2:15; Rom. 8:38
"autoridade" (*exousia*), I Cor. 15:24; Ef. 1:21; Col. 2:10
"autoridades" (*exousiai*; RSV, "autoridades"), Ef. 3:10; 6:12; Col. 1:16; 2:15
"poder" (*dynamis*), I Cor. 15:24; Ef. 1:21
"poderes" (*dynameis*), Rom. 8:38
"tronos" (*thronoi*), Col. 1:16
"domínio" (*kyriotēs;* RSV, "dominion"), Ef. 1:21
"dominações" (*kyriotētes*), Col. 1:16
"príncipes do mundo destas trevas", Ef. 6:12
"hostes espirituais da iniqüidade nas regiões celestes", Ef. 6:12
"poder das trevas", Col. 1:13
"todo nome que se nomeia", Ef. 1:21
"nos que estão nos céus, e na terra, e debaixo da terra", Fil. 2:10

Que esta terminologia designa seres sobrenaturais está bem claro em Efésios 6:11 e ss., onde a batalha do crente é contra o Diabo e contra os principados, autoridades, soberanos do mundo destas trevas atuais, as hostes espirituais da maldade. Geralmente são tidos como maus e que se opõem ao Reino de Deus. Às vezes, contudo, estes poderes espirituais não estão reunidos numa luz diabólica, mas são representados como seres criados que aparentemente existem para servir à glória divina (Col. 1:16). Cristo é o cabeça de todo este poder e autoridade (Col. 2:10); o propósito divino mostrará, a estes principados e poderes nos lugares celestiais, a múltipla sabedoria de Deus através da Igreja (Ef. 3:10).

Os dados que se referem a estes espíritos são semelhantes àqueles que já descobrimos sobre os anjos. São seres criados e, como toda a criação, existem para o propósito de servir à glória de Deus e de Cristo. Contudo, parte do mundo angélico rebelou-se contra Deus e tornou-se, então, hostil aos propósitos divinos. O poder soberano permitiu, a Satanás e aos anjos maus, exerceram uma grande área de poder sobre o curso deste século. O estado de rebelião do mundo se reflete não apenas na condição decadente da humanidade, mas também no estado de rebelião de uma parte do mundo angélico.

Um estudo da linguagem que Paulo usa para designar estes espíritos angélicos sugere que Paulo empregava deliberadamente uma terminologia vaga e variada. Isto é visto particularmente em sua alternação entre as formas singular e plural de várias das palavras. É impossível agrupar com êxito esta terminologia em ordens de seres angelicais claramente definidos, bem como não está claro que, pelos vários termos, o propósito de Paulo era designar as diferentes espécies ou ordens de anjos. É provável que Paulo estivesse se deparando com opiniões que elaboravam ordens distintas de anjos, e ele almejava, através de sua linguagem excessivamente flexível, que quase pode ser chamada de simbólica, declarar que todos os poderes maléficos, quaisquer que possam ser, quer pessoais ou impessoais, foram levados à subordinação através da morte e glorificação de Cristo e que serão eventualmente destruídos através do reino messiânico.

STOICHEIA. Há um problema na expressão *ta stoicheia tou kosmou*. Nas versões mais antigas, esta expressão é traduzida como "os elementos espirituais do mundo"; mas na RSV e IBB isto é mudado para: "os rudimentos do mundo" (Gál. 4:3,9; Col. 2:8,20). A palavra *stoicheia* significava originalmente uma série de coisas, tais como as letras do alfabeto. Assim, a palavra veio a conotar o A-B-C do assunto, os elementos básicos, necessários a um conhecimento rudimentar (v. Heb. 5:12). A palavra também veio a se referir às matérias básicas de um organismo, como os elementos do mundo físico (II Ped. 3:10, 12). No grego do terceiro século d.C., a palavra foi aplicada a uma série de estrelas e deidades astrais, que se imaginava se identificarem com corpos celestiais. É no último significado que os tradutores da Revised Standard Version (RSV) interpretam a expressão de Paulo se referindo a uma ordem de deidades astrais, a quem dedica-se uma falsa idolatria.

Há, no entanto, sérias dificuldades para esta interpretação, popular como pareça ser. Em primeiro lugar, a expressão precisa que Paulo usa não é encontrada em nenhum outro lugar. Em segundo, a evidência quanto ao uso de *stoicheia* referindo-se a deidades astrais é bastante posterior ao primeiro século; falta uma evidência contemporânea. Em terceiro, é difícil imaginar Paulo afirmando que os judeus haviam estado escravizados a espíritos celestiais, como esta interpretação requer (Gál. 4:3).

A mediação de anjos, na outorgação da Lei, não era uma escravidão (Gál. 3:19), e podemos dizer que é bem impossível a Paulo classificar os judeus juntamente com os gentios, sob a tirania de espíritos estelares, antes de se tornarem cristãos.[12] Sendo a evidência a que é, temos que concluir que a escravidão aos rudimentos do mundo se refere ao quinto uso de *kosmos* discutido acima.[13] Tal significado seguramente se enquadra no contexto em cada passagem em que a expressão ocorre. O "mundo", nesta expressão, significa todo o sistema de relacionamentos humanos terrestres, inclusive sua sabedoria e religião. O sistema é transitório; mas pode colocar-se entre o homem e Deus. Assim como Paulo estava crucificado para o mundo, e, portanto, indiferente à circuncisão (Gál. 6:14,15) até onde ele se interessava pessoalmente, os gentios com Cristo morreram para os rudimentos do mundo e não têm mais que praticar o ascetismo que o sistema mundano havia exigido (Col. 2:20, 21). Visto que as instituições judaicas concebidas como um sistema legalista também pertencem ao mundo, Paulo pode falar dos judeus como escravos dos rudimentos do mundo (Gál. 4:9, 10).

A partir desta discussão da visão de Paulo, do mundo, torna-se claro que o conceito paulino de poderes angélicos, mesmo como o exorcismo de demônios nos Evangelhos, que manifestaram a presença do reino de Deus, não é um elemento periférico ou resultado da influência de conceitos de religiões estrangeiras sobre a opinião de Paulo. É, pelo contrário, algo que pertence ao sólido conteúdo da fé do Novo Testamento.[14] Este presente século maligno e a totalidade da existência humana estão sob o domínio destes poderes malévolos, e o Reino de Deus somente pode se realizar através da derrota e subjugação.

ADÃO. Paulo vê os homens fora de Cristo não apenas como constituindo o mundo que está escravizado aos poderes sobrenaturais do mal; ele os vê também como pecadores responsáveis, quer sejam judeus ou gentios. A fonte do pecado origina-se em Adão. Está bastante claro que Paulo acreditava no "pecado original" no sentido em que o pecado de Adão constituía todos os homens pecadores.[15] Quando Paulo diz que "por um homem veio a morte" (I Cor. 15:21), ele está expressando uma idéia comum do Velho Testamento, de solidariedade humana,[16] que é bem diferente do nosso pensamento individualista moderno. A raça inteira é uma com Adão, e seu pecado e morte é o pecado e a morte da raça inteira. Um texto importantíssimo é Romanos 5:12: "Portanto, assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porquanto todos pecaram." Gramaticalmente, isto pode significar que todos os homens morriam porque haviam pessoalmente pecado, ou pode significar que em Adão todos os homens pecaram. O pecado de Adão tornou-se seu pecado, e sua morte, a morte deles. Em vista do contexto, a interpretação agostiniana é mais preferida do que a pelagiana. Isto parece claro por causa do enunciado em 5:19: "Pela desobediência de um só homem muitos foram constituídos pecadores." Isto é contrabalançado pelo enunciado: "pela obediência de um (isto é, de Cristo) muitos serão constituídos justos." Neste

12 Cf. E. D. Burton, *The Epistle to the Galatians* (1920), p. 510-18; H. St. John Thackeray, *The Relation of St. Paul to Comtemporary Jewish Thought* (1900), p. 156 e s. A interpretação de *stoicheia* como espírito é também rejeitada por C. E. B. Cranfield, *NT Issues*, ed. por R. Batey (1970), p. 164 e ss.; G. Delling, TDNT VII, 683-87; C. F. D. Moule, *...Colossians and... Philemon* (1957), p. 91 e s.
13 Cf. a p. 375.
14 G. H. C. MacGregor, "Principalities and Powers", NTS 1, 18 e 19.
15 Ver D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, p. 50 e ss.
16 *Ibid*., p. 45 e a literatura citada.

contexto, os homens não são justos por cometerem atos justos; eles são justificados em Cristo. Portanto, neste contexto, os homens não são pecadores porque cometem atos pecaminosos; são pecadores em Adão.[17]

REVELAÇÃO NATURAL. Visto que Adão trouxe o pecado e a morte para os homens, eles são culpados porque são eles mesmo pecadores. Paulo dá mais ênfase a isto quando discute a situação dos gentios, que não têm a Lei. Os homens que não conheceram a revelação da Lei serão tidos como responsáveis perante Deus, pois todos os homens têm acesso a algum conhecimento de Deus. A natureza invisível de Deus, isto é, seu poder e deidade eternos, podem ser vistos no mundo criado. Não se pretende que isto seja uma prova racional da natureza que Deus existe; isto é suposto. Paulo deseja afirmar que certas características de Deus são reveladas através da natureza: seu poder e sua deidade.[18] Seu objetivo principal é uma polêmica contra a idolatria. Os homens não têm desculpa por substituírem o culto a Deus pelo culto aos ídolos. "Porquanto, tendo conhecido a Deus, contudo não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças" (Rom. 1:21). Eles trocaram a verdade sobre Deus por uma mentira, e adoraram e serviram à criatura, em vez de ao Criador.

CONSCIÊNCIA. Não apenas têm os homens a responsabilidade de cultuar a Deus, têm também a responsabilidade de fazer o bem, por causa da consciência. Deus implantou, em todos os homens, um instinto que lhes dá um senso do que é certo e o que é errado. "Quando os gentios, que não têm lei, fazem por natureza as coisas da lei, eles, embora não tendo lei, para si mesmos são lei, pois mostram a obra da lei escrita em seus corações, testificando juntamente a sua consciência e os seus pensamentos, quer acusando-os quer defendendo-os" (Rom. 2:14,15). Paulo não quer dizer que a consciência é um guia infalível, em todas as questões, ou que a consciência é um guia igual à Lei. Ele apenas quer dizer que todos os homens têm consciência, o que lhes dá um senso de valores morais,[19] e que os pagãos serão responsabilizados diante de Deus por tal conhecimento. Porque têm a luz da criação e a orientação da consciência e ainda persistem na idolatria e nos malfeitos, são pecadores.

PECADO. A natureza do pecado pode ser vista a partir de um estudo de diversas palavras usadas por Paulo,[20] mas a palavra mais profundamente teológica para pecado é *asebeia*,[21] traduzida como "impiedade" em Romanos 1:18. O pecado mais fundamental dos gentios é a sua recusa em cultuar a Deus como Deus; todo o mal (*adikia*) nasce da perversão do culto.[22] O pecado fundamental dos judeus, que têm a Lei, é a "ostentação", que constitui em perverter a Lei, de modo que ela se torne a base da autoconfiança que busca a glória diante de Deus e confia em si mesma. A ostentação é então a antítese da fé.[23] Tanto para os gentios como para os judeus, a raiz

17 Para esta interpretação, ver F. F. Bruce, *Romans* (1963), p. 130; W. Manson, em *NT Essays*, ed. por A. J. B. Higgins (1959), p. 159. Muito próximo a esta visão está G. B. Stevens, *The Theology of the NT* (1906), 355; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1955), p. 32. Quanto a outras opiniões, ver C. K. Barrett, *Romans* (1957), p. 111; R. Scroggs, *The Last Adam* (1966), p. 78. A Vulgata substitui o *eph' hō* por "em quem" (*in quo*), que Bruce entende ser a interpretação correta, se não uma tradução acurada.

18 B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (1955), p. 136 e s. Ver a discussão inteira nas p. 134-44. Quanto a outras opiniões, ver H. P. Owen, "The Scope of Natural Revelation in Rom. 1 and Acts XVII", NTS 5 (1959), 133-43; M. D. Hooker, "Adam in Romans 1", NTS 6 (1960), 297-306.

19 Ver R. Bultmann, *Theology*, I (1951), 218. Sobre todo o assunto, ver C. A. Pierce, *Conscience in the NT* (1955).

20 Ver S. J. DeVries, IDB R-Z, p. 371.

21 *Loc. cit.*

22 G. Schrenk, TDNT I, 156.

23 R. Bultmann, TDNT III, 649.

do pecado não se encontra nos atos pecaminosos, mas numa vontade pervertida, rebelde. Isto encontra apoio na visão, de Paulo, do homem como "carne" — o homem em oposição rebelde a Deus.[24]

Ao pecado também falta a marca (*hamartia*) da vontade de Deus. Esta é a palavra que Paulo mais comumente usa para designar pecado. O pecado entrou no mundo através de Adão (Rom. 5:12), e, assim, se espalhou sobre todos os homens, levando-os à servidão, cujo fim é a morte (Rom. 6:23). Até Cristo, o pecado reinou na morte sobre o homem (Rom. 5:21) como um poder do qual ele não podia se libertar.

Às vezes Paulo fala do pecado quase como se ele fosse um poder independente, hostil. externo ao homem e alheio a ele. "Mas o pecado, tomando ocasião, pelo mandamento operou em mim toda espécie de concupiscência" (Rom. 7:8). "Porque o pecado, tomando ocasião, pelo mandamento me enganou, e por ele me matou" (Rom. 7:11). "Agora, porém, não sou mais eu que faço isto, mas o pecado que habita em mim" (Rom. 7:17). Contudo, isto, de modo algum, usurpa a liberdade do homem ou o absolve da culpa. "Porque todos pecaram e destituídos estão da glória de Deus" (Rom. 3:23).

Outros termos para pecado são transgressão (*parabasis*) — uma quebra deliberada da lei ou da moralidade (Rom. 2:23; 5:14); iniqüidade (*anomia*) — desdém e violação da lei (Rom. 6:19); transgressão (*paraptōma*) — indicando lapsos individuais (Rom. 4:25; 5:15; Ef. 2:1); e desobediência (*parakoē*, Rom. 5:19; II Cor. 10:6). Visto que três destes termos são usados a respeito do pecado de Adão em Romanos 5:12-21, está claro que, enquanto cada palavra contém sua própria nuança de significados, elas são com freqüência basicamente permutáveis.

LEI. Paulo não considera a Lei meramente como o padrão divino para a conduta humana, nem como parte da Sagrada Escritura, embora a Lei tenha origem divina e, portanto, sendo boa (Rom. 7:12, 14); mas, por causa da fraqueza e pecabilidade humana, a Lei torna-se um instrumento de condenação (Rom. 5:13), ira (Rom. 4:15) e morte (Rom. 7:9). A isenção da Lei pode ser chamada de isenção da morte (II Cor. 3:17), da escravidão ao mundo (Gál. 4:1-10), um contrato de escravidão (Gál. 4:21-31). A vida sob a Lei é uma servidão, da qual o homem precisa libertar-se.[25]

CARNE. Um dos inimigos finais do homem fora de Cristo, que apenas precisa ser mencionado aqui, é a carne. Como veremos em capítulo posterior,[26] "carne", em Paulo, tem um uso distinto; designa o homem em sua queda, sua pecabilidade e sua rebelião contra Deus. Às vezes Paulo chega a quase personificar a carne (*sarx*) e a vê como um poder alheio, hostil, que exerce domínio sobre o homem, e do qual precisa libertar-se. A carne é hostil ao Espírito de Deus e não pode agradar a Deus (Rom. 8:5-8). A carne luta contra o Espírito (Gál. 5:17) e leva à morte (Gál. 6:8). Este assunto será discutido em detalhes no Capítulo 33.

INIMIGOS. Enquanto pecadores, os homens são estranhos a Deus, porque em suas mentes são hostis a ele (Col. 1:21; ver também Ef. 2:12; 4:18). Eles são inimigos de Deus (Rom. 5:10). A palavra empregada para designar "inimigo" (*echthros*) pode ter dois significados diferentes. O significado ativo é que eles são hostis a Deus, como em Colossenses 1:21. O significado passivo é que Deus vê os pecadores como em um estado

24 Ver, adiante, a p. 441 e s.
25 Ver o Cap. 35, para uma discussão completa da Lei em Paulo.
26 Ver o Cap. 33.

de animosidade para com ele. Enquanto pecadores, os homens são objetos da ira divina, pois Deus tem que ser hostil ao pecado. Ambas as interpretações são possíveis nesta passagem. O sentido passivo se enquadra no contexto. Por serem os homens inimigos de Deus, eles se encontram sob a ira divina (Rom. 5:9; Ef. 2:3). Por causa de seus pecados, os homens não são apenas pecadores; eles ocupam a posição de pecadores. Em suas mentes são hostis a Deus, e, portanto, Deus tem que encará-los como pecadores, como seus inimigos.[27] O sentido ativo, "ódio a Deus", não se enquadra na passagem, pois a atitude dos homens não se modificou através da morte de Cristo. *Echthros*, neste contexto, então, não se refere nem aos sentimentos de Deus nem aos do homem, mas à relação que existe entre eles.[28]

MORTE. Homens pecaminosos estão também em um estado de morte: "Estando vós mortos nos vossos delitos e pecados" (Ef. 2:1; Col. 2:13). Enquanto morte geralmente se refere a uma morte física (Rom. 5:12), é óbvio que aqui Paulo tem que estar se referindo à morte "espiritual", que é equivalente à alienação de Deus. Em uma expressão diferente, Paulo descreve os homens no século antigo como "os que perecem" (I Cor. 1:18; II Cor. 2:15). Esta palavra (*apōleia, apollymi*) pode designar tanto a condenação dos perdidos (Fil. 3:19; Rom. 2:12) como seu estado presente de ausência do Cristo. São chamados "os que perecem" não apenas porque estão espiritualmente mortos, mas também porque estão a caminho da destruição final.[29]

IRA. O mais vívido termo que Paulo usa para descrever a reação de Deus para com os homens da era antiga é a ira de Deus.[30] Ira é primariamente um conceito escatológico. O dia do juízo será um dia de ira para os perdidos (Rom. 2:5; cf. I Tess. 1:10). O Senhor Jesus se manifestará "com os anjos do seu poder em chama de fogo", e tomará "vingança dos que não conhecem a Deus e dos que não obedecem ao evangelho de nosso Senhor Jesus; os quais sofrerão, como castigo, a perdição eterna, banidos da face do Senhor e da glória do seu poder" (II Tess. 1:7-9). Provavelmente Efésios 5:6 e Colossenses 3:6 se referem à ira iminente do dia do juízo.

Contudo, esta ira não é apenas escatológica; ela caracteriza o relacionamento presente entre Deus e os homens. No antigo século, fora de Cristo, os homens são filhos da ira (Ef. 2:3). A ira de Deus é revelada dos céus, contra toda a impiedade e injustiça dos homens (Rom. 1:18). Aqui temos um pouco da escatologia realizada.[31]

O conceito de ira de Deus, do Novo Testamento, não tem que ser entendido como equivalente à ira das deidades pagãs, que poderia ser transformada em favor, através de oferendas.[32] Nem pode ser reduzida a uma natural interação impessoal de causa e efeito.[33] Pelo contrário, a ira de Deus é a "implacável hostilidade divina a tudo que é

---

27 Para esta interpretação, ver J. Denney, *The Death of Christ* (1950), p. 95 e 96; também "Romans", *Expositor's Greek Testament* (1900), II, 625; ver Taylor, *Forgiveness and Reconciliation* (1941), p. 75. Ver, quanto a todo o problema, L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (1955), p. 193-98. Morris tende a ver algo da idéia passiva na palavra. Ver, contudo, W. Foester, TDNT II, 814; F. F. Bruce, *Romans*, p. 124.

28 D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, p. 70.

29 C. K. Barrett, *I Corinthians* (1968), p. 51.

30 Ver D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, p. 61-69, para uma excelente discussão. Ver também R. V. G. Tasker, *The Biblical Doctrine of the Wrath of God* (s. d.); G. H. C. MacGregor, "The Concept of the Wrath of God in the NT", NTS 7 (1961), 101-209; A. T. Hanson, *The Wrath of the Lamb* (1957); L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (1955), p. 161-66; G. Stählin, TDNT V, 422-47.

31 D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, p. 67.

32 Ver H. Kleinknecht, TDNT V, 385-92.

33 C. H. Dodd, *Romans* (1932), p. 23.

mau, e é uma grande loucura subestimá-la ou tentar explicá-la satisfatoriamente".[34] Em Paulo, a ira de Deus não é uma emoção que diz como Deus está se sentindo; ela nos diz, pelo contrário, como ele age em relação ao pecado — e aos pecadores.[35] "A ira é a reação... pessoal de Deus contra o pecado."[36] O pecado não é uma questão trivial, e a condição dos homens é algo de que eles não podem se livrar. A ira expressa o que Deus está fazendo e o que fará com o pecado.

Tal é o caráter do antigo século e a condição dos homens que se acham nele. A visão de Paulo do estado de perdição dos homens fora de Cristo não é devida a idéias dualistas gregas, mas a um dualismo escatológico, que vê a era antiga como decadente, sob o poder de espíritos hostis, rebeldes, contra Deus, sob a condenação da morte e da ira divina.

34 L. Morris, *First and Second Thessalonians* (1959), p. 160.
35 D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, p. 65.
36 C. K. Barrett, *Romans*, p. 33.

30

A PESSOA DE CRISTO

Bibliografia:

D. Sommerville, *St. Paul's Conception of Christ* (1897); E. H. Gifford, *The Incarnation* (1897); S. N. Rostron, *The Christology of St. Paul* (1912); W. Bousset, *Kyrios Christos* (1913, 1970); p. 153-210; A. E. J. Rawlinson, *The NT Doctrine of Christ* (1926), p. 81-166; C. A. A. Scott, *Christianity According to St. Paul* (1927), p. 244-79; E. Andrews, *The Meaning of Christ for Paul* (1949); V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953); N. A. Dahl, "Die Messianitat Jesus bei Paulus", *Studia Paulina* (de Zwaan Festschrift, 1953), p. 83-95; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1955), p. 177-226; V. Taylor, *The Person of Christ* (1958), p. 32-79; L. Cerfaux, *Christ in the Theology of St. Paul* (1959); O. Cullmann, *The Christology of the NT* (1959); R. P. Martin, *An Early Christian Confession* (1960); R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom* (1963), p. 284-317; D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964), p. 99-129; R. H. Fuller, *The Foundations of NT Christology* (1965); R. P. Martin, *Carmen Christi* (1967); F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1968); C. F. D. Moule, "Further Reflections on Phillippians 2:5-11", *Apostolic History and the Gospel*, ed. por W. W. Gasque e R. P. Martin (1970), p. 264-276.

CRISTO, O MESSIAS. A grande diferença entre Saulo, o fariseu, e o apóstolo Paulo era sua avaliação da pessoa de Jesus. Tudo o mais — sua idéia a respeito da salvação, da Lei, da vida cristã — foi determinado por isto. Antes do caminho de Damasco, Paulo deve ter conhecido as pretensões cristãs a respeito de Jesus, a mais importante das quais a declaração de que ele era o ansiado Messias judaico. Damasco convenceu Paulo de que esta declaração era correta. "Foi neste ponto que Paulo separou-se do judaísmo, na avaliação de Jesus de Nazaré como o Messias, com tudo que isto implicava."[1] À primeira vista, o messiado de Jesus parece desempenhar um pequeno papel no pensamento de Paulo. Pode-se discutir, com base no uso do termo, que a utilização paulina de *Christos*, quando comparada com os Sinópticos, reflete um desenvolvimento bem posterior. Nos Evangelhos, *Christos* é quase sempre um título, raramente um nome próprio. Em Paulo, *Christos* tornou-se exclusivamente um nome próprio. V. Taylor acha que há apenas um lugar onde *Christos* é usado como título: "e de quem descende o Cristo segundo a carne" (Rom. 9:5).[2] Outros estudiosos acham que o significado de título é possível em referências como Romanos 10:6; I Coríntios

1 W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1955), p. 324.
2 Ver V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953), p. 21.

10:4; 15:22; II Coríntios 4:4; 5:10.[3] Contudo, a maioria das vezes *Christos* tornou-se um nome próprio.

A fórmula mais simplificada, "Jesus, o Messias", desapareceu completamente, enquanto "Jesus Cristo" e a expressão completa "nosso Senhor Jesus Cristo" são freqüentemente usadas. Cullmann assinala que, a prática ocasional de Paulo, de colocar Cristo antes de Jesus, mostra que ele está claramente ciente de que o título não é propriamente um nome próprio.[4] A transformação de *Christos*, de título em nome próprio, ocorreu, provavelmente, na igreja helenística, onde *Christos* poderia ser uma palavra sem sentido, despida de qualquer conotação religiosa. Atos 11:26 conta que, na Antioquia, os crentes foram pela primeira vez chamados *Christianoi*, o que implica em que *Christos* já era visto como nome próprio.

O fato de Paulo não se referir freqüentemente a Jesus como o Messias de modo algum minimiza a importância da doutrina. O conceito é muito mais extenso que o uso do termo.[5] Já discutimos acima que foi o reconhecimento do messiado de Jesus que converteu Saulo, o legalista, em Paulo, o apóstolo.[6] Contudo, o fato de que foi como o Senhor glorificado que Paulo reconheceu Jesus como o Messias levou a uma reinterpretação radical, tanto da pessoa como da função do Messias. No entanto, Jesus ainda retém as funções tradicionais de Messias. Sua vinda permanece na corrente da história de redenção de Israel, dos pactos, da Lei e das promessas (Rom. 9:5). A vinda do Messias cumpre as promessas feitas pelos profetas (Rom. 1:2) e sua missão foi cumprida "segundo as Escrituras" (I Cor. 15:3). Ele preserva as funções do esperado redentor escatológico judeu. Ele está ainda para aparecer em glória, para estabelecer seu Reino (II Tim. 4:1; II Tess. 1:5); ele será o juiz dos homens (II Cor. 5:10) e destruirá os injustos com o sopro de sua boca (II Tess. 2:8). De fato, por um lado, sua missão primária é estabelecer o reino de Deus no mundo.

Paulo fala quase tão pouco sobre o Reino de Deus como sobre o messiado de Jesus, mas ambas são doutrinas fundamentais em seu pensamento. Provavelmente, a razão deve ser procurada no fato de que as cartas de Paulo se dirigem à audiência dos gentios, em vez de aos judeus. Se tivéssemos uma correspondência de Paulo dirigida aos judeus, provavelmente encontraríamos muito mais a respeito do messiado de Jesus e de seu Reino. Devemos recordar que estes assuntos eram alvo de uma grande má interpretação. Proclamar qualquer rei que não fosse César fazia com que se ficasse passível à pena de sedição (At. 17:3,7).

No entanto, em uma passagem Paulo retrata a inteira missão de Jesus em termos de seu Reino e associa o Reino de Deus com a ressurreição e a salvação. O reino de Cristo como o Messias começou com sua ressurreição. Estará concluído apenas quando ele "haja posto todos os inimigos debaixo de seus pés" (I Cor. 15:25). Por seu reino, ele destruirá todas as leis e qualquer autoridade e poder, a última das quais é a morte. Quando seu reinado messiânico estiver completado, ela devolverá o Reino de Deus ao Pai (I Cor. 15:24).[7] Aqui, o Reino de Deus é o domínio dinâmico, redentor, de Deus, exercitado em toda a missão messiânica de Cristo, para trazer ordem a um universo desordenado, para cumprir o total propósito de redenção por parte de Deus.[8] Isto tem

3 Ver J. Weiss, *The History of Primitive Christianity* (1937), II, 457.
4 O Cullmann, *The Christology of the NT* (1959), p. 134. Ver Rom. 3:23; 6:3,11; 8:1, 11, *passim*. Ver também N. A. Dahl, "Die Messianitat Jesus bei Paulus", em *Studia Paulina*, p. 84.
5 N. A. Dahl, em *Studia Paulina*, p.84.
6 Ver, acima, o Cap. 28.
7 Para discussão posterior sobre esta passagem, ver o Cap. 38.
8 É significativo que, tanto nos Sinópticos como em Paulo, o Reino de Deus tenha a ver com a derrota dos poderes espirituais malignos.

tanto um lado positivo como um negativo. Positivamente, significa ressurreição — vida para todos aqueles que estão em Cristo. Negativamente, significa subordinação e sujeição de todos os poderes espirituais e de todas as vontades hostis à vontade de Deus. "O reino do Cristo glorificado não é um reino apenas de graça e bênção sobre a Igreja; é também de força e sujeição sobre todos os poderes espirituais."[9]

Há uma polaridade entre o presente o futuro, na doutrina de Paulo sobre o Reino de Deus.[10] Em várias passagens, o Reino de Deus é uma bênção escatológica a ser "herdada" (I Cor. 6:9,10; 15:50; Gál. 5:21). Jesus havia também falado do Reino como uma herança escatológica (Mat. 5:5). A base desta expressão é a idéia profética da herança de uma terra prometida (Is. 57:13; 60:21; 61:7; 65:9),[11] e, em o Novo Testamento, a herança é a salvação escatológica do Século vindouro. O Reino é igualado à "glória", que é também um conceito escatológico (I Tess. 2:12); e a meta da salvação coloca-se em termos de se ser chamado ao Reino e glória de Deus. O Reino tornar-se-á visível à aparição escatológica de Jesus Cristo (II Tim. 4:1). Os sofrimentos que o povo de Deus suporta neste mundo são por causa do Reino de Deus (II Tess. 1:5). Agora deve-se esperar e suportar, os sofrimentos; mas aqueles que os suportarem pacientemente serão tidos como merecedores da dádiva da salvação escatológica. Este sofrimento não é apenas mera submissão passiva; inclui o trabalho pelo Reino de Deus (Col. 4:11), i. é, ministério devotado, a serviço do Reino vindouro, proclamando-o e ajudando outros homens a entrarem nele.

Enquanto o Reino de Deus é a salvação escatológica, é também uma bênção presente. Os santos, por causa do que Cristo fez, já se libertaram do poder das trevas — deste século mau e caído — e foram transferidos para o Reino de Deus (Col. 1:13). Este "Reino de Cristo" não pode ser identificado com a Igreja; pelo contrário, é a esfera da lei de Cristo, que é mais extensa que a Igreja.[12] Idealmente, todos os que estão na Igreja estão também no Reino de Cristo; mas exatamente como o Reino de Deus escatológico é mais amplo do que a Igreja redimida e conterá a subjugação de tudo o que é hostil à vontade de Deus, assim é o Reino de Cristo, aqui, a esfera invisível do reinado de Cristo, dentro da qual os homens entram através da fé em Jesus Cristo. Assim, o Reino de Deus não está preocupado primariamente com coisas físicas, por mais necessárias que sejam, mas com realidades espirituais: justiça, paz e alegria — os frutos do Espírito Santo (Rom. 14:17).

O entendimento de Paulo, do Messiado de Jesus, contém uma transformação de categorias messiânicas tradicionais, pois não é como um monarca terrestre que Jesus reina de um trono de poder político, mas como o Senhor ressuscitado, glorificado. Ele foi elevado aos céus (Rom. 8:34), onde está assentado à mão direita de Deus (Col. 3:1), e agora reina como rei (***basileuein***, I Cor. 15:25). Contudo, seus inimigos não são mais reinos e impérios — os inimigos terrestres do povo de Deus — mas poderes invisíveis, espirituais. O objetivo deste reino é subjugar todos estes inimigos rebeldes sob seus pés; o último inimigo será a morte (I Cor. 15:26). Isto corresponde ao fato de que o próprio Jesus havia recusado um reino terrestre (João 6:15), havia afirmado que sua lei vinha de uma ordem mais alta e não se baseava em poderes mundanos (João 18:36), e descobriu que os maiores inimigos do Reino de Deus são poderes espirituais do mal (Mat. 12:28 e s.).

9 R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom* (1963), p. 301.
10 *Ibid.*, p. 284-317.
11 *Ibid.*, p. 285.
12 É significativo que o exegeta católico, R. Schnackenburg, não vê a Igreja aqui. *Ibid.*, p. 298 e ss.

O MESSIAS É JESUS. Não pode haver dúvida, para Paulo, que aquele que ressuscitou dentre os mortos e subiu aos céus, e que agora reina como o Messias à mão direita de Deus não é ninguém além do Jesus de Nazaré. O debate moderno a respeito do Jesus histórico e do Cristo exaltado e querigmático sempre obscureceu o pensamento de Paulo, ao se tentar fazê-lo responder a questões que ele nunca levantou. Os estudiosos modernos frisam grandemente o fato de que Paulo não fornece material biológico sobre Jesus, que ele está pouco interessado na vida, palavras e feitos de Jesus, que ele não tem nenhum interesse no Jesus histórico em absoluto, apenas no Salvador "mitológico",[13] divino, encarnado. Uma solução para este problema é a do criticismo radical. O Jesus histórico perdeu-se bastante de vista atrás do poder transformador da fé cristã, que transformou um profeta judeu numa deidade encarnada. A outra solução é que nunca houve um Jesus "histórico", i. é, que fosse apenas um homem. O Jesus dos Evangelhos é representado como tendo uma autoconsciência divina; e esta é uma representação verdadeira do Jesus da história. Paulo conhece algo da tradição sobre a vida de Jesus (I Cor. 11:23 e ss.); mas, por causa de sua própria experiência com Jesus não ser com o Jesus da história, mas com o Senhor exaltado, ele está apto, sob a orientação do Espírito, de concluir as implicações da pessoa divina de Jesus.

Em todo caso, uma coisa está clara. Para Paulo, o Jesus exaltado não é outro senão o Jesus de Nazaré. Paulo sabe que ele é um israelita (Rom. 9:5), da família de Davi (Rom. 1:3), que ele viveu sua vida sob a Lei (Gál. 4:4), que ele tinha um irmão chamado Tiago (Gál. 1:19), que era um homem pobre (II Cor. 8:9), exerceu seu ministério entre os judeus (Rom. 15:8), teve doze discípulos (I Cor. 15:5), instituiu a última ceia (I Cor. 11:23 e ss.), foi crucificado, sepultado e ressurgiu dentre os mortos (II Cor. 4:14; I Cor. 15:4).

Paulo está também familiarizado com as tradições sobre o caráter de Jesus. Ele se refere à sua mansidão e benignidade (II Cor. 10:1), à sua obediência a Deus (Rom. 5:19), à sua constância (II Tess. 3:5), à sua graça (II Cor. 8:9), ao seu amor (Rom. 8:35), à sua completa autoabnegação (Fil. 2:7 e s.), à sua justiça (Rom. 5:18), até à sua impecabilidade (II Cor. 5:21). Andrews assinala que estas referências tem que ter solidez histórica, pois esta caracterização não se deriva de nenhuma descrição judaica do Messias; "pois nenhum escrito ou expectativa, nem mesmo dos servos de Javé, poderia ter dado a Paulo o esboço de um ser de tamanha ternura, compaixão, amor e graça".[14]

Enquanto estas são vistas autênticas do Jesus da história, talvez pareça desorientador, porque elas são tão poucas e casuais, porque Paulo parece tão pouco preocupado a respeito da vida, palavras e feitos de Jesus. A opinião de Bultmann, de que a idéia de Paulo do evento salvador tem que estar no querigma sozinho, e não ser totalmente dependente de eventos históricos passados, fragmenta I Coríntios 15:5-8, onde Paulo apela ao testemunho ocular, para estabelecer ser um fato a ressurreição de Jesus.[15] A resposta ao problema do papel do Jesus da história, para Paulo, tem que ser encontrada na natureza do evangelho e lugares relativos de Jesus e de Paulo na história da redenção. O centro da mensagem de Jesus era a vinda e a presença do Reino de Deus escatológico em sua própria pessoa e missão. Suas palavras foram importantes

13 Deve-se notar que, neste contexto, a palavra "mitológico" designa qualquer elemento que transcende a experiência histórica humana ordinária, i. é, o sobrenatural ou milagroso.
14 E. Andrews, *The Meaning of Christ for Paul* (1949), p.33.
15 R. Bultmann, *Theology of the NT* (1951), I, 295. Bultmann reconhece a natureza do argumento de Paulo, mas a dispensa, como um artifício apologético passageiro.

não por causa de sua sabedoria ou conteúdo ético ou religioso, mas porque nelas os homens se encontraram com a lei dinâmica de Deus. Seus feitos foram importantes porque foram o veículo para a ação de Deus entre os homens, para trazer-lhes esperança e salvação. O Reino de Deus estava ativo e presente em sua própria pessoa. O significado da pessoa e da missão de Jesus era que, nele, Deus estava visitando redentoramente os homens na história. De fato, ele estava ciente de uma unidade distinta com Deus, tanto em sua missão como em sua pessoa.

O querigma de Paulo é essencialmente o mesmo de Jesus, a saber, que, na pessoa e na missão de Jesus, Deus visitou os homens para trazer-lhes a salvação messiânica. Mas há uma grande diferença. Paulo está do outro lado da cruz e da ressurreição e é capaz de ver algo que Jesus nunca foi capaz de ensinar: o significado escatológico da morte e da ressurreição de Jesus. A morte e a ressurreição de Jesus contêm o mesmo significado essencial da vida de Jesus, de suas palavras e de seus feitos: a presença da lei redentora de Deus, uma visitação divina. Paulo entende que o que se cumpria na vida de Jesus era incompleto sem a cruz e o túmulo vazio. Enquanto as bênçãos do Reino de Deus estavam presentes nas palavras e feitos de Jesus, a maior das bênçãos do Reino de Deus eram a conquista da morte e a dádiva da vida; e isto se cumpriu apenas através da morte de Jesus e de sua ressurreição. Além disso, tanto em Jesus como em Paulo, como vimos, o Reino de Deus não é um poder político, mas a presença dinâmica de Deus, para destruir os poderes espirituais do mal e livrar o homem da servidão à escravidão satânica. Enquanto isto se estava cumprindo na vida e na missão de Jesus, Paulo vê que, nesse combate, a morte e a ressurreição de Jesus forneceram uma vitória bem maior.

Isto é verdadeiro, porque, durante sua vida terrena, os poderes da Era Vindoura estavam presentes em sua pessoa histórica, e, portanto limitados na manifestação à sua presença pessoal. Os poderes do Reino foram exercidos apenas por Jesus e por aqueles especificamente autorizados por ele a fazê-lo.[16] No entanto, depois da Páscoa, quando Jesus havia sido "declarado Filho de Deus segundo o espírito da santidade, pela ressurreição dentre os mortos" (Rom. 1:4), quando ele, que havia sido um filho de Davi (e de Adão), tornou-se, através da exaltação, um espírito vivificante (I Cor. 15:45), os poderes da Era Vindoura, que haviam estado residentes e operantes na pessoa histórica de Jesus, agora aumentaram, através de sua ascensão e da vinda do Espírito Santo, foram libertos de *localização* histórica e puderam ser experimentados por todos os crentes, sem levar em consideração limitações de tempo e de espaço. Isto é o que Paulo quis dizer quando escreveu: "O reino de Deus... consiste... na justiça, na paz e na alegria do *Espírito Santo*" (Rom. 14:17). Tais bênçãos não são mais limitadas pela presença corporal de Jesus na terra.

Em outras palavras, o significado escatológico total da pessoa e dos feitos do Jesus da história não está apenas perpetuado, mas grandemente expandido, por sua morte e ressurreição. Portanto, quando Paulo proclamou o significado escatológico da morte, ressurreição e exaltação de Cristo, ele estava proclamando tudo o que a vida, os feitos e as palavras de Jesus tinham significado, e muito mais. Seu relativo silêncio sobre Jesus não reflete nem desinteresse histórico nem teológico em relação a Jesus, mas apenas a situação real na revelação da história da redenção. Tudo o que Jesus havia significado na História estava incluído e foi aumentado, na pregação do Jesus glorificado.

16 Ver G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), p. 267.

A questão de Jesus e Paulo tem que incluir uma análise do enunciado de Paulo em II Coríntios 5:16: "Por isso daqui por diante a ninguém conhecemos segundo a carne; e, ainda que tenhamos conhecido Cristo segundo a carne, contudo agora já não o conhecemos deste modo." Muitos estudiosos têm visto, neste versículo, um contraste deliberado entre o "Jesus histórico" e o Cristo glorificado; entre "o valor da vida terrena de Jesus, o Cristo, em contraste com sua posição presente".[17] Mais recentemente, Bultmann contrasta *Christos kata sarka* com o Cristo proclamado no querigma. Bulltmann acha que o Jesus histórico perdeu-se bastante sob a tradição cristã. Além disso, sua posição teológica o leva a dizer que a fé cristã nem conhece nem precisa do Jesus histórico. Ele fala dos esforços frenéticos dos críticos conservadores em respaldar um Jesus histórico das chamas do criticismo evangélico como cômico, porque é deles o esforço de recuperar o *Christos kata sarka*. Contudo, *Christos kata sarka* não é de nenhuma importância para a fé. Bultmann não se preocupa em saber o que se passava na mente de Jesus,[18] pois tal Cristo é apenas um fenômeno da história passada, que não pode ter nenhum valor para a fé.[19] Relevante para a fé é apenas o Cristo que confronta os homens no querigma; o *Christos kata sarka* tem que ficar no primeiro século.

Nesta interpretação, estamos, com efeito, frente a dois Cristos: *Christos kata sarka* — o Jesus que viveu historicamente na Palestina — e um completamente diferente, *Christos kata pneuma*,[20] proclamado pela Igreja e por Paulo como ressuscitado e glorificado. A ciência histórica preocupa-se com o primeiro, a fé cristã, com o segundo. Bultmann diz expressamente que não há continuidade entre o Jesus histórico e o Cristo do querigma,[21] porque o Cristo do querigma, visto tanto nos Evangelhos como em Paulo, é um ser divino, i. é, mitológico, não uma pessoa "histórica", i. é, meramente humana. Só há continuidade entre Jesus e a pregação da Igreja; pois Jesus é a fonte desta pregação.

Esta interpretação contém uma modernização, que obscurece o pensamento de Paulo. Bultmann reconhece que a exegese correta de II Coríntios 5:16 liga *Christos kata sarka* com o verbo, não com o substantivo. Paulo fala de *conhecer* segundo a carne, não de um Cristo que seja segundo a carne. Mas Bultmann insiste que isto não é realmente importante, pois "'Cristo mencionado segundo a carne' é somente o que um 'Cristo segundo a carne' é".[22] Isto pode ser verdadeiro para o estudioso moderno, mas não era verdadeiro para Paulo. Certo crítico de Bultmann escreveu: "A distinção entre um *Christos kata sarka* e um *Christos kata pneuma* não é um expediente desesperado (Verzweiflungsakt) de Paulo, mas um expediente desesperado de intérpretes que não o entenderam!"[23] O fato é que, para Paulo, *Christos kata sarka* não é o Jesus real que viveu na história, como Bultmann acha; *Christos kata sarka*, para Paulo, é uma completa interpretação e representação errôneas do Jesus real. Cristo, entendido *kata sarka*, era um pretendente blasfemo à atividade messiânica,[24] um transgressor da Lei. Foi este entendimento errado de Jesus que levou o sinédrio a pedir

17 Ver C. von Weizsacker, *The Apostolic Age* (1894), I, 142. C. A. C. Scott acha que este versículo pode ser uma declaração de haver conhecido o Jesus histórico (*Christianity According to St. Paul*, 1927, p. 12).
18 R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* (1933), I, 101.
19 *Ibid.*, p. 207.
20 Bultmann geralmente não usa esta expressão.
21 R. Bultmann, "The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus", em *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*, ed. por C. E. Braaten e R. A. Harrisville (1964), p. 18.
22 R. Bultmann, *Theology*, I, 239.
23 A. Oepke, "Irrwege in der neueren Paulusforshung", TLZ 77 (1952), 454.
24 Ver E. Schweitzer, TDNT VII, 131, n. 263. Taylor diz que é Jesus como aparecia externamente aos olhos humanos (*The Person of Christ*, 1958, p. 39).

a crucificação e que levou Saulo a perseguir a Igreja. Somente quando seus olhos foram abertos pelo Espírito é que Paulo pôde entender quem o Jesus da história realmente era: o messiânico Filho de Deus. Para Paulo, a interpretação moderna do Jesus "histórico", a de um profeta apocalíptico judeu que pregava o iminente fim do mundo, mas que não pode ser o Filho de Deus que foi condenado à morte por nossos pecados e ressuscitado para nossa justificação (Rom. 4:25), é de fato um *Christos kata sarka* — uma má interpretação, uma perversão do Jesus que realmente viveu na história. Para Paulo, apenas o Espírito Santo poderia capacitar um homem a entender corretamente o que havia realmente acontecido na história.[25]

JESUS, O SENHOR. A designação predominante e mais característica para Jesus é Senhor (*Kyrios*), não apenas nas epístolas de Paulo, mas também no cristianismo gentio em geral.[26] Os homens chegaram à comunidade da Igreja através da crença na ressurreição e confessando Jesus como Senhor (Rom. 10:9).[27] O centro da proclamação paulina é Cristo como Senhor (II Cor. 4:5). A importância desta confissão, nas igrejas paulinas, é vividamente demonstrada nas palavras: "Ninguém pode dizer: Jesus é o Senhor! senão pelo Espírito Santo" (I Cor. 12:3). Paulo não pode, obviamente, querer dizer que é impossível pronunciar estas palavras, a não ser através da inspiração do Espírito (ver Mat. 7:21). Pelo contrário, ele quer dizer que uma confissão sincera do credo cristão mostra que quem fala está motivado pelo Espírito Santo. Aqui está a mais óbvia marca do crente, a confissão de que Cristo é o Senhor (I Cor. 1:2; cf. At. 9:14,21; 22:16; II Tim. 2:22).

Esta confissão tem um significado duplo. Reflete a experiência pessoal do confessor. Ele confessa que Jesus é o Senhor, porque recebeu Jesus Cristo como seu Senhor (Col. 2:6). Ele entrou em uma nova relação, em que reconhece a absoluta soberania e poder do Jesus glorificado sobre sua vida. Há muitas outras autoridades no mundo — tanto as chamadas de deuses como as autoridades humanas; mas o crente reconhece apenas uma autoridade suprema e final sobre sua vida — um Senhor, Jesus Cristo (I Cor. 8:5,6). Esta não é uma autoridade externamente imposta, mas uma autoridade agradavelmente assumida pelo confessor. Através dela, ele é levado a uma relação pessoal com o Cristo glorificado.

Este relacionamento não é apenas pessoal e individualista; é um relacionamento gozado pela Igreja como um todo. Isto é visto no uso freqüente de certas expressões, como "*nosso* Senhor Jesus Cristo" (28 vezes), "nosso Senhor Jesus" (9 vezes), "Jesus Cristo nosso Senhor" (3 vezes).[28] Ao confessar que Jesus Cristo é o Senhor, o confessor junta-se à comunidade daqueles que já reconheceram que Jesus é o Senhor.

Confessar que Jesus é o Senhor não é simplesmente uma expressão de devoção pessoal, pois esta devoção pessoal está, em si, baseada em um fato mais importante: a autoridade cósmica de Jesus. No ato da confissão, o confessor não apenas reconhece uma nova relação pessoal com Cristo, ele também afirma um artigo de fé, a saber, que, por causa de sua morte e ressurreição, Jesus foi elevado a um lugar de soberania sobre todos os homens, tanto os vivos como os mortos (Rom. 14:9). Ele confessa que Jesus é o Senhor, porque Jesus foi de fato glorificado e é o Senhor exaltado acima de todos os outros deuses e senhores, quer reais, quer imaginários (I Cor. 8:5,6).

25 Ver a discussão de O. Michel, "Erkennen dem Fleisch nach", EvTh 14 (1954), 22-29.
26 V. Taylor, *The Names of Jesus*, p. 45. Taylor fornece estatísticas sobre o uso de *kyrios* em Paulo.
27 A expressão da AV obscurece o significado da passagem.
28 Ver outras fórmulas em V. Taylor, *The Names of Jesus*, p. 45.

Isto é claramente afirmado no grande hino cristológico em Filipenses 2:5-11. O que quer que *morphē theou* seja, do que quer que Jesus tenha se esvaziado em sua encarnação, um fato está claro em todas as interpretações dessa passagem: por causa de seu esvaziamento e obediência até a morte, algo de novo lhe foi conferido — um novo nome, indicando um novo papel e status: *Kyrios*. Diante de Jesus, agora exaltado como Senhor, todo o Universo de seres sensíveis tem que se ajoelhar. A criação de Deus, até aqui rebelde, será trazida à submissão aos pés dAquele por Deus exaltado.

O significado do título *Kyrios* é encontrado no fato de ser *Kyrios* a tradução grega do tetragrama *YHWH*, o nome convencionado para Deus no Velho Testamento. O Jesus exaltado ocupa o papel do próprio Deus, no governo do Universo.[29] Deus está satisfeito em cumprir, na pessoa de seu Filho encarnado, Jesus, Cristo, a restauração de um universo decaído. Enquanto adorar a Jesus como Senhor, o mundo adorará a Deus.

Por Paulo não deixar claro, aqui, a época da confissão de que Jesus é o Senhor, alguns comentadores crêem que ele viu esta confissão universal ocorrer durante a exaltação, quando foi feita a Jesus a homenagem cósmica.[30] Isto envolveria uma teologia diferente daquela expressa em I Coríntios 15:25,26, onde o reino começa na ascensão e é consumado na *parousia*; e não há razão para não se entender a passagem em Filipenses à luz de Coríntios. A entronização de Jesus e a concessão do nome ocorrem na ascensão; mas o reconhecimento universal e a submissão à soberania do nome esperam pela *parousia*.[31]

Isto nos leva ao significado básico do título *Kyrios*. É a atribuição a Jesus das funções de deidade.[32] Se confessar que Jesus é o Senhor significa salvação (Rom. 10:9), a base para isto é o conceito do Velho Testamento de se invocar o nome de Javé. O próprio Paulo deixa isto claro, quando cita Joel 2:32: "Porque: Todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo" (Rom. 10:13). Assim, achamos que o Dia do Senhor (I Tess. 5:2; II Tess. 2:2) tornou-se o Dia do Senhor Jesus (I Cor. 5:5; II Cor. 1:14), o Dia do Senhor Jesus Cristo (I Cor. 1:8) ou até o Dia de Cristo (Fil. 1:6, 10; 2:16). Como Senhor, o Cristo glorificado exerce as prerrogativas de Deus. Assim, o tribunal de Deus (Rom. 14:10) é também o tribunal de Cristo (II Cor. 5:10). Deus julgará o mundo através de Cristo (Rom. 2:16); e, até o fim do seu reinado messiânico, Deus governa o mundo através do Senhor glorificado.

Está claro que o título de Senhor e messiado são categorias bem semelhantes, dois modos de se expressar a mesma realidade. A razão para o predomínio do título de Senhor sobre o messiado, nas epístolas de Paulo, não é que ele não entendesse o messiado ou que ele não quisesse aplicar categorias messiânicas a Jesus. É que o messiado era estritamente judeu, e não era prudente, no mundo romano, proclamar publicamente a realeza de outra pessoa que não fosse César — até mesmo a lei de um judeu crucificado. Enquanto, em seu conteúdo paulino, a idéia de Cristo ser o Senhor remonta ao Velho Testamento, era uma categoria significativa e aceitável no mundo grego, embora sendo passível de má interpretação em termos de alguma deidade cúltica (I Cor. 8:5,6). Portanto, quando Paulo escreve que Jesus morreu e ressuscitou, que ele deve ser o Senhor (*kyrieuse*) dos mortos e dos vivos (Rom. 14:9), não está

29 O. Cullmann, *The Christology of the NT*, p. 180-217; R. H. Fuller, *The Foundations of NT Christology* (1965), p. 213.
30 R. H. Fuller, *NT Christology*, p.213; R. P. Martin, *An Early Christian Confession* (1960), p. 36 e 37.
31 G. R. Beasley-Murray, em *Peake's Commentary on the Bible* (1962), p. 987; E. Schweitzer, "Discipleship and Belief in Jesus as Lord from Jesus to the Hellenistic Church", NTS 2 (1955), 96.
32 D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964), p. 106.

dizendo nada diferente do que a afirmação de que Jesus tem que reinar como rei (*basileuein*), até que tenha subjugado todos os seus inimigos (I Cor. 15:25).

JESUS COMO O FILHO DE DEUS. Paulo também fala, com alguma freqüência, de Jesus como o Filho de Deus.[33] Jesus era o Filho de Deus, "que nasceu da descendência de Davi segundo a carne, e que com poder foi declarado Filho de Deus segundo o espírito de santidade, pela ressurreição dentre os mortos" (Rom. 1:3,4). Prevalece amplamente uma convicção de que estas palavras não são originais de Paulo, mas contêm uma confissão primitiva familiar. Os críticos especulam quanto à forma pré-paulina da confissão e tentam detectar os acréscimos paulinos específicos. Alguns críticos têm visto, aqui, uma cristologia primitiva, pré-paulina, adocionista. Segundo a carne, Jesus era um filho de Davi; ele tornou-se o Filho de Deus através de sua ressurreição dentre os mortos.[34] Fuller tem uma interpretação mais recente: Jesus foi predeterminado, na época da ressurreição, a ser o Filho de Deus escatológico na *parousia*. Jesus não foi adotado, mas predeterminado a ser o juiz escatológico.[35] Tudo isto é bastante especulativo, e tais conclusões repousam sobre a conclusão anterior, de que Jesus não se considerava o Filho de Deus. Esta hipótese crítica, contudo, não é sustentada pelos dados bíblicos, e, sim, se baseia numa hipótese teológica. Na passagem que estamos analisando, Paulo designa Jesus como o Filho de Deus, tanto segundo a carne como segundo a ressurreição. A expressão-chave é "com poder". "Segundo a carne", i. é, na forma de sua carreira terrena, Jesus era o Filho de Deus em fraqueza; ele foi designado o Filho de Deus *em poder* no domínio do Espírito, através de sua ressurreição.[36] A própria linguagem de Paulo implica que os cristãos pré-paulinos sabiam que, já em sua vida terrena, Jesus havia sido o Filho de Deus de outro modo, o da humilhação.[37] É significativo que Paulo conclua a passagem chamando Jesus de "Nosso Senhor", pois tornar-se o Filho de Deus em poder é precisamente paralelo à concessão do título de Senhor em Filipenses 2:9.[38] Há, aqui, duas esferas da existência do Filho de Deus: fraqueza terrena e poder celestial. Pois Jesus era o Filho de Deus quando Deus o mandou fazer, através de sua morte, o que a Lei não poderia fazer (Rom. 8:3). Ele era o Filho de Deus, que veio na plenitude dos tempos, nasceu de uma mulher sob a Lei, mandado por Deus para resgatar aqueles que estavam sob a Lei (Gál. 4:4).

A pista para o significado de Jesus como o Filho de Deus pode ser encontrada no fato de que sua missão inclui trazer a outros o *status* de filhos de Deus, e isto é claramente uma questão de relacionamento. Deus enviou o seu Filho a fim de recebermos a adoção de filhos (Gál. 4:5). Contudo, a filiação de Jesus é única. Ele é o Filho do *próprio* Deus (Rom. 8:3,32), o Filho de seu amor (Col. 1:13). A filiação de Jesus postula uma relação que é independente de qualquer experiência histórica que pareça envolver "uma comunidade de natureza entre o Pai e o Filho".[39]

Que Paulo acreditava que Jesus não era apenas um homem na história, mas também uma pessoa divina fica claro em numerosas referências. Ele o vê como alguém

33 Para referências, ver V. Taylor, *The Person of Christ*, p. 44.
34 E. Schweitzer, Lordship and Discipleship (1960), p. 59; "The Exaltation (is) the first beginning of Jesus' sonship to God". W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (1966), p. 109.
35 R. H. Fuller, *NT Christology*, p. 166.
36 R. H. Fuller, *NT Christology*, p. 166.
36 Note-se que *kata sarka* tem, aqui, um significado diferente do que em II Cor. 5:16. Ver adiante, a p. 437, para vários usos de *sarx*.
37 A. M. Hunter, *Paul and His Predecessors* (ed. rev., 1961), p. 144.
38 O. Cullmann, *The Christology of the NT*, p. 292.
39 C. A. A. Scott, *Christianity According to St. Paul*, p. 256; seguido por D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, p. 109.

que preexistia antes de sua vida terrena e até então ativo com o Pai na criação. "Há um só Deus, o Pai, de quem são todas as coisas e para quem nós vivemos" (I Cor. 8:6). Ele é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criação, aquele em quem e para quem todas as coisas foram criadas e aquele em quem todas as coisas subsistem (Col. 1:15-17). "Primogênito" (*prototokos*) pode ter dois significados: prioridade temporal ou soberania de posição. Davi, o mais novo de oito filhos, estava destinado a tornar-se o primogênito, o maior dos reis da terra (Sal. 89:27). Visto que Paulo não diz nada a respeito da geração do Filho preexistente, e visto que o próprio Cristo é aquele por quem a própria criação veio a existir, o segundo significado, o *status* de primogenitura, parece ser o que Paulo quer significar.[40] Cristo é tanto o tutor como o agente da criação. Sua atividade criadora contém não apenas o cosmos físico, mas todas as ordens de seres espirituais, tanto as coisas visíveis como as invisíveis.

Foi este Filho de Deus preexistente que compartilhou da atividade criadora de deus, a quem Deus mandou ao mundo (Gál. 4:4; Rom. 8:3). Este evento se reflete nesta passagem: "Pois conheceis a graça de nosso Senhor Jesus Cristo, que, sendo rico, por amor de vós se fez pobre, para que pela sua pobreza fôsseis enriquecidos" (II Cor. 8:9). A passagem clássica é Filipenses 2:6-11, que é, ao mesmo tempo, uma das mais importantes e mais difíceis passagens de Paulo para se explicar.[41] Os enunciados principais são: Cristo preexistia na *morphē* de Deus. Não considerou a igualdade com Deus um *harpagmon*. Esvaziou-se a si mesmo. Tomou para si a *morphē* de servo e nasceu à semelhança dos homens. No *schema* dos homens, humilhou-se a si mesmo, em obediência até a morte na cruz. Por isso Deus o exaltou e o elevou ao *status* de Senhor sobre toda a criação.

Já temos discutido o significado de sua elevação e titulação de Senhor, e concluímos que isto se refere a um grau ou *status* de absoluta soberania, no propósito de redenção por parte de Deus, que Cristo não havia previamente gozado. Nesta conexão, a discussão da força de *hyper* no termo "o exaltou" (*hyperhypsosen*) não é importante; não importa se significa "ele fez *mais* do que exaltá-lo",[42] ou se significa "elevou-o à *mais* elevada altura".[13] O significado da palavra é exposto nas palavras seguintes. Cristo foi elevado ao papel do próprio Pai.

As questões difíceis são: O que é a *morphē theou?* É a essência divina — deidade — ou é o modo da existência divina — a glória de Deus? Será *morphē theou* algo que Cristo possuía enquanto não possuía igualdade com Deus? Ou será *morphē theou* algo a ser identificado com igualdade com Deus? *Harpagmon* pode ser tanto ativo como passivo em significado, mas o significado ativo, designando um ato de apoderar-se de algo, i. é, um ato de roubo, é improvável.[44] Se a palavra deve ser entendida no significado passivo, referindo-se à coisa que foi apropriada, duas possibilidades permanecem: algo não possuído que é tomado (*res rapienda*), ou algo possuído que é segurado (*res rapta*). Entre estes dois é difícil decidir.

40 Ver E. F. Bruce, em *Ephesians and Colossians*, p. E. K. Simpson e F. F. Bruce (1957), p. 194.
41 Ver R. P. Martin, *An Early Christian Confession*; V. Taylor, *The Person of Christ*, p. 62-79. Para opiniões mais antigas, ver E. H. Gifford, *The Incarnation* (1897).
42 O. Cullmann, *The Christology of the NT*, p. 180.
43 W. F. Arndt e F. W. Gingrich, *Lexicon, in loc.*
44 "O estado de ser igual a Deus não pode ser igualado ao roubo." Anrdt e Gingrich, *Lexicon, in loc.* A diferença entre um nome ativo e um nome passivo pode ser vista nas palavras *psalmos* — tocar um instrumento de cordas — e *psalma* — o som do instrumento. Na forma *harpagmon* deveria ser ativo; mas o grego helenístico tendia a obscurecer tais distinções. Assim, *psalmos* vem a significar a canção que se canta com o acompanhamento da harpa. Mas ver C. F. D. Moule, "Further Reflections on Philippians 2:5:11", em *Apostolic History and the Gospel*, ed. por W. W. Gasque e R. P. Martin (1970), p. 267 e s. Sobre o todo, ver D. H. Wallace, "A Note on Morphē", TZ 22 (1966), 19-25.

Uma outra questão importante é: De que se esvaziou Cristo? Da *morphe theou*? Se assim foi, ele se esvaziou de sua deidade, como afirma a teoria quenótica clássica,[45] ou do modo da existência divina — sua glória? Ou, se *morphē theou* é igualmente com Deus, ele se esvaziou da igualdade com Deus?

As duas mais prováveis interpretações da passagem dependem da tradução de *harpagmon*. Se fica entendido que designa *res rapta*, o significado provável será: Cristo existia na forma e glória de Deus; mas ele não considerava este estado de igualdade com Deus algo a ser forçosamente retido, e, sim, esvaziou-se dele, tomando, para si, a forma de um servo.[46]

A outra interpretação entende *harpagmon* como *res rapienda*. Ele existia na forma e glória de Deus, mas não possuía igualdade de *status* com Deus. Contudo, ele não considerava esta igualdade algo de que forçosamente se apropriar; pelo contrário, ele esvaziou-se, tomando a forma do servo e se humilhando mesmo até a morte. Por esse motivo, Deus o exaltou e o fez igual a si, concedendo-lhe seu próprio nome, de Senhor, em que todas as criaturas deveriam adorar o Cristo exaltado como adoram o próprio Deus.

É muito difícil, numa base exegética objetiva, decidir entre estas duas traduções. Talvez um ponto de partida possa ser tomado a partir do fato de que o texto não diz que Cristo esvaziou-se de *alguma coisa*. O esvaziamento é qualificado pelo seguinte particípio: *morphēn doulou labon* — "tomando a forma de servo". O texto não diz que ele esvaziou-se da *morphē theou* ou da igualdade com Deus. Em outras referências, vemos que Paulo menciona o Jesus encarnado como a incorporação da deidade (Col. 1:19). Tudo o que o texto afirma é que "ele esvaziou-se, tomando para si outra coisa, a saber, a maneira de ser, a natureza ou forma de um servo ou escravo"[47] Ao tornar-se homem, ao entrar na rota da humilhação, que o levou à morte, o divino Filho de Deus esvaziou-se.

Uma segunda orientação pode ser encontrada na comparação implícita entre Cristo e Adão.[48] O centro da tentação adâmica foi buscar a igualdade com Deus (Gên. 3:5: "Sereis como Deus"). Adão tentou roubar a igualdade com Deus; Cristo não. Pelo contrário, Cristo escolheu o caminho do esvaziamento, em vez de o do engrandecimento. Por estas duas razões, a segunda tradução deve ser preferida.[49]

Em nenhuma interpretação há qualquer sugestão de que Cristo tenha se esvaziado de sua deidade. É até possível que Paulo, em raras ocasiões, chama Jesus de "Deus". Romanos 9:5 diz literalmente: "E de quem descende o Cristo segundo a carne, o qual é sobre todas as coisas, Deus bendito eternamente." Isto pode ser traduzido colocando-se Deus em justaposição com Jesus (AV,RV), ou um ponto pode ser posto antes de Deus, fazendo das três últimas palavras uma doxologia (RSV). Não é reconhecidamente o estilo de Paulo chamar Jesus de Deus; mas uma doxologia, aqui, não se enquadra no contexto e o estilo difere das freqüentes doxologias de Paulo. A visão de

45 Veja o resumo desta visão por J. J. Müller, *Philippians and Philemon* (1955), p. 83-85.
46 V. Taylor, *The Person of Christ*, p. 74 e ss.; A. Oepke, TDNT III, 161. Certa variante desta visão distingue entre *morphē theou* — deidade, que ele não renunciou, em sua encarnação, e igualdade com Deus em glória, que ele recusou. Ver J. J. Müller, *Philippians*, p. 78 e ss.
47 J. J. Müller, *Phillippians*, p. 82. Müller contém uma das melhores discussões desta passagem. Ver também E. F. Scott, IB XI, 48.
48 C. K. Barrett, *From First Adam to Last* (1962), p. 69 e ss.
49 Ver, quanto a esta visão, E. Stauffer, *NT Theology* (1955), p. 284, n. 369; O. Cullmann, *Christology*, p. 176 e s.; E. Andrews, *The Meaning of Christ for Paul*, p. 158-61; E. F. Scott, IB IX, 48 e s.; C. K. Barrett, *From First Adam to Last*, p. 69 e ss.

Paulo, da deidade de Cristo, é tão alta, que ele faz qualquer coisa, exceto designar Cristo como Deus, e é provável que ele realmente o faça aqui, embora possa ser apenas uma decisão experimental.[50] Tito 2:13 fala de nosso grande Deus e Salvador Jesus Cristo.

Embora Cristo é o Filho de Deus, o agente tanto da criação como da redenção, e, como o próprio Pai, objeto de adoração universal, ele não usurpa a posição de Deus. É difícil negar que Paulo realmente prega um tipo de subordinação final do Filho ao Pai (I Cor. 15:28). Se é assim, é uma subordinação de economia, e não de deidade, de autoridade, e não de natureza.[51]

Embora Cristo, como Filho de Deus, é o próprio Deus encarnado, isto não quer dizer que Paulo minimize a humanidade de Jesus. Ele nasceu de uma mulher (Gál. 4:4), na semelhança e forma dos homens (Fil. 2:7). Paulo usa uma expressão interessante em Romanos 8:3: "Deus enviou seu Filho "em semelhança da carne do pecado". Dizer que Cristo veio em semelhança da carne seria algo docético e sugere a irrealidade da humanidade de Jesus. Dizer que ele veio na carne do pecado faz dele um pecador. A expressão paulina afirma que ele veio realmente em carne, como toda carne, com uma exceção — ele não tinha pecado.

CRISTO, O ÚLTIMO ADÃO.[52] Em duas passagens, Paulo fala de Cristo como o "último Adão". "Assim também está escrito: O primeiro homem, Adão, tornou-se alma vivente; o último Adão, espírito vivificante. Mas não é primeiro o espiritual, senão o animal; depois o espiritual. O primeiro homem, sendo da terra, é terreno; o segundo homem é do céu" (I Cor. 15:45-47). Muitos comentadores encontraram, aqui em Paulo, reflexões sobre idéias antigas do homem primitivo ou *Urmensch*, que descendia do mundo divino, para libertar o homem do encarceramento no mundo da matéria e levá-lo de volta ao domínio da luz e da vida.[53]

Realmente encontramos, no pensamento religioso contemporâneo, a idéia de um homem primitivo divino. Filo vê, em Gênesis 1:27 e 2:7, dois Adãos diferentes. O primeiro é um Adão divino, o arquétipo do Adão terreno, sem participação na substância corruptível ou terrestre. O Adão terreno foi feito de barro animado pelo sopro criador divino.[54] No entanto, o padrão de pensamento destes dois Adãos é mais platônico do que religioso.[55] O homem divino pertence ao mundo *"noumenal"*, e é apenas um objeto do pensamento. Ele serve como um padrão ou arquétipo para o Adão terreno, assim como todo o *noetos kosmos*. Tem que haver um plano na mente de Deus, antes que possa haver uma realidade tangível.[56] O Adão terreno é um ser duplo, composto de corpo (barro) e mente ou alma. O homem divino, em Filo, não tem nada a ver com a revelação ou a redenção. A salvação é obtida através do domínio da mente sobre os apetites corporais, resultando na libertação do corpo do mundo material, a fim de retornar ao domínio divino dos anjos.[57]

50 Ver F. F. Bruce, *Romans* (1963), p. 186 e s.
51 E. Andrews, *The Meaning of Christ for Paul*, p. 132.
52 Ver R. Scroggs, *The Last Adam* (1966).
53 Quanto a vários tratamentos do problema do homem primitivo, ver W. Bousset, *Kyrios Christos* (1921), p. 140-43; C. H. Kraeling, *Anthropos and Son of Man* (1927); W. Manson, "The Heavenly Man Redemption Myth", *Jesus the Messiah* (1946), p. 237-55; R. H. Fuller, *The Foundations of NT Christology*, p. 76-78; O. Cullmann, *Christology*, p. 166-81. Cullmann crê que Paulo foi atraído pela especulação do Homem Sagrado no judaísmo, mas somente *heilgeschichlich*, em vez de por propósitos gnósticos.
54 Filo, *On Creation*, 134-35; *Alleg. Int.*, I, 31 e 32.
55 W. Manson, *Jesus the Messiah*, p. 242.
56 Filo, *On Creation*, 16 e ss.
57 Filo, *On the Giants*, 12 e ss.

O primeiro tratado dos escritos herméticos, *Poimandres*, também tem um homem primordial.[58] Ele não foi criado, mas era o filho de Deus, conforme à imagem de Deus, em que ele, como Deus, é mente. O primeiro homem foi colocado acima de toda a criação: mas ele se enamorou do mundo criado e, deste modo, caiu no domínio da materialidade e consumou uma união com a natureza. A queda do homem divino foi também a origem do nomem terreno, que é, portanto, duplo por natureza: parcialmente imortal (mente divina), parcialmente mortal (corpo). O homem primitivo, em *Poimandres*, serve ao interesse de uma cosmologia dualística.

A referência de Paulo a Cristo como o homem divino não reflete tais idéias ou tendências, e pode ser adequadamente explicada contra o embasamento de Adão e do Filho do Homem escatológico. "O homem do céu" (I Cor. 15:47) não é um ser primitivo, que preexistiu como homem; ele é o homem que foi crucificado, ressuscitado e exaltado, e cuja vinda dos céus é esperada. Este não é um homem primitivo, mas o equivalente de Paulo para o Filho do Homem — um termo que ele nunca usou.[59] Em nenhum lugar, Paulo fala da preexistência de Jesus como um homem; ele preexistia na forma de Deus (Fil. 2:6), e é o homem divino "porque assumiu nossa natureza em sua encarnação e a retém em sua vida divina".[60] Ele é o "último Adão" (v. 45), porque, devido à sua ressurreição e exaltação, tornou-se um "espírito vivificante" (v. 45), o manancial do povo de Deus em o novo século.

Esta interpretação é reforçada por Romanos 5:12 e ss., onde Adão e Cristo são vistos como os chefes de duas famílias: Adão, a fonte do pecado e da morte para todos os seus descendentes, e Cristo, a fonte da justiça e da vida para todos os que estão nele.

58 Quanto ao texto em inglês, ver R. M. Grant, *Gnosticism. An Anthology* (1961), p. 211-19. Ver a discussão por C. H. Dodd, em *The Bible and the Greeks* (1935), Cap. VII.
59 V. Taylor, *The Person of Christ*, p. 48.
60 W. Manson, *Jesus the Messiah*, p. 250.

31

A OBRA DE CRISTO: EXPIAÇÃO

Bibliografia:

J. Denney, *The Death of Christ* (1903, 1950); C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (1935), p. 82-95; T. W. Manson, "Hilasterion", J ThS 46 (1945), 170; V. Taylor, *The Atonement in NT Teaching* (1945), p. 54-100; *The Meaning of the Word "Blood" in Scripture* (1947); L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (1955), p. 108-85; R. Nicole, "C. H. Dodd and the Doctrine of Propitiation", WThJ 17 (1955), 117-57; L. Morris, "The Meaning of Hilasterion in Romans 3:25", NTS 2 (1955), 33-43; L. Morris, "Atonement", *New Bible Dictionary*, ed. por J. D. Douglas (1962), p. 107-10; D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964), p. 130-50; L. Morris, *The Cross in the NT* (1965), p. 208-59; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (1967), p. 23-81.

A palavra "expiação" (atonement, em inglês), aparece apenas uma vez na AV — em Romanos 5:11; mas na RSV esta palavra está adequadamente traduzida: "pelo qual agora temos recebido a reconciliação". Enquanto a palavra em si não é uma palavra do Novo Testamento, a idéia de que a morte de Cristo contornou o problema do pecado humano e reconciliou os homens com Deus é uma das idéias centrais do Novo Testamento.[1]

O assunto da morte de Cristo desempenha um papel tão importante na estrutura do pensamento paulino, que merece um estudo detalhado. A centralidade do tema pode ser ilustrada por sua proeminência na primeira declaração confessional de fé, uma confissão que não foi criada por Paulo, mas recebida por ele da igreja primitiva. "Porque primeiramente vos entreguei o que também recebi: que Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras" (I Cor. 15:3). Em quase todas as suas cartas, Paulo menciona, de uma forma ou de outra, a morte de Cristo,[2] seu sangue,[3] sua cruz,[4] ou sua crucificação.[5]

O AMOR DE DEUS. A primeira coisa a ser dita sobre a morte de Cristo é que ela é a revelação suprema do amor de Deus. Embora tanto o Novo Testamento como o Velho têm como base, para a obra reconciliadora de Cristo, a ira de Deus, isto não tem

1 Ver V. Taylor, *The Atonement in NT Teaching* (1945).
2 Rom. 5:6 e ss.; 8:34; 14:9,15; I Cor. 8:11; 15:3; II Cor. 5:15; Gál. 2:21; I Tess. 4:14; 5:10.
3 Rom. 3:25; 5:9; Ef. 1:7; 2:13; Col. 1:20.
4 I Cor. 1:17 e s; Gál. 5:11; 6:12, 14; Ef. 2:16; Fil. 2:8; Col. 1:20; 2:14.
5 I Cor. 1:23; 2:2; Gál. 3:1; II Cor. 13:4.
6 L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (1955), p. 155.

que, de modo algum, ser interpretado como a transformação da ira de Deus em amor. No pensamento pagão grego, os deuses freqüentemente se enfureciam contra os homens, mas sua ira podia ser aplacada e a boa vontade deles obtida através de algum sacrifício conciliatório. Certamente, no Velho Testamento, a idéia de reconciliação como a conciliação de uma deidade furiosa e transmutação de sua ira em benevolência não se encontram.[6] Pelo contrário, Paulo repetidamente afirma que foi o próprio amor de Deus que cumpriu a reconciliação, lavrada pela morte de Jesus. Paulo nunca lida com a cruz como um mero evento na história humana, nem está muito interessado nas circunstâncias históricas que levaram Cristo à morte. Para ele, a mais infame e cruel execução transformou-se naquilo em que Deus demonstrou supremamente seu amor. Este fato tem que ser interpretado de modo a significar que Paulo não estava preocupado com a morte de Cristo como fato histórico, ou que a cruz seja um mero símbolo para uma experiência subjetiva. Ele admite sua historicidade, mas está interessado, basicamente, no significado teológico dessa morte.

A cruz não é apenas a medida do amor de Cristo, mas do próprio Deus. "Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo" (II Cor. 5:19). "Mas Deus dá prova do seu amor para conosco, em que, quando éramos ainda pecadores, Cristo morreu por nós" (Rom. 5:8). "...enviando a seu próprio Filho em semelhança da carne do pecado, e por causa do pecado, na carne condenou o pecado" (Rom. 8:3). "Aquele que nem mesmo a seu próprio Filho poupou, antes o entregou por todos nós" (Rom. 8:32). "O amor de Deus, no sacrifício de Cristo, é o meio tom de sua teologia".[7] Está claro que, para Paulo, a prova final do amor de Deus pelos homens foi a cruz. Claramente, a expiação não é uma questão em que Cristo toma a iniciativa, enquanto o Pai adota um papel passivo.

Paulo não diferencia entre o amor de Deus e o de Cristo. Ambos são vistos na cruz. Realmente, o amor de Cristo é o amor de Deus, e vice versa. "A vida que agora vivo na carne, vivo-a na fé no Filho de Deus, o qual me amou e se entregou a si mesmo por mim" (Gál. 2:20). "Pois o amor de Cristo nos constrange, porque julgamos assim: se um morreu por todos, logo todos morreram" (II Cor. 5:14). "...Cristo amou a igreja, e a si mesmo se entregou por ela" (Ef. 5:25). A idéia de que a cruz expressa o amor de Cristo por nós, enquanto ele arranca à força a reconciliação de um Pai severo e relutante, perfeitamente justo, mas também perfeitamente inflexível, é uma perversão da teologia do Novo Testamento.[8]

Ao mesmo tempo que reconhecemos que a cruz é a obra de um Pai amoroso, temos que reconhecer que a necessidade de expiação é vista à luz da ira de Deus contra o pecado.[9] Paulo introduz sua linha de pensamento em Romanos, que o leva à sua mais profunda declaração acerca da reconciliação (Rom. 3:21 e ss.), com a declaração: "Pois do céu é revelada a ira de Deus contra toda a impiedade e injustiça dos homens" (Rom. 1:18). O que quer que os estudiosos modernos façam com isto, Paulo claramente sentia que não havia nem contradição nem incongruência entre o amor de Deus e a sua ira. Ele não atribui as conseqüências do pecado a um princípio impessoal; as atribui à vontade de um Deus pessoal, que não se deixa escarnecer (Gál. 6:7). Enquanto Deus, em seu amor, deseja redimir os homens, "ele tem que cumprir seu propósito em perfeita fidelidade com sua própria natureza, sem negar sua justiça, em condições que sejam totalmente éticas".[10] A ira é o juízo que cai sobre

7 V. Taylor, *The Atonement in NT Teachihg*, p. 73.
8 L. Morris, "Atonement", *New Bible Dictionary* (1962), p. 108.
9 Ver, acima, a p. 407.
10 V. Taylor, *The Atonement in NT Teaching*, p. 76.

o pecado na ordem moral em que Deus governa. A ira é a reação divina ao pecado. A expiação é necessária porque os homens estão sob a ira e o juízo de Deus. "A não ser que demos real substância à ira de Deus, a não ser que admitamos que os homens realmente merecem que Deus os puna com as dolorosas conseqüências do pecado, esvaziamos o perdão de Deus de seu significado."[11] O significado disto será visto nos parágrafos que se seguem. O que mais interessa agora é que a obra expiatória de Cristo não transforma a ira de Deus em amor, pois o amor de Deus é, ele mesmo, a fonte da reconciliação.

EXPIATÓRIA. Paulo vê a morte de Cristo como uma morte expiatória: Em várias referências, ele associa distintamente a morte de Cristo com o ritual e conceito de sacrifício do Velho Testamento. Se *hilasterion* (Rom. 3:25) deve ser traduzido como "propiciação", como consta na Septuaginta, ou não, pelo uso da palavra Paulo faz uma alusão direta à oferenda de pecado que foi apresentada pelo Supremo Sacerdote no grande Dia da Expiação. Paulo descreve a morte de Cristo como "oferta e sacrifício a Deus, em cheiro suave" (Ef. 5:2). Em Cristo, Deus fez o que a Lei não poderia fazer com o pecado: "enviando a seu próprio Filho em semelhança da carne do pecado, e por causa do pecado, na carne condenou o pecado" (Rom. 8:3). As palavras "por causa do pecado" (*peri hamartias*) provavelmente se referem à morte expiatória de Cristo, um fato que é reconhecido, pela leitura alternada da RSV, "como oferta pelo pecado". Novamente Paulo fala de Cristo como nosso cordeiro pascal, que foi sacrificado (I Cor. 5:7).

O aspecto expiatório da morte de Cristo é visto nas freqüentes referências ao seu sangue. Deus fez com que Cristo fosse a propiciação[12] através de seu sangue (Rom. 3:25); somos justificados pelo seu sangue (Rom. 5:9); obtemos a redenção através de seu sangue (Ef. 1:7); nos aproximamos de Deus pelo sangue de Cristo (Ef. 2:13); obtemos a paz através do sangue de sua cruz (Col. 1:20).

Uma pequena reflexão sugere que tais referências não têm basicamente nada a ver com o sangue físico real de Jesus,[13] pois, de fato, Jesus derramou muito pouco de seu sangue material. A idéia de sangue derramado se refere à matança do cordeiro sacrificatório, cuja garganta era cortada e cujo sangue jorrava. Não aconteceu nada semelhante a isto com Jesus. O sangue e a água (João 19:34) que saíram do lado de Jesus saíram depois que ele expirou. Em o Novo Testamento, sangue significa vida tirada violentamente, vida oferecida em sacrifício.[14]

Esta opinião tem sido contestada baseada em que o derramamento de sangue, em vez de vida dada em sacrifício, significa a apresentação da vida. "O significado do derramamento de sangue expiatório era duplo. O sangue era tido, pelos hebreus, como essencialmente o esteio da vida... Conseqüentemente, a morte da vítima não era apenas uma morte, mas uma demonstração de vida; o emprego do sangue era um emprego de vida; e a oferta do sangue a Deus era uma oferta de vida. Nisto jaz mais especialmente a virtude do sacrifício."[15] Mais recentemente, Taylor expôs esta opinião: "A vítima é sacrificada para que sua vida, em forma de sangue, possa ser libertada... O objetivo é tornar possível à vida o ser apresentada como uma oferenda à Deidade."[16]

11 L. Morris, *The Apostolic Preaching*, p. 185.
12 Ver, adiante, a p. 404 e ss.
13 J. Behm, TDNT I, 174.
14 J. Behm, *loc. cit.*
15 W. Sanday e A. C. Headlam, *Romans* (1902), p. 89. Ver também B. F. Westcott, *The Epistles of St. John* (1883), p. 34-37.
16 V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice* (1939), p. 54 e s. Ver também *The Atonement in NT Teaching*, p. 63 e s.; D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964), p. 130 e ss.

Este ponto de vista não prevalece de modo algum. Falando do uso de sangue em Hebreus e João, James Denney disse: "Aventuro-me a dizer que uma fantasia mais sem base nunca chegou a perturbar tanto a interpretação de qualquer parte da Escritura do que a que é apresentada por esta distinção... não há sentido em dizer que, através de sua morte, sua vida, como se fosse algo diferente de sua morte, é "liberada" e "torna-se disponível" aos homens."[17] Concluímos que o "sangue" separado da carne não significa vida, mas morte, vida entregue em sacrifício.[18]

VICÁRIA. Ao expor o significado da morte de Cristo, a teologia tem usado a palavra "vicária", significando que Cristo não morreu meramente como um evento na história nem morreu por causa própria. Ele "morreu por nós" (I Tess. 5:10); "quando éramos ainda pecadores, Cristo morreu por nós" (Rom. 5:8). Ele foi entregue "por todos nós" (Rom. 8:32); ele se deu a si mesmo "por nós" (Ef. 5:2); ele fez-se maldição "por nós" (Gál. 3:13). Citações deste tipo refletem a própria atitude de Jesus para com sua morte: "O Filho do Homem... veio... para dar a sua vida em resgate de muitos" (Mar. 10:45). Taylor chegou a afirmar que tais palavras significam que Cristo, em sua morte, era o representante dos homens. "São Paulo achava que, de algum modo, de algum modo representativo, Cristo agiu pelos homens, e que o que aconteceu a ele foi um momento supremo para eles."[19] "O que São Paulo quer dizer, quando afirma que Deus fez de Cristo "pecado em nosso favor", é que Cristo voluntariamente veio sob a mancha do pecado, penetrou em suas mais profundas trevas, e compartilhou com os homens seu terrível peso e pena."[20]

SUBSTITUTIVA. Taylor, juntamente com outros estudiosos modernos, resiste ao uso da palavra "substitutiva" para descrever a morte de Jesus. Para nos certificarmos, temos que evitar toda interpretação transacional crua. Mas, será suficiente dizer que a morte de Jesus foi apenas "representativa" dos homens? Se, como Taylor diz, Cristo voluntariamente veio sob a mancha do pecado, penetrou em suas mais profundas trevas, compartilhou com os homens seu terrível peso e pena, é difícil resistir à conclusão de que ele não apenas morreu *por* mim, ele morreu *em meu lugar*, uma vez que, por sua morte, eu não morrerei, mas viverei eternamente com ele. Ao sofrer a morte, a penalidade do pecado, ele me livra dessa mesma experiência. Ao submeter-se ao julgamento de Deus sobre o pecado, ele me livrou do mesmo julgamento. A análise racional disto é difícil de entender, a não ser que Cristo tenha sofrido a penalidade e julgamento de Deus no lugar do pecador, de modo que este nunca experimentará esta penalidade terrível.

A pressuposição universal que subjaz à doutrina sobre a morte de Cristo é que ela foi completamente sem par. Entre todos os homens, Jesus foi o único que não conheceu pecado (II Cor. 5:21), e, portanto, sendo inocente, ele não tinha que morrer. Sua morte não foi o resultado de seu próprio pecado ou culpa; ela foi sofrida no lugar de outros, que eram culpados e mereciam morrer. Por causa de sua morte não merecida, os pecadores são libertados da condenação à morte e da experiência da ira de Deus que eles grandemente merecem. É difícil dizer como isto pode logicamente conter algo que não seja uma substituição ou experiência vicária. Prova

17 J. Denney, *The Death of Christ* (1950), p. 149. A interpretação sacrificial é apoiada por Behm, em TDNT, e por Stibbs, Morris e F. J. Taylor, em *A Theological Word Book of the Bible*, ed. por A. Richardson (1950), p. 33. Barrett traduz Rom. 3:25: "em sua sangrenta morte sacrificial", *Romans* (1957), p. 77.
18 L. Morris, *The Cross in the NT* (1955), p. 219.
19 V. Taylor, *The Atonement*, p. 60.
20 *Ibid.*, p. 87.

para esta questão pode ser encontrada nas palavras de Paulo que dizem que, se Cristo morreu por todos, "logo todos morreram" (II Cor. 5:14). A verdade, nesta citação, não é a mesma de Gálatas 2:20, que se refere à identificação do *crente* com a morte de Cristo, através da qual ele foi crucificado com Cristo, pelo que ele pode viver uma nova vida de fé. As palavras, em Coríntios, se referem a um evento objetivo, que aconteceu na morte histórica de Cristo. Na morte de Cristo, todos os homens morreram. A morte de Cristo foi, de algum modo, a morte de todos os homens. Na morte de Cristo eu morri; eu experimentei a condenação do pecado; tudo que a culpa do pecado merece da ira de Deus foi cumprido na morte que eu morri em Cristo. É este o fato objetivo, que é a suprema manifestação do amor de Deus e que tem que ser o centro controlador de minha vida, e a qualidade deste amor vem do fato de a morte de Cristo não ter sido sua própria morte; foi minha. Ele não morreu apenas como meu representante; ele morreu *em meu lugar*, pois é por causa de sua morte que serei poupado dessa morte. Ele morreu a minha morte por minha causa e em meu lugar.

Muitos intérpretes contemporâneos recusam-se a reconhecer este elemento substitutivo na doutrina paulina, baseados em que Paulo não usa a preposição *anti*, que expressa mais explicitamente o pensamento de substituição. Aparte da passagem em I Timóteo 2:6, onde Paulo diz que Cristo se deu a si mesmo em resgate por todos (*antilutron huper panton*), ele usa uniformemente a preposição *huper*; e a significação da passagem em Timóteo não é levada em consideração, porque a autoria paulina das epístolas pastorais é amplamente negada.

Contudo, o argumento que jaz na escolha de Paulo de preposições não exclui o elemento de substituição. No grego Helenístico, a preposição *huper* é freqüentemente usada no lugar de *anti*.[21] Nos papiros, *huper* é usada referindo-se a um homem que escreve uma carta no lugar de outro.[22] Em tais ocasiões, uma pessoa não serve apenas como representante, mas está agindo no lugar da outra. Em passagens como II Coríntios 5:15; "ele morreu por todos", e Gálatas 3:13, onde é dito que Cristo tornou-se uma maldição por nossa causa, a idéia de substituição se impõe, e "somente uma violência ao contexto pode livrar dela".[23]

A objeção de que esta doutrina é repulsiva, por ser forjada completamente fora e separada de nós mesmos, a ponto de não termos nada a fazer, exceto aceitar seus benefícios, é o ponto crucial do argumento. A doutrina paulina é precisamente que Deus fez algo fora e separado do homem, que ele não merece, mas que pode receber através da fé. "Porque pela graça sois salvos, por meio da fé; e isto não vem de vós, e dom de Deus; não vem das obras, para que ninguém se glorie" (Ef. 2:8,9). A objeção que Taylor levanta torna-se um problema sério apenas quando o trabalho objetivo de Cristo é isolado do trabalho subjetivo, que o acompanha, e transformado na totalidade da doutrina da salvação. Se a morte propiciatória, a justificação e a reconciliação constituíssem toda a obra de Cristo, então a salvação tornar-se-ia uma transação externa, forjada fora do crente, e não teria nada a ver com sua própria vida ética e espiritual. Contudo, o aspecto substitutivo da morte de Cristo não esgota sua significação. Através da morte de Cristo, o crente não encontra somente uma expiação objetiva para o pecado; ele encontra também a libertação do poder do pecado e da

21 L. Radermacher, *Neutestamentliche Grammatik* (1925), p. 139.
22 A. Deissmann, *Light from the Ancient East* (1908), p. 153 e 335.
23 A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek NT in the Light of the Historical Research* (3ª ed., 1919), p. 631. Ver também C. F. D. Moule, *An Idiom-Book of NT Greek* (1953), p. 64.

dominação e servidão da Lei e do mundo. Há também corolários inseparáveis para a morte de Cristo, que têm a ver com o domínio subjetivo da experiência cristã. O crente deve identificar-se com Jesus, em sua morte, de modo que, estando morto para o pecado, ele possa viver em novidade de vida. (Rom. 6:1 e ss.; Gál. 2:20). No entanto, o aspecto substitutivo da morte de Cristo não é, de modo algum, uma obra subjetiva; é uma realização objetiva, de Deus, na morte histórica de Cristo, através da qual Deus puniu o pecado, com sua justa condenação e penalidade, nele, que não é apenas o representante dos pecadores, mas também o seu substituto, Jesus Cristo.[24]

PROPICIATÓRIA. A morte de Cristo tem a ver não apenas com o homem e seu pecado; ela também está concentrada em Deus, e, como tal, é propiciatória. Esta verdade é expressa numa única palavra, que está no próprio centro da doutrina de Paulo sobre a morte de Cristo. "Sendo justificados gratuitamente pela sua graça, mediante a redenção que há em Cristo Jesus, ao qual Deus propôs como propiciação (*hilasterion*), pela fé, no seu sangue" (Rom. 3:24, 25). A palavra é *hilasterion*, que tem sido tradicionalmente traduzida como "propiciação", mas que, por muitos teólogos modernos, tem sido vertida como "expiação".[25] Este substantivo é derivado do verbo *exhilaskomai*, que, em toda a literatura grega, quer dizer propiciar ou acalmar uma pessoa que foi ofendida. Tradicionalmente, a teologia tem reconhecido, nestas palavras de Paulo, um sentido em que a morte de Cristo funcionou como um calmante da ira de Deus contra o pecado, através da qual o pecador é libertado da ira de Deus e transformado no recipiente de sua dádiva graciosa de amor. A teologia moderna tem reagido contra esta interpretação tradicional. O enunciado clássico é o de C. H. Dodd, em seu livro *The Bible and the Greeks*,[26] onde a terminologia hebraica para a palavra expiação e os equivalentes gregos na Septuaginta são cuidadosamente analisados. Dodd assinala que quase nunca é Deus o objeto dos verbos que descrevem o ato de expiação. Lingüisticamente, não é Deus que é acalmado, nem é sua ira amenizada; pelo contrário, o pecado é expiado. Dodd conclui que os fenômenos lingüísticos, na Septuaginta, não devem ser vistos "como carregando o sentido de propiciar a deidade, mas com o sentido de desempenhar um ato, através do qual a culpa ou o aviltamento é removido". Supondo que o uso da Septuaginta fornece a base para o pensamento de Paulo, Dodd conclui que "o significado (de acordo com o uso da LXX, que é constantemente determinante para Paulo) é o de expiação, não de propiciação. A maioria dos comentadores e tradutores estão errados."[27] O ponto de vista de Dodd, de que o conceito bíblico de reconciliação contém a expiação do pecado e não a propiciação de Deus tem sido amplamente aceito. "Não pode ser correto pensar que a ira de Deus foi 'acalmada' pelo sacrifício de Cristo, como algumas teorias 'transacionais' da reconciliação têm feito... porque é Deus que, em Cristo, reconcilia o mundo com ele mesmo... Não pode estar certo fazer qualquer oposição entre a ira do Pai e o amor do Filho."[28]

Apesar da grande influência que Dodd tem exercido e da predominância de sua opinião, suas conclusões não são incontestáveis.[29] Primeiro, a palavra, em autores gregos helenísticos não-bíblicos, tais como Josefo e Filo, significa, uniformemente,

24 Ver L. Morris, "Atonement", *New Bible Dictionary*, p. 109.
25 A RSV prefere esta segunda tradução, confiando, aparentemente, nas pesquisas de C. H. Dodd.
26 (1935), p. 82-95.
27 *Ibid.*, p. 94.
28 A. G. Herbert, em *A Theological Word Book of the Bible* (1950), ed. por A. Richardson, p. 26. Ver V. Taylor, *The Atonement in NT Thought*, p. 91.
29 Ver R. Nicole, "C. H. Dodd and the Doctrine of Propitiation", *WThJ* 17 (1955), 117-57, para uma refutação e exame completos. Ver também L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, pp. 125-85.

"propiciar". Isto também é verdadeiro, quanto ao seu uso, nos Pais Apostólicos.[30] Como Morris disse: "Se os tradutores da LXX e os escritores do Novo Testamento desenvolvessem um significado inteiramente novo, do conjunto derivado dessa palavra, tal significado pereceria com eles, e não ressuscitaria até nossos próprios dias."[31] Segundo, há três lugares, na Septuaginta, onde a palavra *exhilaskesthai* é usada no sentido de propiciar ou acalmar Deus (Zac. 7:2; 8:22; Mal. 1:9);[32] e o argumento de Dodd, de que parece haver algo excepcional a respeito do uso da palavra, nesta passagem, não é convincente. Terceiro, se o verbo na Septuaginta não é freqüentemente usado com Deus como seu objeto, é igualmente verdadeiro que não é *nunca* seguido de um acusativo de pecado, nas Escrituras canônicas do Velho Testamento.[33] Quarto, e o mais significativo, embora o Velho Testamento não fale de acalmar a ira de Deus, é, contudo, verdadeiro que, em muitos lugares, onde a palavra é usada, a ira de Deus fornece o contexto para o pensamento. Em muitos lugares, a expiação é necessária para salvar a vida, que, de outro modo, estaria perdida — aparentemente por causa da ira de Deus.

O contexto em Romanos, do enunciado de Paulo a respeito da propiciação, é a ira de Deus, a culpa do pecado e a condenação à morte. Uma propiciação foi concedida, para livrar os homens da ira de Deus, que é revelada dos céus contra toda a impiedade e injustiça dos homens (Rom. 1:18). É seguramente uma distorção do pensamento de Paulo interpretar a ira de Deus meramente em termos de retribuição natural, como Dodd tenta fazer.[34] Deus é um Deus vivo, que, no dia do juízo, derramará sua ira sobre os homens, que merecerem seu julgamento justo (Rom. 2:5). Todos os homens estão condenados como culpados de pecado na presença de um Deus santo. A principal verdade do argumento de Paulo, em Romanos 1:18 a 3:20, não é avaliar o grau da pecaminosidade humana; é demonstrar a universalidade do pecado e da culpa diante de Deus. Tanto os gentios como os judeus, receberam iluminação ou através da natureza ou da consciência ou da Lei; e, tanto os gentios como os judeus, fracassaram objetivamente em obter justiça diante de Deus e, portanto, são vistos como objetos merecedores da santa ira de Deus. Eles estão condenados como pecadores culpados. A condenação suprema merecida, por esta culpa, é a morte. É decreto justo de Deus que, aqueles, entre os gentios, que praticam os pecados, merecem morrer (Rom. 1:32). O destino dos pecadores é perecer (Rom. 2:12), pois o salário do pecado é a morte (Rom. 6:23). A ira de Deus, derramada sobre o pecador, resulta em sua morte.

Este é o fundo histórico escuro da doutrina da propiciação do Novo Testamento. Através da morte de Cristo, o homem é liberto da morte; ele é absolvido de sua culpa e justificado; é efetuada uma reconciliação, pela qual a ira de Deus não precisa mais ser temida. A morte de Cristo salvou o crente da ira de Deus, de modo que ele não mais espera pela ira de Deus, mas pela vida (I Tess. 5:9). A culpa e a condenação do pecado foram carregados por Cristo; a ira de Deus foi propiciada.

Não está totalmente claro, de modo preciso, se a palavra *hilasterion* é usada como um substantivo ou como um adjetivo. Nos outros lugares, onde a palavra ocorre na Bíblia grega (Heb. 9:5; Êx. 25:17-20), é usada a respeito da tampa da arca, o propiciatório, onde o sangue expiatório foi derramado. Muitos intérpretes entendem a palavra como portadora deste sentido em Romanos 3:25. Deus enviou Jesus como uma

30 Ver F. Büchsel, TDNT III, 314; R. Nicole em *WThJ*, 131-32.
31 L. Morris, "The Use of *Hilaskesthai* in Biblical Greek", ET 62 (1950-51), 233.
32 C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, p. 86 e s.
33 L. Morris, em ET 62, 231.
34 C. H. Dodd, *Romans* (1932), *in loc.*

propiciação pelo seu sangue.[35] Contudo, esta interpretação tem sido fortemente combatida por Morris,[36] que argumenta pelo uso adjetival, "a quem Deus apresentou em poder propiciatório" ou "coisa propiciatória".[37] Não podemos, aqui, referir de novo os argumentos, mas um dos mais vigorosos é que parece desagradável pensar em Jesus como sendo, ao mesmo tempo, o sacerdote que faz o sacrifício, a vítima e o lugar do derramamento do sangue. O Novo Testamento tem a cruz como o lugar do derramamento do sangue de Cristo. Além disso, Romanos não se desenrola na esfera do simbolismo levítico. Logo, parece melhor traduzir: "a quem Deus apresentou como um propiciatório (sacrifício)." Em qualquer caso, o objeto da propiciação é a ira de Deus, não meramente o pecado dos homens.

Levantou-se a objeção de que Deus é o sujeito de *hilasterion*, não o seu objeto.[38] Encontra-se esta objeção através do reconhecimento de que Deus é aquele que, na morte de Cristo, propicia sua própria ira. "Se a morte propiciatória de Jesus é excluída do amor de Deus seria injusto dizer que o amor de Deus é subtraído de todo o significado, mas ele é, certamente, desfalcado de seu significado apostólico."[39] Se *hilasterion* significa apenas expiação, tem-se que responder às perguntas: "Por que se tem que expiar o pecado?" Qual seria o resultado, para o homem, se não houvesse expiação?" É evidente que, se os homens morrem em seus pecados, eles têm de enfrentar o desprazer divino; e isto não é nada a não ser outro modo de dizer que a ira de Deus reside neles.[40]

O caráter propiciatório da morte de Jesus é mais adiante apoiado pelo pensamento dos versículos 25 e 26. A morte de Cristo foi um ato de justiça, uma demonstração de que Deus era de fato um Deus justo. Em tempos passados, ele parecia desculpar o pecado. Isto se devia à clemência divina; mas parecia que ele não tratava o pecado como este realmente merecia. Portanto, em parecer perdoar o pecado, a eqüidade e a justiça de Deus pareciam ser chamadas à questão. A morte de Cristo removeu esta aparente censura contra Deus, demonstrando sua justiça em punir o pecado com o julgamento que merecia. Isto foi para provar, agora, que Deus é tanto justo como justificador daquele que tem fé em Jesus (v. 26.)

Alguns intérpretes tentam traduzir a palavra "e" (*kai*) como um correlativo e interpretam a justificação do crente como um ato de justiça. É próprio de Deus perdoar os homens pecadores, e, por isso, quando Deus age de acordo com sua natureza, ele manifesta sua justiça. Portanto, a justificação do pecador em si é um ato de justiça, a manifestação do caráter essencial de Deus. Tal interpretação, contudo, viola o contexto da passagem. A condenação justa do pecado é a morte; e Deus teria demonstrado sua justiça se houvesse punido cada pecador com a penalidade de morte. Neste caso, a condenação seria a demonstração da justiça de Deus. Logo, o *kai* deve ser entendido não como um copulativo, mas como um adversativo, e deve ser traduzido: "para demonstração de sua justiça neste tempo presente, que ele é justo e *também* justificador daquele que tem fé em Jesus." (42) Se não tivesse havido a morte de Cristo, Deus teria sido incapaz de justificar o pecador. Fora da morte de Cristo, a única manifestação de justiça é a condenação do pecador na morte. Através da morte de

35 T. W. Manson, "Hilasterion", JTS 46 (1945), 1-17; C. H. Dodd, *Romans*, p. 21 e ss. Ver a tradução de Lutero, "Gnadenstuhl".
36 L. Morris, "The Meaning of *Hilasterion* in Romans (3:25", NTS 2 (1955), 33-43.
37 Ver também L. Morris, *The Apostolic Preaching*, p. 172.
38 F. Büchsel, TDNT III, 320.
39 J. Denney, *The Death of Christ* (1950), p. 152.
40 L. Morris, *The Apostolic Preaching*, p. 183.

Cristo, a justiça e a misericórdia divinas encontraram, ambas, sua realização perfeita. Em justiça, Deus lidou com o pecado como o pecado tinha que ser tratado, e, ao mesmo tempo, em misericórdia, ele absolveu o pecador de toda culpa e livrou-o de sua condenação. Logo, podemos concluir, embora as Escrituras em nenhum lugar usem esta terminologia, que Cristo, em sua morte, num sentido real da palavra, experimentou a ira de Deus no lugar do pecador culpado.

Um reconhecimento total do caráter propiciatório, substitutivo, da morte de Cristo não tem que permitir-nos negligenciar ou menosprezar a doutrina de que a morte de Cristo, como uma demonstração do amor divino, está designada a atear uma reação amorosa nos corações dos homens. O objetivo e o caráter substitutivo da morte de Cristo como a demonstração suprema do amor de Deus deve resultar numa transformação de conduta executada pelo poder restritivo desse amor. Aqueles que reconhecem e admitem este amor têm que submeter-se ao seu poder controlador; porque Cristo morreu por todos, os homens não devem mais se dedicar à satisfação de seus próprios desejos, mas a ele, que, por amor a eles, morreu e ressuscitou (II Cor. 5:14,15). A influência moral da morte de Cristo sobre as vidas dos homens não deve ser ignorada, porque tem-se abusado deste ensino e erroneamente feito dele a verdade central da expiação. O amor de Cristo manifestado em dar-se a si mesmo como um sacrifício a Deus deve ser imitado através de se andar em amor (Ef. 5:2). O exemplo da total humildade de Cristo em submeter-se em perfeita obediência a Deus, mesmo essa obediência levando a morte na cruz, deve ser emulada pela conduta humilde de seus discípulos em seus relacionamentos uns com os outros (Fil. 2:5 e ss.). O significado principal da morte de Cristo, em seu caráter objetivo, é de um sacrifício propiciatório, substitutivo, os benefícios do qual devem ser recebidos, pela fé, como uma dádiva de graça; mas a influência subjetiva de sua morte, em despertar a reação de amor nos corações dos homens, não pode ser nem negada nem ignorada. Há tanto uma significação objetiva como uma subjetiva na morte de Cristo.

REDENTORA. Um outro objetivo da morte de Cristo é a redenção. Isto é expresso por dois grupos de palavras: *lutron, apolutrosis*, e *agorazo, exagorazo*, comprar ou adquirir. O substantivo *lutron*, significando resgate ou redenção, não é encontrado em Paulo, porém, em Marcos 10:45, que afirma que o Filho do Homem veio para dar sua vida em resgate de muitos.[42] Tanto no grego clássico como no helenístico, este grupo de palavras é usado para denotar o preço pago para resgatar algo que esteja em penhor, o dinheiro pago para resgatar prisioneiros de guerra e o dinheiro pago para comprar a liberdade de um escravo.[43] O mesmo significado deste grupo de palavras é encontrado na LXX.[44] O verbo *lutroo* é usado em Tito 2:14: "que (Cristo) se deu a si mesmo por nós para nos remir de toda iniqüidade." Esta é uma referência claramente óbvia a Marcos 10:45 e contém uma menção específica do preço do resgate: ele se deu a si mesmo.[45]

Uma forma composta do nome é usada em I Timóteo 2:6: "o qual se deu a si mesmo em resgate (*antilutron*) por todos." Eis, aqui, novamente, uma referência específica ao preço do resgate: ele "se deu a si mesmo". O uso de *anti* sugere substituição. A morte de Cristo foi um resgate-substituto.

41 B. F. Westcott, *St Paul and Justification* (1913), p. 182.
42 Ver, acima, o capítulo 14.
43 Ver F. Büchsel, TDNT IV, 340; A. Deissmann, *Light from the Ancient East*, p. 33 e s.
44 L. Morris, *The Apostolic Preaching*, p. 10 e ss.
45 *Ibid*., p. 35. O verbo é também usado em I Ped. 1:18,19, onde o preço do resgate é claramente afirmado ser o "precioso sangue de Cristo".

A palavra mais comum em Paulo é *apolutrōsis*. Esta é uma palavra rara, que ocorre apenas oito vezes fora do Novo Testamento.[46] Várias vezes o preço da redenção é expresso no contexto. Somos justificados por sua graça, "mediante a redenção que há em Cristo Jesus, ao qual Deus propôs como propiciação, pela fé, no seu sangue" (Rom. 3:24, 25). "Em quem temos a redenção pelo seu sangue" (Ef. 1:7).[47] À luz de enunciados tão claros como estes, é difícil aceitar a opinião de Büchsel, de que o sentido original da raiz *lutron* está diluído e apenas o sentido geral de "libertação" permanece, em vez de resgate.[48] Pelo contrário, dificilmente podemos resistir à conclusão de que a idéia de *lutron* conserva sua força total, que é idêntica a *time* (preço), e que ambas são modos de descrever a morte de Cristo. A ênfase está no *preço* da redenção do homem.[49]

Há outras passagens onde *apolutrōsis* é usada escatologicamente, denotando o dia da redenção do corpo (Rom. 8:23; Ef. 4:30). O uso em Efésios 1:14, obscurecido na tradução da RSV, parece também ser escatológico. A passagem em I Coríntios 1:30 é neutra: Cristo foi feito, por Deus, para nós, "sabedoria, e justiça, e santificação, e redenção".

Redenção também é expressa pelo verbo *agorazō*, comprar ou adquirir. "Não sois de vós mesmos... fostes comprados por preço" (I Cor. 6:19,20). "O que foi chamado sendo livre, escravo é de Cristo. Por preço fostes comprados; não vos façais escravos de homens" (I Cor. 7:22,23). Embora o preço da compra não seja declarado, está claramente na mente de Paulo, em vista do fato de que ambas as vezes ele se refere ao preço. Este não pode ser outra coisa a não ser a morte de Cristo. Esta idéia de compra tem uma ênfase ligeiramente diferente das palavras de resgate. A segunda aponta mais para o lado negativo — aqueles de que os homens são libertos: a morte e o pecado. A idéia de compra enfatiza uma mudança de propriedade. O crente é, agora, propriedade de Deus por direito de compra: "Não sois de vós mesmos."

Uma forma composta de compra ocorre uma vez: "Cristo nos resgatou (*exagorazō*) da maldição da lei, fazendo-se maldição por nós" (Gál. 3:13). O pensamento é que aqueles que buscam a justiça mantendo-se na lei estão sob maldição, a não ser que preencham perfeitamente as exigências da Lei. Mas Cristo tornou-se maldição em ser pendurado no madeiro; e isto ele fez "por nós". Isto se refere à libertação do compromisso da condenação sob a Lei, na qual tínhamos caído por causa de nossa falha em segui-la. Isto claramente contém a idéia de substituição. É "uma das mais claras indicações que São Paulo concebeu a respeito da morte de Cristo como sendo tanto substitutiva como penal".[50] Também indica a cruz como o preço desta redenção, pois a libertação foi obtida porque Cristo ficou pendurado no madeiro. Gálatas 4:4,5 acrescenta pouco a isto: "Deus enviou seu Filho... para resgatar os que estavam debaixo da lei." A ênfase destes versículos não é tanto a redenção tornar-se a possessão de Cristo, mas a redenção para a liberdade.

Morris resume adequadamente a doutrina da redenção, incluindo ambos os grupos de palavras.[51] (a) O estado de pecado, para fora do qual o homem deve ser redimido.

46 *Ibid.*, p. 37.
47 Ver também Heb. 9:15: "Intervindo a morte para remissão das transgressões cometidas debaixo do primeiro pacto."
38 F. Büchsel, TDNT IV, 355.
49 W. Sandey e A. C. Headlam, *Romans*, p. 86. Ver também C. K. Barrett, *Romans*, p. 76.
50 H. W. Robinson, *Redemption and Revelation* (1942), p. 231.
51 L. Morris, *The Apostolic Preaching*, p. 58 e s.

Isto é semelhante à escravidão, que o homem não pode romper; assim a redenção contém a intervenção de uma pessoa de fora, que paga o preço que o homem não pode pagar. (b) O preço que é pago. O pagamento de um preço é um elemento necessário na idéia da redenção; e Cristo pagou o preço de nossa redenção. (c) O estado resultante do crente. Isto se expressa num paradoxo. Somos redimidos para a liberdade, como filhos de Deus; mas esta liberdade significa escravidão a Deus. A questão total desta redenção é que o pecado não mais tem domínio. Os redimidos são aqueles que foram salvos para fazerem a vontade de seu Mestre.

TRIUNFANTE. Um outro fim obtido pela morte de Cristo é o triunfo sobre os poderes cósmicos. Temos visto que a mundivisão de Paulo contém o conceito de um mundo invisível, de espíritos tanto bons como maus. Os homens estão em servidão não apenas à Lei, pecado e morte, mas também a este maligno mundo espiritual.[52] Um dos propósitos da missão de Cristo é destruir "todo domínio, e toda autoridade e todo poder. Pois é necessário que ele reine até que haja posto todos os inimigos debaixo de seus pés" (I Cor. 15:24,25). De algum modo não explicado, a morte de Cristo constituiu uma derrota inicial destes poderes.[53] Isto é claramente exposto em Colossenses. "E, tendo despojado os principados e potestades, os exibiu publicamente e deles triunfou na mesma cruz" (Col. 2:15). Alguns exegetas interpretam isto de modo diferente. A palavra traduzida "despojado" é *apekdusamenos*. Estritamente falando, ela tem mesmo que significar "despojar"; e alguns estudiosos a tomam como uma referência à morte de Cristo, em que ele se despojou de sua carne, através da qual os poderes do mal e a morte podiam atacar os homens.[54] Uma outra interpretação similar é que ele despojou os poderes do mal que haviam aderido à sua humanidade.[55] Esta interpretação atende o verbo como um verdadeiro intermediário. Contudo, no grego helenístico, o intermediário pode ter um significado ativo, e uma tradução mais satisfatória não é da RSV, que entende o versículo como querendo dizer que Cristo desarmou os poderes espirituais, despojando-os de sua insígnia de graduação ou de suas armas.[56] Por conseguinte, o versículo declara que, através de sua morte, Cristo triunfou sobre os inimigos espirituais, ganhando um triunfo divino sobre os poderes cósmicos.

Há um problema levantado pelo uso de *archōn* como um dos termos referentes a estes poderes espirituais. Satanás é chamado "o príncipe (*arthōn*) das potestades do ar" (Ef. 2:2). Em I Coríntios, Paulo fala "dos príncipes (*hoi archontes*) deste mundo, que estão sendo reduzidos a nada" (2:6). Novamente, falando da sabedoria de Deus, ele diz: "a qual nenhum dos príncipes deste mundo compreendem; porque se a tivessem compreendido, não teriam crucificado o Senhor da glória" (2:8). Muitos estudiosos entendem "os príncipes deste mundo" como tendo um significado paralelo ao de "principados e potestades" em Efésios 3:10. Segundo esta interpretação, foram realmente as potestades espirituais que levaram Cristo à cruz, mas o fizeram por ignorância, porque não reconheceram quem ele era.[57] Cullmann vê este significado em Romanos 13: 1,2, onde Paulo parece estar falando de chefes de Estado — regentes políticos, como "autoridades" (*exousiai*) a quem o crente deve se submeter. Ele argu-

52 Ver, acima, a p. 376 e ss.
53 Vimos, acima, p. 63 e ss., que até mesmo a missão terrena de Jesus, especialmente o exorcismo de demônios, constituiu uma vitória sobre este mundo espiritual.
54 J. A. T. Robinson, *The Body* (1952), p. 41; G. H. C. MacGregor, NTS I (1954), 23.
55 J. B. Lightfoot, *Colossians* (1876), p. 190. Ver também C. F. D. Moule, *Colossians* (1957), p. 101-2.
56 A, Oepke, TDNT II, 318-19; R. Leivestad, *Christ the Conqueror* (1954), p. 103; F. F. Bruce, em E. K. Simpson e F. F. Bruce, *Ephesians and Colossians* (1957), p. 240.
57 J. Hering, *First Corinthians* (1962), p. 16 e 17; C. K. Barrett, *First Corinthians* (1968), p. 72.

menta que os *exousiai* são realmente regentes políticos, mas são também poderes angélicos, que se situam por trás do Estado. Cristo, ao conquistar os poderes espirituais, pôs sob seu domínio tanto os poderes angélicos, como, através deles, os regentes políticos, que são os seus agentes executivos. Assim, Cristo, na realidade, levou o Estado para dentro da esfera de seu reino, mesmo que o Estado possa não sabê-lo. A isto ele chama de "a base cristológica do Estado".[58] Contudo, o significado mais natural de *exousiai*, em Romanos 13, é simplesmente os poderes políticos. Não há nem necessidade nem intenção clara de ver potestades espirituais por trás dos regentes políticos,[59] e é mais fácil entender os *archontes* de I Coríntios 2:6,8 como regentes políticos, como Pilatos ou Herodes. Novamente, não está, de modo algum, claro que Paulo pretenda afirmar que poderes angélicos ignorantes que levaram Jesus à cruz.[60] Concluímos que, estas passagens em Coríntios e em Romanos, não acrescentam nada ao pensamento de Paulo, a respeito da vitória de Cristo sobre as potestades espirituais.

58 O. Cullmann, *Christ and Time* (1950), p. 193.
59 W. Foester, TDNT II, 565; D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, p. 231. Ver C. D. Morrison, *The Powers That Be* (1960).
60 A. Robertson e A. Plummer, *First Corinthians* (1911), p. 36; F. W. Grosheide, *First Corinthians* (1953), p. 63 e 64.

32

A OBRA DE CRISTO: JUSTIFICAÇÃO E RECONCILIAÇÃO

Bibliografia:

W. Sanday e A. C. Headlam, *Romans* (1896), p. 28-39; J. H. Ropes, "Righteousness in the OT and in St. Paul", JBL 22 (1903), 211-37; E. D. Burton, *Galatians* (1920), p. 460-74; C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (1935), p. 42-59; G. Schrenk, "Dikaios, dikaiōsune, dikaioō", TDNT II, 182-225; N. Snaith, *The Distinctive Ideas of the OT* (1944), p. 51-78; V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation* (1947), pp. 29-69; R. Bultmann, *Theology of the NT* (1951), I, 270-84; E. C. Blackman, "Justification", IDB E-J, p. 1.027-30; E. R. Achtemeier, "Righteousness in the OT", IDB R-Z, p. 80-85; D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964), p. 156-65; J. Jeremias, *The Central Message of the NT* (1965), p. 51-70; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (1967), p. 82-162; E. Käsemann, "The Righteousness of God in Paul", *NT Question of Today* (1969), p. 168-82; E. Käsemann, "Justification and Salvation History", em *Perspectives on Paul* (1969), p. 60-78; H. Conzelmann, "Current Problems in Pauline Research", *NT Issues*, ed. por R. Batey (1970), p. 130-47; M. Barth, *Justification* (1971); J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul* (1972).

Paulo emprega muitos termos para demonstrar a obra de Cristo. Um dos mais importantes, que domina as epístolas aos Gálatas e Romanos, é justificação. O verbo "justificar" é *dikaioō*, construído sobre a mesma raiz de justo (*dikaios*) e justiça (*dikaiōsune*). A idéia expressa por *dikaioō* é "declarar justo", não "transformar em justo". Como veremos, a idéia principal em justificação é a declaração de Deus, o juiz justo, de que o homem que crê em Cristo, embora possa ser pecador, é justo — é visto como sendo justo, porque, em Cristo, ele chegou a um relacionamento justo com Deus.

A IMPORTÂNCIA DA DOUTRINA. A importância da justificação, no pensamento teológico de Paulo, tem sido debatida. Enquanto Paulo usou o verbo "perdoar" (*aphiēmi*) apenas uma vez (Rom. 4:7), o substantivo (*aphesis*) duas vezes (Ef. 1:7; Col. 1:14) e um outro verbo "perdoar" (*charizomai*) duas vezes (Ef. 4:32; Col. 2:13), ele usou o verbo "justificar" (*dikaioō*) quatorze vezes e justiça (*dikaiōsunē*) cinqüenta e duas vezes.[1] É contudo, fato que estes termos estão concentrados em Romanos e Gálatas. Portanto, o verbo "justificar" é encontrado fora de Gálatas e Romanos apenas em I Coríntios 6:11 e em Tito 3:7.

Este fato tem levado muitos estudiosos à conclusão de que a doutrina da justificação não era, de modo algum, central, no pensamento teológico de Paulo, mas apenas uma polêmica, que ele criou com o propósito de lidar com a controvérsia judaizante. Ele nunca teria formulado a doutrina da justificação pela fé fora das obras da Lei, se não tivesse sido requisitado a responder aos judaizantes, que insistiam que os gentios tinham que guardar a Lei, para serem salvos. "De fato, toda a religião paulina pode ser exposta sem que nenhuma palavra seja dita a respeito da doutrina, a não ser que seja numa parte dedicada à Lei."[2] Albert Schweitzer, que redescobriu a importância da escatologia, para Paulo, achava que, tomar a justificação pela fé como ponto de apoio, levaria a uma má interpretação de Paulo, e que esta doutrina era apenas uma "cratera subsidiária", formada dentro da borda da cratera principal — a doutrina mística da redenção através de estar em Cristo.[3] Andrews segue Sabatier, em descrever a justificação como uma "noção judicial e inferior", que faz com que seja difícil elevar-se a uma idéia mais alta e mais refinada, de uma justiça que é concedida.[4] Stewart não degrada a justificação tão radicalmente, mas encontra a pista real para o entendimento do pensamento e experiência de Paulo na união com Cristo, em vez de na justificação.[5] Davies segue Wrede e Schweitzer, em encarar a justificação apenas como uma polêmica conveniente contra os judaizantes, que pertence à periferia do pensamento de Paulo. A verdade central é encontrada na consciência de Paulo, da chegada dos poderes da nova era, prova do que foi o advento do Espírito.[6] Schoeps foi capaz de dedicar um grande livro à teologia paulina, com nenhuma parte sobre a justificação e nenhuma discussão de referência tão importante como Romanos 3:26.[7]

Muitos estudantes, especialmente aqueles que caminham na tradição da Reforma, fazem da doutrina da justificação o centro do pensamento paulino, e a teologia continental recente reconheceu que ela é um elemento indispensável no pensamento de Paulo.[8] Tentaremos mostrar que é uma falsa antítese comparar a justificação com a vida em Cristo ou com a chegada da nova era. Pelo contrário, a justificação é o veredicto dado pelo justo Juiz: "Inocente", que pertence ao dia escatológico do juízo, mas que aconteceu na história no evento de Cristo. A justificação é uma das bênçãos da nova era que nos chegou em Cristo. A justificação é uma maneira de descrever a obra objetiva de Cristo por nós. A vida em Cristo é o lado subjetivo ou experimental desta obra redentora, e ambos são essencialmente bênçãos escatológicas.

O EMBASAMENTO DA JUSTIFICAÇÃO. A doutrina paulina da justificação só pode ser entendida contra o embasamento do Velho Testamento. Entre os gregos, justiça era uma qualidade humana inata. Platão designava *dikaiōsunē* como uma das quatro virtudes cardeais: justiça, prudência, temperança e coragem ou fortaleza. Estas virtudes foram enfatizadas pelos estóicos, e algumas vezes conseguiram penetrar no judaísmo grego.[9] No entanto, no Velho Testamento, justiça é uma doutrina distintamente religiosa. O verbo traduzido "justificar" é *tsadaq*. Se o verdadeiro

1 Ver V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliaton* (1941), p. 29.
2 W. Wrede, *Paul* (1907), p. 123.
3 A. Schweitzer, *The Mysticism of St. Paul* (1931), 225.
4 E. Andrews, *The Meaning of Christ for Paul* (1949), p. 65.
5 J. S. Stewart, *A Man in Christ* (1935).
6 W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1955), p. 222.
7 H. J. Schoeps, *Paul* (1961).
8 Ver, na Bibliografia, as referências a Bultmann, Conzelmann, Käsemann e Jeremias. Ver também G. Bornkamm, *Paul* (1969), p. 116: "Toda sua pregação, mesmo quando não fala nada expressamente sobre a justificação, pode ser propriamente entendida apenas quando tomada em conexão com essa doutrina e relacionada com ela."
9 Ver IV Mac. 1:6.

significado do radical está perdido, os estudiosos geralmente concordam que a idéia básica é conformidade a uma norma.

A palavra grega "justificar" é *dikaioō*. O substantivo *dikaiōsunē* pode ser traduzido pela palavra "justificação" (Gál. 2:21), mas geralmente é traduzido como "justiça". O adjetivo *dikaios* pode ser traduzido ou como "justo" ou como "justificado". Alguns estudiosos, especialmente na tradição católica, têm insistido que o significado de *dikaioō* é "transformar em justo" e *dikaiōsunē* designa a qualidade ética da justiça.[10] No entanto, a maioria dos estudiosos contemporâneos entende que a justificação contém uma relação, em vez de uma qualidade ética, e o significado distintivo paulino é "estar certo com Deus".

O fundamento da doutrina paulina é o Velho Testamento. A justiça (*tsedeq, tsedaqa*), no Velho Testamento, não é basicamente uma qualidade ética. O significado básico da palavra é "a norma, nas questões do mundo, à qual os homens e as coisas têm que se conformar, e pela qual podem ser medidos".[11] O homem justo (*tsaddig*) é o homem que vive de acordo com a norma dada. O verbo "ser justo" (*tsadaq*) quer dizer viver de acordo com a norma dada, e, em certas formas, especialmente no "hiphil", significa "declarar justo" ou "justificar".

O complexo de palavras é usado em muitos contextos. Às vezes a norma consistia de exigências impostas pelas relações familiares. Assim Tamar, que era prostituta, era mais justa que Judá, porque ela cumpriu estas exigências, o que Judá não fez (Gên. 38:26). Diz-se que Davi é justo porque ele se recusou a assassinar Saul, com quem ele permaneceu em relacionamento pactuoso (I Sam. 24:17; 26:23), e ele condenou aqueles que assassinaram Isbosete, o filho de Saul (II Sam. 4:11). Mas depois da queda da casa de Saul, Mefibosete não tinha direito de esperar a gentileza do novo rei (II Sam. 19:28). As exigências de justiça mudavam de acordo com o relacionamento.

Basicamente, "justiça" é um conceito de *relacionamento*. É justo quem cumpriu as exigências colocadas sobre si pelo relacionamento em que se encontra.[12] Não é uma palavra que designa o caráter ético pessoal, mas a fidelidade a um relacionamento.

Como tal, a justiça torna-se uma palavra de grande significado teológico. Justiça é o padrão que Deus determinou para a conduta humana. Homem justo é aquele que, no juízo de Deus, encontra o padrão divino, e assim se encontra num relacionamento justo com Deus. Ele concordaria, com Snaith, em que a norma de justiça depende inteiramente da natureza de Deus.[13] Enfim, é apenas Deus quem pode decidir se um homem encontrou a norma que ele decretou para a justiça humana. O embasamento da justiça e da justificação é finalmente a *Teologia*: o conceito de Deus como o administrador, outorgador da Lei e juiz do mundo. "Não fará justiça o Juiz de toda a terra?" (Gên. 18:25).

A idéia de justiça é, com freqüência, entendida em contexto forense: o homem justo é aquele que o juiz declara estar livre de culpa. É obrigação do juiz absolver o inocente e condenar o culpado (Deut. 25:1; ver também I Reis 8:32). Deus é muitas

10 Ver R. Schnackenburg, *NT Theology Today* (1963), p. 80. Ver também E. J. Goodspeed, "Justification". JBL 73 (1954), 86-91.
11 Ver N. Snaith, *Distinctive Ideas of the OT* (1944), p. 73. Ver também D. Hill, *Greek Words and Hebrews Meanings* (1967), p. 83.
12 E. R. Achtemeier, IDB R-Z, p. 80.
13 N. Snaith, *Distinctive Ideas of the OT*, p. 77.

vezes retratado como o juiz dos homens (Sal. 9:4; 33:5; Jer. 11:20). O verbo aparece quase que exclusivamente no sentido forense. É justo quem é julgado estar em justiça (Êx. 23:7; Deut. 25:1), i. é, aquele que no juízo, pela absolvição, permanece em um relacionamento justo para com o juiz. O homem injusto é aquele que é condenado. Alguns estudiosos do Velho Testamento acham que esta é uma conotação primária do termo. "Quando aplicado à conduta de Deus, o conceito é restringido e quase que exclusivamente empregado num sentido forense."[14]

No judaísmo, a justiça veio a ser definida amplamente em termos de conformidade com a Tora — a Lei de Moisés — como exemplificado pela tradição oral dos escribas. Os rabinos não acreditavam que Deus exige uma obediência impecável à Lei; isto excedia a capacidade humana. Os rabinos reconheciam dois impulsos nos homens: um impulso em direção a Deus (*yetzer hatob*) e um impulso em direção ao mal (*yetzer hara*). O homem justo era o que nutria o bom impulso e continha o impulso mau, de modo que, no fim, os bons feitos contrapesassem os feitos maus. "A justiça de Deus foi concedida para recompensar os homens estritamente segundo seus feitos... O judaísmo não hesitava quanto a reconhecer os méritos das boas obras ou em exortar os homens a alcançá-las e a acumular um estoque reservado para o futuro."[15] Às vezes a posição do homem, diante de Deus, é representada como uma espécie de conta corrente, mantida pelo Todo-poderoso, que diz respeito a cada israelita. As colunas de crédito e de débito, nesta conta divina, são controladas diariamente. Se o saldo é maior na coluna de crédito, o homem está justificado perante Deus; se o saldo devedor for maior, ele é condenado. Logo, diz-se que um homem é julgado "segundo o seu balanço".[16] As coisas que, acima de tudo, são creditadas na conta do homem são o estudo da Tora, os atos de caridade e os atos de misericórdia.

A coisa surpreendente — de fato, para um judeu, chocante — acerca do uso de Paulo, da palavra, é sua afirmação de que, em Cristo, Deus justifica os ímpios (Rom. 4:5). Se os ímpios fossem tratados como merecem, seriam condenados. O juiz, nos tempos do Velho Testamento, que justificasse ou absolvesse o mau provaria ser um juiz injusto. Justiça significa preservar as normas da conduta justa — a absolvição do inocente e a condenação do culpado. Paulo afirma que, no próprio ato de justificar o ímpio, Deus mostrou-se justo (Rom. 3:26). Além disso, esta absolvição vem completamente separada das obras da Lei (Gál. 2:16; 3:11) — somente pela fé (Gál. 2:16). Não é de admirar que Paulo tenha se encontrado em conflito com muitos judeus-cristãos.[17]

A JUSTIFICAÇÃO É ESCATOLÓGICA. Um dos mais importantes fatos que fornecerão um entendimento da doutrina paulina é que a justificação é uma doutrina

14 W. Eichrodt, *Theology of the OT* (1961), I, 240. Von Rad acha que Eichrodt superenfatizou o aspecto forense (*OT Theology*, 1962, 1,370); mas o significado forense é importante para o Novo Testamento. Ver também o artigo de G. Schrenk, em TDNT II, 176 e s. Quanto a outros aspectos da justiça, ver o artigo de Achtemeier, em IDB R-Z, p. 80 e ss. Podemos, aqui, somente traçar o aspecto da palavra que é mais significativo no uso paulino.

15 G. F. Moore, *Judaism* (1927), II, 89, 90. Ver também I, 494-95.

16 W. O. E. Oesterley, *The Religion and Worship of the Synagogue* (1927), p. 249. Ver o quadro do juízo final como a pesagem dos feitos de um homem em Test. Abr. 13. Ver também G. Schrenk, TDNT II, 197.

17 Tem-se discutido que certas passagens, nos escritos de Qumran, se aproximam da doutrina paulina. Ver M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls* (1955), p. 334 e s. Mas o contexto da idéia de Qumran sobre "justificação", é "uma submissão radical à Lei, e não liberação dela". H. Conzelmann, *NT Issues* (1920), p. 141.

escatológica.[18] Vimos que, no judaísmo, os homens serão julgados de acordo com suas obras no juízo final. Deus é o legislador e justo juiz; e é somente no juízo final, quando Deus apresentará um veredicto judicial sobre cada homem, que sua justiça ou injustiça será finalmente determinada. Somente Deus, que estabeleceu a norma para a conduta humana, pode determinar se um homem seguiu essa norma e é, portanto, justo. O resultado do juízo final será ou uma declaração de justiça, que significará a absolvição de toda culpa, ou a prova de culpabilidade e subseqüente condenação. O significado essencial da justificação, portanto, é forense e contém a absolvição pelo justo juiz.

Este significado escatológico da justificação é visto em vários usos da palavra *dikaioō*. Quando Paulo diz: "Quem intentará acusação contra os escolhidos de Deus? É Deus quem os justifica; quem os condenará?" (Rom. 8:33), ele está prevendo o juízo final, quando o veredicto de Deus, de absolvição, não pode ser desprezado por ninguém que traga uma acusação que poderia resultar em condenação. Quando lemos que não são os ouvintes da Lei que, à vista de Deus, são justos, mas apenas os agentes da Lei que *serão* justificados, temos que prever um dia de julgamento, quando Deus pronunciará um veredicto sobre a conduta do homem, em termos de obediência ou desobediência à Lei (Rom. 2:13). A orientação temporal das palavras, "pela obediência de um muitos serão constituídos justos" (Rom. 5:19), é o julgamento futuro, quando Deus pronunciará o veredicto de justiça sobre muitos. A *"esperança* da justiça", pela qual esperamos, é o pronunciamento judicial de justiça, isto é, de absolvição, no dia do juízo (Gál. 5:5).

O cenário escatológico da justificação é visto ainda mais claramente em um dos ditos de nosso Senhor: "Digo-vos, pois, que, de toda palavra fútil que os homens disserem, hão de dar conta no dia do juízo. Porque pelas tuas palavras serás justificado, e pelas tuas palavras serás condenado" (Mat. 12:36,37).

Na compreensão escatológica da justificação, e também em seu aspecto forense, a doutrina paulina concorda com a do pensamento judaico contemporâneo. No entanto, há vários pontos em que a doutrina de Paulo é radicalmente diferente do conceito judaico; e uma das diferenças essenciais é a de que a justificação escatológica futura *já aconteceu*. "Logo muito mais, sendo agora justificados pelo seu sangue, seremos por ele salvos da ira" (Rom. 5:9). "Justificados, pois, pela fé, tenhamos paz com Deus" (Rom. 5:1). "Fostes justificados em nome do Senhor Jesus Cristo" (I Cor. 6:11). Nestes exemplos, o verbo está no aoristo, expressando um ato que foi desempenhado. Através da fé em Cristo, na base de seu sangue derramado, os homens já foram justificados, absolvidos da culpa do pecado, e, portanto, libertos da condenação. Aqui encontramos novamente outra ilustração da modificação da estrutura escatológica antitética do pensamento bíblico. A justificação, que primariamente significa absolvição no juízo final, já aconteceu no presente. O juízo escatológico não está mais apenas no futuro; tornou-se um veredicto na História. A justificação, que pertence ao Século Vindouro e resulta na salvação futura, tornou-se uma realidade presente desde que o Século Vindouro retornou à presente idade má, para trazer suas bênçãos soteriológicas aos homens. Um elemento essencial da era futura são a absolvição divina e o pronunciamento de justiça; esta absolvição, justificação, que consiste na absolvição

18 Isto é reconhecid por G. Schrenk, TDNT II, 217; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (1955), p. 258; V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, p. 33 e 36; D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964), p. 160; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings*, p. 151; J. Jeremias, *The Central Message of the NT* (1965), p. 64. Embora todos estes autores reconheçam a dimensão escatológica da justificação, eles não enfatizam o significado deste fato.

divina do pecado, já foi executada pela morte de Cristo, e pode ser recebida, pela fé, aqui e agora. O julgamento futuro tornou-se, assim, essencialmente uma experiência presente. Deus absolveu, em Cristo, o crente; logo, ele está certo da libertação da ira divina (Rom. 5:9), e não há mais condenação para ele (Rom. 8:1).

O reconhecimento do caráter escatológico da justificação anula o criticismo de que, o que é central no pensamento paulino, é a consciência da vinda dos poderes da nova era. A justificação é uma das bênçãos da entrada da nova era na antiga. Em Cristo, o futuro tornou-se presente; o julgamento escatológico aconteceu com efeito na História. Como o Reino de Deus escatológico está presente na História nos Sinópticos, como a vida eterna escatológica está presente em Cristo em João, como a ressurreição escatológica já começou na ressurreição de Jesus, como o Espírito escatológico é dado à Igreja em Atos (e em Paulo), o juízo escatológico já ocorreu, em princípio, em Cristo, e Deus absolveu seu povo.

A JUSTIFICAÇÃO É FORENSE. [19]Muitos estudiosos reconhecem que a idéia básica, na justificação, é forense. Este termo, contudo, caiu em má reputação. Forense significa que Deus é concebido como o governador, legislador e juiz, e a justificação é a declaração do juiz de que um homem é justo. Alguns, que evitam o termo "forense", enfatizam que a justificação contém um novo *status* — uma nova relação.[20] Isto resulta na mesma coisa. O homem injusto permanece, em relação a Deus, como pecador, e tem que, finalmente, experimentar a condenação do juiz justo. O homem justificado tem, em Cristo, o começo de um novo relacionamento com Deus. Deus agora o vê como justo e o trata como tal. A justificação é o pronunciamento do juiz justo de que o homem em Cristo é justo; mas esta justiça é uma questão de relacionamento, e não de caráter ético. Não devemos concluir que *dikaiōsunē* nunca assume a conotação de justiça ética pessoal; às vezes isso acontece (II Cor. 9:9). Mas "concorda-se quase universalmente que a palavra justificar (dikaioō) não significa 'transformar em justo'". Pelo contrário, ela designa o *status* — o relacionamento de justiça.

Há muito tempo, Sanday e Headlam, em seu grande comentário sobre Romanos, levantaram uma objeção lógica. Reconhecendo o aspecto forense da justificação, eles a interpretaram em termos de uma ficção. A justificação pela fé significa que o crente, através de sua fé, é tratado ou tido como se fosse justo à vista de Deus. A pessoa que, assim, é tida como justa, no entanto, na realidade não é justa, e, sim, ímpia (Rom. 4:5) e ofensora de Deus. Visto que Deus trata um homem como se fosse justo, quando, na realidade, ele é um ímpio, "a vida Cristã transforma-se em algo que começa numa ficção".[22]

Vincent Taylor, sentindo a incongruência de tal interpretação, nega que a justificação possa ser vista como fictícia e interpreta a doutrina em termos de uma justiça realmente concedida. Justificar a fé tem que resultar numa justiça real, não numa justiça meramente imputada. "A justiça não pode ser mais imputada a um pecador do que a bravura ao covarde ou a sabedoria ao tolo. Se, através da fé, um homem é tido como justo, tem que ser porque, num sentido respeitável do termo, ele é justo, e não porque um outro é justo em seu lugar."[23] "No pensamento paulino, no momento espiritual

19 Ver G. Schrenk, TDNT II, 215-16; L. Morris, *The Apostolic Preaching*, p. 249 e ss.; D. Hill, *Greek Words*, p. 152, 160.
20 D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, p. 159; K. Käsemann, *NT Question Today* (1969), p. 172.
21 D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, p. 159.
22 W. Sanday e A. C. Headlam, *Romans* (1896), p. 36.
23 V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, p. 57.

em que um homem é justificado, ele já não é mais ímpio nem pecador; num sentido próprio ao ato de justificação por parte de Deus, ele é verdadeiramente justo." Com isto Taylor quer dizer que "ele é realmente justo em mente e em propósito, embora não ainda em obras". "Ele é justo porque, através da fé em Cristo, o Redentor, ele adquire uma mente justa." Através da justificação, Deus, em Cristo, "faz, por nós, o que não podemos fazer por nós mesmos, e, assim, cria, em nós, uma mente justa, para o que não podemos requerer o crédito."[24]

Norman Snaith critica Taylor por não ir suficientemente longe, quando remove a justificação da esfera de uma justiça forense. Snaith concorda com Taylor, que a justificação não tem nada a ver com uma justiça imputada; mas ele acha que Taylor não se emancipou inteiramente da confusão, ao interpretar a justificação como a concessão de uma mente justa. Snaith insiste que a justificação não tem nada a ver com a justiça, e que a justiça não é uma condição de salvação. Tanto a visão reformada como a de Taylor são errôneas em supor que Deus tem que exigir algum tipo de justiça como condição para salvação. A justiça é um resultado da salvação, e não uma condição dela. Snaith diz que, fazer da justiça uma condição de salvação, é tornar Deus subserviente a uma necessidade fora de si mesmo; tanto Deus como os homens têm que se curvar à justiça. "Enquanto insistimos na Justiça, de qualquer modo que seja, como uma condição da salvação, não reconhecemos Deus como o Senhor Soberano. Embora o honremos assim com nossos lábios, ainda tendemos, em nossa teologia, a insistir que ele tem que satisfazer à Justiça, antes que ele possa ser misericórdia. Até mesmo uma Justiça fictícia serve, mas ele tem que satisfazer a alguma justiça. Ou é uma Justiça diante da qual Deus e os homens têm que se curvar, ou é uma metade de Deus, que tem que ser satisfeita primeiro, antes que a outra metade possa desempenhar sua (dele) obra salvadora."[25] Snaith insiste que justificação é uma palavra de salvação, *que não requer nenhuma justiça como sua condição*, nem imputada nem concedida. A única coisa exigida para justificação (salvação) é a fé; e Paulo passou a maior parte de sua vida combatendo o erro de que a salvação se dá pela justiça. "Supor que a justiça ética, quer seja real, imputada ou concedida (inspirada), é uma condição necessária à salvação é uma paródia do ensino de Paulo."[26]

Estas distorções da doutrina bíblica da justificação não devem ser respondidas em dois campos: o teológico e o exegético. A justificação está teologicamente fundamentada, pois contém a questão básica do caráter de Deus e sua relação com a humanidade. Quando Snaith insiste que deveríamos abandonar a idéia de que a terminologia paulina da justificação é basicamente ou até mesmo principalmente forense e judicial, porque "com Paulo também a corte é a quase totalidade do mundo dos afazeres humanos, e o júri é todo o mundo do homem",[27] ele envereda pelo próprio centro da teologia propriamente dita, isto é, da doutrina de Deus. O ponto de vista bíblico em geral é que Deus é ao mesmo tempo o legislador, o juiz e o júri. De fato, a idéia de um júri é uma idéia moderna que não se deve intrometer no ponto de vista bíblico. Deus é um juiz justo e santo, de forma que, ele mesmo, e somente ele, decide sobre a justiça ou culpa do homem. Quando Snaith fala de Justiça como se fosse alguma Necessidade fora de Deus, a que o próprio Deus tem que ser subserviente, ele se faz culpado de esvaziar a doutrina bíblica de Deus de seu conteúdo judicial. Deus é o Redentor e o Salvador; Deus é também um juiz justo e santo; e o ponto de vista de Snaith é sub-

24 *Ibid.*, p. 58, 59 e 60.
25 N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the OT*, p. 165.
26 *Ibid.*, p. 171.
27 *Ibid.*, p. 167.

bíblico e minimiza ou subordina o segundo elemento ao primeiro. A justiça não é um elemento externo a Deus; Deus é justiça; Deus é amor *santo* e *divino*. É uma caricatura da doutrina bíblica de Deus falar dele como parcialmente amor e parcialmente justiça, como se Deus estivesse dividido; Deus é perfeito amor e perfeita justiça e tudo de Deus é amor e tudo de Deus é justiça.

A dificuldade teológica levantada por Taylor e Snaith jaz num mal-entendido. A descrição da justificação como algo que envolve uma justiça fictícia é errônea. A justiça forense da justificação é uma *justiça real*, pois o relacionamento do homem com Deus é simplesmente tão real como sua condição ética subjetiva. Um relacionamento do homem com Deus não é ficção. Deus não trata um pecador *como se* ele fosse justo; ele é de fato justo. Através de Cristo, ele entrou em uma nova relação com Deus e é de fato justo, em termos dessa nova relação. A concessão da justiça ética, a mente e vontade justas descritas por Taylor, pertence à categoria da regeneração, em suas conotações mais amplas. Como veremos, o aspecto subjetivo e o objetivo não podem ser confundidos; e a doutrina da justificação tem a ver com uma posição do homem, com seu relacionamento com Deus e a atitude de Deus para com ele.[28] Quando Jesus pronunciou um encômio sobre João Batista, "e todo o povo que o ouviu, e até os publicanos, reconheceram a justiça de Deus, recebendo o batismo de João" (Luc. 7:29), isto dificilmente podia significar que qualquer qualidade de justiça é acrescentada a Deus, mas que as pessoas atribuíram justiça a Deus e justificaram a conduta divina através de João. Que Cristo manifestou-se na carne e foi justificado (RSV, "vindicado") no Espírito (I Tim. 3:16) significa que sua impecabilidade e deidade foram vindicadas através da ressurreição. Quando Paulo fala da justificação de Deus por suas próprias palavras (Rom. 3:4), ele quer dizer que a justiça de Deus tem que ser reconhecida e admitida pelos homens. É como se Deus estivesse em julgamento diante da humanidade e tivesse que se mostrar justo através de suas próprias palavras. Quando o pecador que ofereceu uma oração de humildade e contrição foi para casa justificado, em vez do fariseu (Luc. 18:14), ele não adquiriu uma nova qualidade de justiça subjetiva, mas, através de sua humildade e contrição, ele recebeu a justificação de Deus.

O uso teológico da palavra, em Paulo, mais adiante, reforça a argumentação de que a justificação é uma questão de relacionamento com Deus, e não de justiça ética. "É Deus quem os justifica; quem os condenará?" (Rom. 8:33,34). Justificação é o oposto de condenação. Condenação não é uma pecaminosidade de caráter ou de vida; é o *decreto* de condenação pronunciado contra um homem culpado. Semelhantemente, a justificação não é uma justiça ética subjetiva; é o decreto de absolvição de toda a culpa, e resulta em libertação de toda a condenação e punição. O conceito forense de justiça é ilustrado, mais adiante, no contraste entre a dispensa de condenação e a dispensa de justiça (II Cor. 3:9). É reforçado, por Paulo, ao dizer: "Àquele que não conheceu pecado, Deus o fez pecado por nós; para que nele fôssemos feitos justiça de Deus" (II Cor. 5:21). Este versículo afirma claramente que, em algum sentido da palavra, Jesus era um pecador, e ao mesmo tempo afirma que ele não conheceu pecado. Sua "pecaminosidade" tem, então, que ser uma "pecaminosidade" forense, através de que ele ficou no lugar dos pecadores, carregando seu pecado, sua culpa e a condenação de seu pecado. Do mesmo modo, aqueles que estão nele tornaram-se a justiça de Deus. Justiça, neste contexto, não é uma justiça ética subjetiva, tampouco é

28 Esta interpretação de justiça é explendidamente enunciada por Bultmann, *Theology of the NT* (1951), I, 270-79.

a "pecaminosidade" de Cristo uma "pecaminosidade" subjetiva ética; significa, pelo contrário, que o homem em Cristo agora está na posição de um homem justo e mantém um relacionamento com Deus que somente o justo pode gozar. Ele é de fato, em termos de seu relacionamento com Deus, um homem justo.

A doutrina da justificação significa que Deus pronunciou o veredicto escatológico de absolvição sobre o homem de fé no presente, antecipando-se ao juízo final. A justiça resultante não é uma perfeição ética; é "impecabilidade" no sentido de que Deus não mais conta o pecado de um homem como contra ele (II Cor. 5:19). O homem justo não é "visto como se ele fosse justo"; ele é realmente justo, está absolvido do pecado pelo veredicto de Deus. Quando Cristo foi feito pecado (II Cor. 5:21), Deus não o tratou meramente "como se" ele fosse um pecador. Pelo contrário, Deus fez com que o (eticamente) impecável se *tornasse* um pecador (no sentido forense). Assim, o homem em Cristo é realmente justo, não eticamente, mas em termos forenses, em termos de seu relacionamento com Deus. A justiça é tanto uma qualidade ética como um relacionamento; e o último não é mais ficção do que o primeiro. O último tem a ver com a justificação; o primeiro, com a santificação. Justificação, portanto, não é uma qualidade ética nem nada que uma pessoa possua. Nem é uma questão que possa ser subjetivamente experimentada. É uma justiça que ela possui por causa do veredicto favorável do tribunal divino, para o qual ela é justificável. Nem é o equivalente da inocência, pois vai além do estágio da inocência. Quando toda a evidência foi mostrada e o caso foi decidido, o Deus do Universo, que é tanto legislador como justo juiz, pronuncia o veredicto de absolvição. Portanto, à vista de Deus o homem não é um pecador, mas um homem justo.

O FUNDAMENTO E OS MEIOS DA JUSTIFICAÇÃO. O pensamento judaico contemporâneo concorda com Paulo, ao encarar a justificação como um ato forense de sentido escatológico. No juízo final, Deus vindicará o justo. O fundamento desta vindicação final, no pensamento judaico, seria conformidade à Lei de Deus; e, às vezes, aceitação da e obediência à Lei foram descritas em termos de fé. Os gentios serão condenados, porque desprezaram a Lei e "não acreditaram em seus mandamentos" (IV Ez. 7:24). A aceitação da Lei por Israel foi um ato de fé, que resultou em boas obras de conformidade com a Lei (IV Ez. 9:7, 13, 23; cf. também Apoc. Bar. 59:2).

Neste ponto, a doutrina de Paulo, da justificação, difere radicalmente da do pensamento judaico. Como mostram as referências precedentes, a própria aceitação da Lei e seu reconhecimento, por Israel, como a Lei de Deus eram um ato de "fé", que contribuía para sua justiça. Este conceito judaico de fé o faz um trabalho meritório. Uma conformidade perfeita não era esperada, mas apenas uma justiça suficiente para contrabalançar o débito do pecado. A doutrina paulina não equilibra os pecados de um homem contra sua justiça; a vindicação em termos da Lei só poderia ser encontrada por uma conformidade perfeita às suas exigências, "pois não são justos diante de Deus os que só ouvem a Lei; mas serão justificados os que praticam a Lei" (Rom. 2:13). Nos primeiros capítulos de Romanos, o argumento de Paulo, que enquadra todos os homens no pecado, não segue a linha de que sua pecaminosidade excede em peso sua justiça; pelo contrário, todos os homens são pecadores e culpados diante de um Deus sagrado, porque eles pecaram. É o fato do pecado, não o grau do pecado, que constitui sua culpa como pecadores. Desde que um homem é capaz de prestar a obediência perfeita exigida pela Lei, "pelas obras da Lei nenhum homem será justificado diante dele" (Rom. 3:20). A Lei, em vez de trazer a justificação, traz a condenação, visto que é através da Lei e de sua elucidação da sagrada vontade de Deus que o pecado é definido (Rom. 3:20). Visto que a Lei, em si, é sagrada e justa e

boa, é o meio através do qual um homem imagina que se aproximou da vontade de Deus e pelo qual é convencido de sua pecaminosidade (Rom. 7:7-12). A discussão de Paulo, com os judeus, na Galácia, era sobre os meios e o fundamento da justificação. É totalmente impossível, a um homem, ser justificado pelas obras da Lei (Gál. 2:16; 3:11). O homem que uma vez creu em Cristo, mas busca a justificação pela obediência e conformidade à Lei decaiu da graça (Gál. 5:4), isto é, ele renunciou os meios graciosos de salvação, em troca de um meio que só pode terminar em condenação.

O fundamento da justificação não é a obediência à Lei; é a morte de Cristo. Sua morte é a suprema manifestação do amor de Deus pelos pecadores e o fundamento sobre o qual a justificação está assegurada: "Sendo agora justificados pelo seu sangue" (Rom. 5:9). O fundamento de nossa aceitação não são nem nossas obras nem é nossa fé, nem a obra de Cristo dentro de nós; é o que ele fez por nós objetivamente. Assim, se fosse possível, a um homem, ser justificado através da Lei, a morte de Cristo não teria sido de nenhum proveito (Gál. 2:21).

A morte de Cristo como fundamento da justificação é mostrada em detalhes em Romanos 3:21-26. Os homens são "justificados gratuitamente pela sua graça, mediante a redenção que há em Cristo Jesus, ao qual Deus propôs como propiciação, pela fé, no seu sangue, para demonstração da sua justiça por ter ele, na sua paciência, deixado de lado os delitos outrora cometidos" (v. 24 e 25). O derramamento do sangue de Cristo, i. é, sua morte expiatória, fornece o meio de propiciação sobre cuja base a absolvição, ou justificação, pode ser conferida ao homem como dádiva graciosa. A morte propiciatória de Cristo foi um ato de justiça divina (v. 25). Antes da morte de Cristo, Deus pareceu tolerar os pecados, isto é, ele pareceu ser mais benevolente do que justo, em deixar de requerer a pena de morte que o pecado merecia. Na morte de Cristo, Deus não está mais perdoando pecados, mas lidando com eles como um Deus justo deve fazer. Assim, a morte de Cristo é uma demonstração, no presente, de que Deus é justo e que ele declara justo aquele que tem fé em Jesus (v. 26). A justiça de Deus seria mantida inviolada, se Deus aplicasse, a cada pecador, a condenação que o pecado merece, a condenação à morte. Isto é o que o pecador merece, e a justiça de Deus não poderia ser posta em questão se, no juízo final, ele lançasse sua ira e condenação sobre o pecador, resultando em morte (Rom. 6:23a). Contudo, Deus não é apenas justo; ele é também misericórdia e amor; e em misericórdia ele vindicaria o pecador e o absolveria de sua culpa para livrá-lo da condenação do pecado. Através da morte de Cristo, Deus demonstrou e realizou esta justificação de pecadores indignos. A morte de Cristo foi um ato de justiça da parte de Deus; e só podemos concluir que este ato de justiça consistiu em punir Cristo, que era eticamente sem pecado, com a culpa e condenação que o pecado merece, a saber, a morte. Não que a morte de Cristo fosse merecida por causa de sua própria pecaminosidade, pois ele não conheceu pecado; e, a não ser que sua morte contivesse uma experiência forense voluntária da pecaminosidade do homem, de modo que sua morte fosse simplesmente a condenação que a pecaminosidade humana merecia, sua morte seria o exemplo mais monstruoso de injustiça, já visto na história. É porque Deus manifestou tanto sua justiça como seu amor ao punir Cristo com a culpa e condenação do pecado, que ele pode agora, em perfeita justiça, oferecer a vindicação de absolvição ao pecador.

Assim, enquanto o *fundamento* da justificação é a morte de Cristo, o *meio* pelo qual a justificação se torna eficaz para o indivíduo é a fé.[29] A justificação é uma

29 A palavra "meio" é aqui usada para designar o agente, ou instrumentalidade, através do qual os benefícios da justificação tornam-se eficazes para o indivíduo. Alguns estudiosos usam "meio" como sinônimo de "fundamento".

dádiva concedida para ser recebida pela fé (Rom. 3:24,25). A fé significa aceitação desta obra de Deus em Cristo, confiança completa nele, e um abandono total das próprias obras como os fundamentos da justificação. Vincent Taylor, em seu esforço de evitar o caráter forense de justificação, às vezes parece identificar a fé com a justiça. Ele acha que Deus toma em conta um homem justo porque ele é realmente justo; "em virtude de sua fé na obra de Cristo, ele é realmente justo, na mente e nos propósitos, embora não ainda em realizações".[30] "A atitude da mente que torna este relacionamento possível é a fé."[31] Estas palavras identificam a justiça mental que o homem tem que possuir para a justificação pela fé; a fé é, em si, a justiça, baseado na qual Deus justifica. Se fosse assim, a fé seria o fundamento e não o meio para a justificação, e se aproximaria de ser uma obra meritória. Contudo, Paulo argumenta enfaticamente que o homem é justificado no princípio da fé, que é o oposto ao princípio das obras (Rom. 3:28). O fundamento de minha justificação não é nada dentro de mim, nem justiça da mente nem atitude ou vontade; é a obra objetiva de Cristo em sua morte. A fé é o meio através de que a obra de Cristo é pessoalmente apropriada. Significa a renúncia de qualquer esforço de justificar-se a si mesmo e uma completa confiança na obra de Deus em seu favor. Deste modo, exclui qualquer ostentação; a fé é, de fato, o contrário absoluto de ostentação. Ostentação significa a exaltação de si mesmo e de suas próprias realizações; isto, em essência, é pecaminosidade. A fé é uma confiança total em Deus e na providência divina para a salvação.

JUSTIFICAÇÃO E PECADOS SUBSEQÜENTES. Tem-se, freqüentemente, levantado a questão a respeito do relacionamento da doutrina da justificação com os pecados cometidos após a justificação. Pode parecer que a justificação só absolve o crente daqueles pecados que foram cometidos antes da justificação e que devem ser fornecidos outros meios para cuidar de pecados cometidos após. A solução, para este problema, é encontrada no caráter escatológico da justificação. Visto que a justificação é um evento escatológico, ela pertence ao fim da vida, quando os homens estarão diante do juízo final de Deus, para darem conta do curso completo de sua conduta. Sua locação temporal, portanto, não é realmente o ponto de fé; é de fato nada menos que o juízo final, que, em Cristo, foi impelido para a corrente da história. Como o juízo final, mantém sua orientação em direção à vida do crente. Ele não é somente justificado dos pecados cometidos antes do tempo de fé; ele é justificado de *toda* a culpa.

IMPUTAÇÃO. Na teologia reformada clássica, um corolário da justificação é a doutrina da imputação da justiça de Cristo ao crente.[32] No entanto, Paulo nunca declara expressamente que a justiça de Cristo é imputada aos crentes. Suas palavras são: "Porém ao que não trabalha, mas crê naquele que justifica o ímpio, a sua fé lhe é contada como justiça" (Rom. 4:5).

Estas palavras poderiam ser tomadas como significando que Deus tem a fé como a realização humana mais meritória, e, portanto, conta a fé como equivalente à justiça total. Isto, contudo, ignoraria o contexto do pensamento paulino. No pensamento judaico contemporâneo, considerava-se a fé uma obra meritória;[33] e é a preocupação principal de Paulo refutar a idéia de que a salvação se baseia em quaisquer obras ou méritos humanos. A fé é claramente excluída da categoria da realização humana. Justiça é imputada "aos que não trabalham" (Rom. 4:5). O que conta não é a fé, mas a

30 V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, p. 59.
31 *Ibid.*, p. 54.
32 Ver Calvin, *Institutes* II, xvi, 6.
33 C. K. Barrett, *Romans* (1957), p. 87.

justiça sobre a base da fé. Davi cometeu pecados notórios (Rom. 4:8). Está claro que o que conta (é imputado) é justiça completamente separada do mérito humano.

Paulo responde à pergunta, quando diz: "Para que *nele* fôssemos feitos justiça de Deus" (II Cor. 5:21). Cristo foi feito pecado por nós. Podemos dizer que nossos pecados foram computados a Cristo. Ele, embora sem pecado, identificou-se com nossos pecados, sofreu sua pena e condenação — a morte. Portanto, imputamos a nós a justiça de Cristo, mesmo que em caráter ou atos permaneçamos pecadores. É uma conclusão lógica inevitável que os homens de fé são justificados porque a justiça de Cristo lhes é imputada.

Reconciliação

Bibliografia:

J. Denney, *The Death of Christ* (1903, 1950); *idem, The Christian Doctrine of Reconciliation* (1917); F. Büchsel, "Katallassō", TDNT I, 255-59; V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation* (1946), p. 70-108; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (1955), p. 186-223; E. C. Blackman, "Reconciliation", IDB R-Z, p. 16 e 17.

Reconciliação (*katalassō, katallagē*) é uma doutrina estreitamente aliada à da justificação. A justificação é a absolvição, do pecador, de todo pecado; a reconciliação é a restauração do homem justificado ao relacionamento com Deus. Embora a doutrina da reconciliação não desempenhe um grande papel no pensamento de Paulo, em termos de espaço dedicado a ela, é, não obstante, uma doutrina essencial e integral, em seu padrão de pensamento. A própria idéia de reconciliação sugere alienação. A reconciliação é necessária, entre duas partes, quando ocorreu algo que causou o rompimento e fez com que uma ou ambas as partes se tornassem hostis uma à outra. O pecado alienou o homem de Deus. Ele quebrou o relacionamento e tornou-se uma barreira. Assim explicado, pareceria não haver nenhum problema na doutrina bíblica. Contudo, levanta-se a questão difícil: Quem está alienado, e quem precisa ser reconciliado? Pouca prova é necessária de que o homem se alienou de Deus, que ele se revoltou na mente e no coração e que esta rebelião precisa ser transformada numa submissão pronta e feliz a Deus. Mas, estará Deus alienado do homem? Será que Deus também, como o homem, precisa se reconciliar? Está a reconciliação esgotada na esfera subjetiva da experiência humana, ou é a reconciliação também uma realização objetiva exterior à experiência humana? É possível que a reconciliação signifique que a ira de Deus tem que ser transformada em amor, antes que um homem possa ser salvo? Algumas interpretações da reconciliação têm sugerido que é isto que é precisamente necessário, que a ira de Deus tem que ser acalmada e que sua hostilidade tem que ser convertida em amor. Outros estudiosos negam que qualquer destes elementos possam se enquadrar na doutrina bíblica da reconciliação. "Um Deus que precisa ser reconciliado, que está atento contra os homens que o ofendem e espera até que venha uma satisfação e sua ira seja aplacada, não é o Deus da graça apostólico. Ele certamente não é o Deus e Pai de Jesus Cristo."[34] Stewart não encontra nenhum elemento objetivo na doutrina da reconciliação; é somente a atitude rebelde e hostil do homem para com Deus que precisa ser reconciliada com Deus. Tais são os problemas suscitados pela doutrina da reconciliação.

34 J. Stewart, *A Man in Christ* (1935), p. 212.

OS DADOS EXEGÉTICOS. Quando examinamos de perto a linguagem de Paulo a respeito da reconciliação, torna-se claro, de imediato, que Paulo em nenhum lugar fala expressamente em Deus se reconciliar com os homens ou de ser reconciliado com os homens. Deus é sempre o sujeito da reconciliação e o homem, ou o mundo, é o objeto. "Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo" (II Cor. 5:19). "Fomos reconciliados com Deus pela morte de seu Filho" (Rom. 5:10). "A vós também, que outrora éreis estranhos, e inimigos no entendimento pelas vossas obras más, agora contudo vos reconciliou no corpo da sua carne, pela morte" (Col. 1:21,22). Cristo, através da cruz, reconciliou tanto os judeus como os gentios com Deus (Ef. 2:15,16). A reconciliação é, então, a obra de Deus, e o homem, o objeto. O homem não pode se reconciliar com Deus; ele tem que ser reconciliado com Deus através da ação divina.

Estes dados nos levam a uma conclusão inapelável, que tem que ser fortemente enfatizada: qualquer coisa mais, que a doutrina envolva, é Deus, que tanto iniciou como, em Cristo, realizou a reconciliação. Não temos que pensar nem em uma bifurcação, dentro do caráter de Deus, através da qual uma parte dele é amor e a outra inimizade e que sua inimizade tem que ser acalmada antes que seu amor possa ficar ativo, nem supor que há uma antítese entre Deus, o Pai, e Cristo, o Filho, e que o Filho, através de sua morte, aplacou a ira do Pai e transformou sua hostilidade em amizade e seu ódio em amor. É Deus, o Pai, o autor da reconciliação. Talvez a tradução correta de II Coríntios 5:19 seja: "Deus, em Cristo, estava reconciliando consigo o mundo." A reconciliação é iniciada pelo amor de Deus; e, embora, como veremos, a doutrina da reconciliação esteja orientada em direção a Deus, de modo que seremos impelidos a concluir que há um sentido no qual o próprio Deus é reconciliado com o homem, não se deve interpretar que isto significa que a hostilidade de Deus tem que ser transformada em amor. Deus é amor eterno. A morte de Cristo foi uma manifestação e prova do amor de Deus aos homens quando eles eram ainda pecadores e estavam em um estado de hostilidade contra ele (Rom. 5:8). Não pode ser satisfatória nenhuma interpretação da doutrina da reconciliação que diga que a ira de Deus tem que se transformar em amor ou sua hostilidade em amizade. É o próprio amor de Deus a fonte e o fundamento da reconciliação.

A RECONCILIAÇÃO É OBJETIVA. Um exame mais acurado das passagens em Romanos 5 e II Coríntios 5 leva à conclusão inapelável de que a reconciliação não é, primariamente, uma mudança básica na atitude do homem diante de Deus; ela é, como a justificação, um primeiro evento objetivo, desempenhado por Deus para a salvação do homem. A reconciliação foi promovida primeiro por Deus *para* o homem, não *no* homem. Foi enquanto éramos inimigos que fomos reconciliados com Deus pela morte de seu Filho (Rom. 5:10). A própria morte de Cristo efetuou uma reconciliação enquanto estávamos num estado de inimizade com Deus. O mesmo pensamento é anteriormente expresso em outras palavras: "Quando éramos ainda pecadores, Cristo morreu por nós" (Rom. 5:8). O amor de Deus, manifesto na reconciliação, não é, aqui, focalizado sobre o momento em que o indivíduo crê em Cristo e descobre sua atitude para com Deus transformada de inimizade em amor; a manifestação do amor de Deus aconteceu enquanto ainda éramos pecadores, no evento histórico, objetivo, da morte de Cristo. A reconciliação foi efetuada por sua morte. Logo, a reconciliação é uma dádiva a ser recebida (Rom. 5:11). Ela vem de Deus ao homem e não é direta ou indiretamente devida a nenhum ato do próprio homem.

O caráter objetivo da reconciliação é, mais adiante, ilustrado pelo fato de que é uma mensagem dada ao apóstolo, para ser proclamada aos homens. Deus, em Cristo,

reconciliou os homens consigo mesmo e deu, aos apóstolos, o ministério da reconciliação. Deus deu, ao homem, uma mensagem a ser proclamada ao homem; é uma mensagem de que a reconciliação foi efetuada. É a proclamação de que Deus fez algo pelo homem. É através de uma obra efetuada que Paulo pediria aos homens para serem reconciliados com Deus. Porque Deus efetuou uma obra de reconciliação para eles, os homens têm que, por sua vez, reagir em submissão amorosa à oferta graciosa de um Deus amoroso, assim sendo, reconciliados com Deus. Citaríamos as clássicas palavras de James Denney: "A obra da reconciliação, no sentido do Novo Testamento, é uma obra *terminada*, e que temos que considerar terminada *antes que o evangelho seja pregado*. São as boas-novas do evangelho, com que os evangelistas partem, de que Deus forjou, em Cristo, uma obra de reconciliação, nada mais nada menos que para o mundo, e da qual o mundo inteiro pode ter o benefício. A mensagem do evangelista é: *'Receba* a reconciliação; permita que ela se torne eficaz em seu caso.' A obra da reconciliação não é uma obra operada sobre as almas dos homens, embora seja uma obra realizada em seu interesse, e dirigindo-se tão diretamente a eles que podemos dizer que Deus reconciliou o mundo consigo mesmo. É uma obra... *fora de nós*, em que Deus lida, em Cristo, com os pecados do mundo, de modo que ele não mais seja uma barreira entre ele e os homens... reconciliação, no sentido do Novo Testamento, não é algo que esteja sendo feito; é algo que está feito."[35]

A NECESSIDADE DE RECONCILIAÇÃO. O caráter objetivo da reconciliação será, mais adiante, ilustrado, quando for visto que a necessidade de reconciliação não repousa somente na hostilidade subjetiva dos pecadores, diante de Deus, mas primariamente no relacionamento objetivo de alienação e hostilidade em que eles se encontram perante Deus. Foi "enquanto éramos inimigos" (*echthroi*) que fomos reconciliados com Deus pela morte de seu Filho (Rom. 5:10). Já vimos[36] que este termo pode ser traduzido ativamente — a hostilidade ativa do homem para com Deus — ou passivamente — a situação do homem de estar num estado de hostilidade, e, portanto, de ser tido por Deus como tal. Por serem os homens hostis em suas mentes para com Deus (Col. 1:21), Deus tem que olhá-los como pecadores, como seus inimigos. Em Romanos 5:10, Paulo "tem em mente a atitude de Deus, em vez de a dos homens".[37] Por serem os pecadores inimigos de Deus, estão sob sua ira.[38] Ao mesmo tempo, Deus ama aqueles que são seus inimigos. A maravilha da reconciliação é que, enquanto estávamos ainda nesse estado de inimizade, Deus forjou a obra da reconciliação de modo que ele pudesse conferir aos homens todas as dádivas de seu amor.

O CARÁTER DA RECONCILIAÇÃO. O caráter objetivo da reconciliação é fortemente confirmado pelas palavras por meio de que Paulo descreve mais especificamente seu conteúdo específico: "não imputando aos homens as suas transgressões" (II Cor. 5:19). A reconciliação tem, basicamente, a ver não com as atitudes dos homens para com Deus, mas com a atitude de Deus para com os homens e seus pecados. Os homens são eticamente pecadores; e, quando Deus lhes imputa suas transgressões contra eles, ele tem que encará-los como pecadores, como inimigos, como os objetivos da ira divina; pois é uma necessidade ética e religiosa que a santidade de Deus se manifeste em ira contra o pecado. A reconciliação é um ato de Deus, iniciado por seu amor, em virtude da qual Deus não mais imputa aos homens os seus pecados; ela tem a ver com a atitude

35 J. Denney, *The Death of Christ* (1950), p. 85 e 86.
36 Ver, acima, o Cap. 29. Ver também J. Denney, "Romans", *Expositor's Greek Testament* (1900), II, 625.
37 W. Foester, TDNT I, 814.
38 Ver, acima, o Cap. 29.

divina para com os homens, que tem como resultado que Deus não mais encara os homens como inimigos, como ocupando uma posição hostil. A barreira do pecado foi eliminada. Deus libertou os homens da culpa e do débito do pecado, e isto foi inteiramente realizado através da iniciativa divina, não por capacidade humana. Assim, a reconciliação faz uma diferença tanto para Deus como para os homens.

Denney assinala que a disposição de um pai perdoar uma ofensa não é o mesmo que o perdão verdadeiro. Quando ele realmente perdoa, não apenas ama seu filho penitente como sempre o amou, mas sua atitude para com ele é modificada. Ela é realmente diferente do que era quando ele estava apenas esperando pela oportunidade de perdoar. O único modo natural de expressar a diferença é dizer que o pai está reconciliado com o ofensor. "Na experiência do perdão, de fato, não somos apenas reconciliados com Deus, mas Deus é reconciliado conosco. Ele não é reconciliado no sentido de que ganhamos algo dele contra a sua vontade, mas no sentido de que sua vontade de nos abençoar é realizada, como não o foi antes, com base no que Cristo fez, e de nossa apropriação dela."[39] Muitos estudiosos se recusam a seguir a afirmação de Denney, de que Deus de fato é reconciliado com os homens; eles se recusam a ir além das palavras reais que Paulo usa. Contudo, temos que tentar entrar na mente de Paulo, e não apenas usar sua terminologia, mas tirar as necessárias implicações de suas declarações. Talvez Paulo tenha-se privado de afirmar que Deus foi reconciliado por causa do perigo de mal-entendido e má interpretação de tal declaração num mundo pagão onde a ira dos deuses tinha que ser aplacada através de suborno, exatamente como a ira dos homens tinha que ser acalmada. Apesar da falta de uma expressão verbal explícita, neste ponto, parece ser uma inferência necessária de que há um sentido em que Deus se reconciliou a si mesmo;[40] e é este próprio ato de reconciliação, de auto-reconciliação, ao preço da morte de seu filho, que é a estupenda ilustração da magnitude do amor de Deus pelos pecadores hostis.

O ASPECTO SUBJETIVO DA RECONCILIAÇÃO. A reconciliação é, antes de tudo, um ato divino, objetivo, pelo qual Deus removeu a barreira do pecado, que separava o homem de Deus, e tornou possível a restauração do relacionamento do homem com Deus. Este ato foi realizado quando os homens eram objetivamente inimigos de Deus e subjetivamente hostis a ele. Contudo, a reconciliação não se torna eficaz, o relacionamento não é restabelecido, no caso de nenhum indivíduo, enquanto ele não receber o ato divino da reconciliação, isto é, enquanto ele não for *reconciliado com Deus*. Deus forjou a obra objetiva e incumbiu os apóstolos da proclamação das boas-novas; eles, por sua vez, apelam aos homens para aceitarem a reconciliação proferida por Deus, conforme é dito, para que "vos reconcilieis com Deus" (II Cor. 5:20).

Estamos prontos a concordar com Hodge, de que este versículo não sugere que o homem pode se reconciliar com Deus, e que ele contém meramente uma exortação para se abraçar a oferta de reconciliação. "Tudo que os homens têm que fazer é não recusar o amor oferecido por Deus."[41] Mas a mente da carne, isto é, de natureza humana não regenerada, é hostil para com Deus (Rom. 8:7). Enquanto um homem for "inimigo no entendimento" (Col. 1:21), ele rejeitará a reconciliação proferida por Deus e permanecerá irreconciliado. As próprias palavras de Hodge, "abraçar",

39 J. Denney, *The Christian Doctrine of Reconciliation* (1917), p. 238.
40 L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, p. 220.
41 C. Hodge, *Corinthians* (reimpr. de 1950), p. 147. Na discussão da reconciliação, em sua *Systematic Theology* (1873, II, 514-15), Hodge exclui qualquer discussão do aspecto subjetivo da reconciliação, desse modo, aparentemente, negando que a doutrina contenha um elemento subjetivo.

"não recusar", indicam uma reação subjetiva por parte do homem; e é difícil ver por que o próprio ato de "abraçar" ou "não recusar" o amor de Deus proferido não inclui uma mudança, da atitude de hostilidade, para uma de submissão condescendente. Nossa preocupação presente não é buscar a questão de precisamente o que esta mudança de atitude envolve e se ela é análoga à fé ou um resultado da regeneração. Insistiríamos apenas que, até que a oferta de Deus de reconciliação objetiva tenha sido recebida, em uma atitude de entrega, nenhum homem está de fato reconciliado com Deus; ele é ainda um pecador e, no último dia, sofrerá a efusão completa e terrível da ira de um Deus santo. O conteúdo da reconciliação, portanto, enquanto, antes de tudo, o ato objetivo de Deus, é também a reação afirmativa dos homens à oferta de reconciliação.[42] Somente então torna-se, a reconciliação, eficaz para o pecador; somente então está ele reconciliado com Deus.

Esta reconciliação interior parece ser o objeto de referência em Colossenses 1:21,22. Enquanto pecadores, os homens se alienam e são hostis *em entendimento*; e a descrição da hostilidade, em termos da conduta humana, exige o significado ativo da palavra *echthroi* e sugere a interpretação subjetiva da reconciliação.[43] Aqueles que eram abertamente hostis a Deus foram reconciliados através da morte de Cristo. As mentes hostis dos cristãos colossenses foram transformadas numa subserviência condescendente e agradável; e o resultado supremo desta mudança interior de atitude para com Deus será a perfeição na santificação (v.22).

Novamente, aqui, na doutrina da reconciliação, somos trazidos face a face ao relacionamento inseparável entre os aspectos objetivo e subjetivo da obra de Cristo, que é análogo ao relacionamento inseparável entre a justificação e a vida em Cristo. A reconciliação é tanto subjetiva como objetiva; é impossível, a um homem, aceitar a reconciliação objetiva como dádiva de Deus, sem, ao mesmo tempo, experimentar uma reconciliação dentro de sua própria mente, para com Deus, que o inicia numa vida santificada, que será levada à sua consumação no dia escatológico, quando Cristo apresentará os redimidos, aperfeiçoados em santidade, a Deus.

OS RESULTADOS DA RECONCILIAÇÃO. A justificação é o pronunciamento divino de absolvição do pecador; a reconciliação é a restauração ao relacionamento que resulta da justificação. A justificação é a condição ética da reconciliação, a dádiva ao pecador, através da qual ele pode entrar em relacionamento com Deus.[44] Uma vez que o pecador tenha sido restabelecido ao relacionamento, certos resultados maravilhosos advêm, o primeiro dos quais é a *paz com Deus*. O conceito de paz é um conceito muito rico, multifacetado, que não pode ser aqui elucidado. Somente podemos indicar alguns dos aspectos mais importantes da paz enquanto ela resulta da bênção da reconciliação, que está plantada sobre a justificação. "Justificados, pois, pela fé, tenhamos[45] paz com Deus, por nosso Senhor Jesus Cristo" (Rom. 5:1). A paz aqui indicada não é uma experiência subjetiva de paz; é, pelo contrário, o obverso da inimizade ou hostilidade descutidos acima. O homem justificado foi reconciliado, e,

42 H. A. W. Meyer, que insiste fortemente sobre o lado objetivo da reconciliação, comenta sobre II Cor. 5:20: "não frustre, recusando a fé, a obra de reconciliação em seu caso, mas, através de sua fé, realize a reconciliação realizada para que ela possa ser subjetivamente efetivada em você". *Corinthians* (1881), II, 294.

43 Cf. H. A. W. Meyer, *Colossians, in loc.*, quanto à opinião contrária.

44 V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, p. 65.

45 Uma variante fortemente apoiada nos textos gregos diz: "tenhamos paz"; e, se for seguida, o versículo se transforma numa exortação para se gozar a paz com Deus adquirida pela justificação. O significado essencial da passagem não é mudado.

portanto, tem paz com Deus. A ira de Deus não mais o maltrata; ele é aceito em Cristo. Estamos em paz com Deus no que Deus está agora em paz conosco; sua ira foi afastada. Paz, aqui, não se refere a um estado mental, mas a uma relação com Deus.[46] Não somos mais seus inimigos, mas objetos de sua misericórdia. Enquanto se reconhece que o resultado deste *status* é uma paz interior, não é a paz interior, mas o relacionamento exterior objetivo que é aqui descrito. De fato, a paz interior da mente é inconcebível, do ponto de vista bíblico, enquanto o homem, antes, não mantiver a paz com Deus, a paz da reconciliação. Logo, a paz com Deus baseia-se na obra redentora de Cristo.

Uma segunda bênção que provém da reconciliação com Deus é uma *reconciliação entre os homens* que se haviam hostilizado. Porque os homens foram reconciliados com Deus tanto objetiva como subjetivamente, as inimizades humanas, que haviam erigido barreiras entre os homens, foram por terra, e aqueles que estão reconciliados com Deus gozarão de paz uns com os outros. A passagem clássica é a discussão de Paulo, do relacionamento entre os judeus e gentios, em Efésios 2. Os gentios estiveram, em dado tempo, alienados do povo de Deus, estranhos às promessas divinas, não tendo esperança e sem Deus no mundo. Aqueles que estiveram uma vez afastados foram aproximados pelo sangue de Cristo, "porque ele é a nossa paz, o qual de ambos os povos fez um; e, derrubando a parede de separação... para criar, em si mesmo, dos dois um novo homem, assim fazendo a paz, e pela cruz reconciliar ambos com Deus em um só corpo, tendo por ela matado a inimizade" (Ef. 2:14-16). A hostilidade que existia entre judeus e gentios pode ser tomada como um exemplo típico de todas as barreiras que rompem o relacionamento entre os homens. Por causa da reconciliação com Deus em Cristo, os homens, que haviam-se alienado uns dos outros, são reconciliados, e todo o muro de hostilidade é removido, porque Cristo é a nossa paz. Em vez de dois homens, judeu e gentio, que foram separados pela hostilidade, há um novo homem, criado em paz, porque a reconciliação com Deus está em um corpo, através da cruz. Assim, a hostilidade entre homem e homem é levada ao fim. A reconciliação da hostilidade entre o judeu e o grego pode ser tomada como representante de toda sorte de hostilidade pessoal. Em Cristo, há paz entre os homens.

46 Ver C. K. Barret, *Romans*, p. 102; L. Morris, *The Apostolic Preaching*, p. 216; W. Foester, TDNT II, 415.

33

A PSICOLOGIA PAULINA

Bibliografia:

E. D. Burton, *Spirit, Soul, and Flesh* (1918), p. 186-98; H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man* (1926), p. 104-35; R. Bultmann, *Theology of the NT*, I (1951), 190-245; J. A. T. Robinson, *The Body* (1952); W. D. Stacey, *The Pauline View of Man* (1956); W. G. Kümmel, *Man in the NT* (1963); D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964), p. 31-44; E. Schweizer, "Sarx", TDNT (1964, 1971), VII, 125-38; E. Schweizer, "Pneuma", TDNT VI, 375-451; H. Conzelmann, *An Outline of the Theology of the NT* (1969), p. 173-83; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms* (1971).

Paulo emprega um rico vocabulário, ao falar sobre o homem, mas ele raramente fala do homem como tal. Sua perspectiva é o homem como cristão ou crente.

A visão paulina do homem tem sido interpretada de três modos. Estudiosos de uma geração mais antiga entenderam I Tessalonicenses 5:23, onde Paulo ora pela preservação do espírito, da alma e do corpo, como uma declaração psicológica e entenderam Paulo em termos de uma tricotomia; espírito, alma e corpo são três partes inseparáveis do homem.[1] Outros estudiosos têm interpretado Paulo fundamentados no dualismo grego e têm visto uma dicotomia de alma e corpo.[2] Estudos recentes têm reconhecido que, termos tais como corpo, alma e espírito, não são diferentes, faculdades separáveis do homem, mas modos diferentes de encarar o homem no seu todo.

FUNDAMENTOS HISTÓRICOS. A fim de fazer uma apreciação da psicologia paulina, precisamos ter em mente os elementos principais nos conceitos grego e hebraico de homem. Um dos pensadores mais influentes, para a história subseqüente da filosofia grega, foi Platão. Ele afirmava um dualismo de dois mundos, o *noumenal* e o fenomenal, e um dualismo antropológico de corpo e alma. O corpo não é *ipso facto* mau, mas é um peso e um estorvo para a alma. O sábio cultiva a alma de modo que ela possa se elevar acima do corpo e, na morte, se libertar do corpo e escapar para o mundo superior.[3] Nos tempos helenísticos, o corpo, pertencente ao mundo da matéria, era tido como mau *ipso facto* pelos gnósticos. Stacey assinalou que a maioria dos filósofos da Grécia seguiam Platão, nessa visão do corpo e da alma, e que isto estava tão impresso no mundo civilizado que "ninguém pode discutir a relação do corpo com a alma hoje sem se deparar com a visão platônica".[4]

1 Ver F. Delitzsch, *A system of Biblical Psychology* (1867), p. 103-19.
2 G. H. C. MacGregor e A. C. Purdy, *Jew and Greek: Tutors Unto Christ* (1936), p. 335 e s.
3 Ver (G. E. Ladd, *The Pattern of NT Truth* (1968), p. 13-20; W. D. Stacey, *The Pauline View of Man* (1956), p. 72-74.
4 W. D. Satoey, *The Pauline View of Man*, p. 74. Stacey dá uma excelente história resumida do ponto de vista grego sobre o homem.

A visão hebraica é bem diferente da grega. Nela não há nenhum traço de dualismo. A palavra hebraica que designa corpo ocorre apenas quatorze vezes no Velho Testamento[5] e nunca está em contraste com a alma (*nephesh*). Mais freqüentemente, a palavra que designa carne (*basar*) é usada para designar o corpo (23 vezes). Esta palavra contém, basicamente, um significado físico. Um uso significativo é "carne", como um símbolo da fragilidade humana em relação a Deus. *Basar* aparece como algo que os homens e os animais possuem, em sua fraqueza, que Deus não possui. "O meu Espírito não permanecerá para sempre no homem, porquanto ele é carne" (Gên. 6:3). "Ora, os egípcios são homens, e não Deus; e os seus cavalos, carne, e não espírito" (Is. 31:3). *Basar* refere-se aos seres humanos em sua fragilidade e transição, ao homem em suas limitações, como distinto do Deus infinito.[6]

A alma (*nephesh*) não é uma parte superior do homem e que está acima e contra seu corpo, mas designa a vitalidade ou princípio de vida no homem. Deus soprou, nas narinas do homem, o fôlego da vida, e o homem tornou-se uma *nephesh* vivente (Gên. 2:7). O corpo e o sopro divino juntos fazem a *nephesh* vital, ativa. A palavra é, então, estendida do princípio vital, para incluir os sentimentos, paixões, vontade, e até a mentalidade do homem.[7] Ela, então, passa a ser usada como sinônima do próprio homem. As famílias eram numeradas como "tantas almas" (Gên. 12:5; 46:27). Vida incorpórea, para a *nephesh*, não é visualizada. A morte angustiava tanto a *nephesh* (Núm. 23:10) como o corpo.

Um terceiro termo é espírito (*ruach*). O significado radical da palavra é "ar em movimento", e é usado para todo o tipo de evento. A palavra é sempre usada para designar Deus. O *ruach* de Deus é seu sopro — seu poder — obrando no mundo (Is. 40:7), criando e sustentando a vida (Sal. 33:6; 104:29,30). A *ruach* do homem — sua respiração — vem do *ruach* (sopro) de Deus (Is. 42:5; Jó 27:3). Assim, concebe-se o homem como possuidor de *ruach*, soprada por Deus, como um elemento em sua personalidade (Gên. 45:27; I Sam. 30:12; I Reis 10:5). Deus é o espírito supremo (Gên. 6:3; Is. 31:3). A *ruach*, no homem, é expandida, a fim de incluir toda a gama de vida emocional e volitiva, saltando por cima da *nephesh*.[8] A diferença entre *nephesh* e *ruach*, no homem, é que *nephesh* designa o homem em relação a outros homens, enquanto vivendo a vida comum dos homens, ao passo que *ruach* é o homem em relação a Deus.[9] Contudo, nem *nephesh* nem *ruach* são tidos como uma parte do homem capaz de sobreviver a morte da *basar*. Ambas designam o homem como um todo, visto de diferentes perspectivas.

No período intertestamentário, pode-se notar um desenvolvimento distinto; tanto *pneuma* como *psychē* são tidas como entidades capazes de existência separada. I Enoque fala das almas de homens que morreram (9:3,10) e também de seus espíritos (13:6; 20:3). Ao descrever o Sheol, fala de "espíritos das almas dos mortos" (22:3) e, depois disso, se refere aos seus espíritos (22:5,7,9,11,13). Sabedoria de Salomão usa alma e espírito alternadamente (1:4,5; 15:11; 16:14; cf. I En. 98:12) e se refere à preexistência da alma (8:19) e à sua existência após a morte (16:14). Além disso, o corpo é visto como um peso para a alma (9:15). Várias vezes as palavras corpo e alma são usadas juntas, para se referir ao homem como um todo (II Mac. 6:30; 7:37), e a Sabedoria de Salomão 8:19 e s. fala da reunião de duas partes diferentes, corpo e alma, para

5 *Ibid.*, p. 94.
6 *Ibid.*, p. 93.
7 Ilustrações em *ibid.*, p. 87.
8 Ilustrações em *ibid.* p. 89 e 90.
9 *Ibid.*, p. 90.

formar o homem. Em Sabedoria, *psychē* é usada várias vezes onde parece ser uma entidade separada do homem (2:22; 3:1), e, em uma parte, a alma é aprisionada após a morte (16:14). Após a morte, a alma, que foi "emprestada" ao homem, tem que ser devolvida, presumivelmente a Deus (15:8). Enquanto Sabedoria parece refletir as influências helenísticas, "esta idéia de preexistência... não era a crença altamente desenvolvida que Filo introduziu no judaísmo, provinda dos filósofos gregos".[10] Em Sabedoria 15:16, diz-se que o homem toma emprestado o espírito para a duração de sua vida, o que implica em que seu *pneuma* existia na presença do Espírito do Senhor antes de ele nascer.[11]

Um outro desenvolvimento, na literatura intertestamentária, é que enquanto no Velho Testamento *ruach* é o poder de Deus em ação no mundo, nos escritos posteriores, o uso pessoal de *pneuma* é básico. A origem do espírito no sopro divino é esquecida e o espírito é visto como um elemento constituinte do homem. Isto não implica, necessariamente, em influência grega, apenas que o desenvolvimento do *ruach* foi completado no *pneuma* dos escritos intertestamentários.[12] Deus, o Senhor de tudo, é o "Senhor" dos espíritos (I En. 49:2,4; 67:8). Espírito é freqüentemente usado para se referir a Deus; alma nunca é usada assim. Isto sugere que *pneuma* representa o homem em seu lado divino,[13] enquanto *psychē* representa o homem em seu lado humano. Um outro aspecto desse desenvolvimento é que *pneuma* é freqüentemente usado para se referir a espíritos sobrenaturais, que podem afetar o homem para o bem ou para o mal.[14]

PSYCHĒ. O uso paulino de *psychē* é mais próximo ao do Velho Testamento do que da literatura intertestamentária. Paulo nunca usa *psychē* como uma entidade separada no homem, nem ao menos insinua que a *psyche* possa sobreviver à morte do corpo. *Psychē* é a "vida" entendida sob fundamentação hebraica.[15] Em Romanos 11:3, Paulo cita a passagem do Velho Testamento onde Elias reclama que "procuram tirar a minha *psychē*". *Psychē*, aqui, é claramente a sua vida. Quando Epafrodito arriscou sua alma por Paulo, ele quase morreu (Fil. 2:30). Quando Ãqüila e Priscila arriscaram seu pescoço pela *psychē* de Paulo, eles quase perderam suas vidas, em benefício dele.

Há um ou dois exemplos onde *psychē*, como no uso do Velho Testamento, é usada referindo-se a uma pessoa individual. "A alma de todo homem que pratica o mal" (Rom. 2:9) é corretamente traduzido, pela RSV, como "todo ser humano que pratica o mal". Quando "toda alma" é exortada a ser sujeita às autoridades governamentais, Paulo obviamente se refere a "toda pessoa" (Rom. 13:1, RSV).

Psychē freqüentemente vai além da mera vida física e se refere ao homem como uma pessoa pensante, que age e que sente. Quando Paulo está de boa vontade mostrando-se desejoso de se gastar e se deixar gastar pelas almas de seus conversos (II Cor. 12:15), ele se refere a algo mais do que suas vidas materiais. Não precisamos, aqui, reconhecer um distinto contraste entre a alma e o corpo; Paulo se dedica ao bem do homem como um todo e a tudo o que a vida implica; mas a ênfase está na vida interior. O desejo de Paulo de partilhar com os tessalonicenses não apenas o evangelho, mas também sua própria alma (I Tess. 2:8) sugere mais do que uma

10 *Ibid.*, p. 98.
11 *Ibid.*, p. 101.
12 Ilustrações em *ibid.*, p. 100.
13 *Loc. cit.*
14 Ilustrações em *ibid.*, p. 99 e 100.
15 R. Bultmann, *Theology of the NT* (1951), I, 207.

vontade de morrer por eles; significa uma participação de todo o seu ser, inclusive tudo o que está envolvido numa personalidade redimida. Lutar pelo evangelho com a própria alma está bem próximo de permanecer firme em um só espírito (Fil. 1:27); aqui *psychē* é quase permutável com *pneuma*. Fazer a vontade de Deus de coração (Ef. 6:6; *ek psychēs*) significa servir a Deus com todo o ser e personalidade. Contudo, *psychē* e *pneuma* não são estritamente permutáveis, mas se referem à vida interior do homem encarada de dois pontos de vista. *Pneuma* é o eu interior do homem, visto que em termos do relacionamento do homem com Deus e com outros homens; *psychē* é o homem como um ser vivo, como uma personalidade humana, a vitalidade do homem encarada do ponto de vista de seu corpo e carne. Paulo nunca fala da salvação da alma, nem há nenhuma insinuação da preexistência da alma. "*Psychē* é o estado especificamente humano de estar vivo, que é inerente ao homem como um eu que luta, deseja, que tem propósitos."[16] Ele nunca usa o resumo helenístico óbvio do homem: corpo e alma.[17]

Há uma diferença entre Paulo e o Velho Testamento. O principal termo usado para designar homem, no Velho Testamento e na literatura intertestamentária e nos rabinos, era *nephesh* ou *psychē*. Em Paulo, é *pneuma*. "Espírito" fez um avanço dramático, *psychē*, uma retirada dramática. Stacey acha que isto não se devia às influências helenísticas, mas à experiência cristã de Paulo, em que seu conhecimento do *pneuma hagion* estabeleceu a base de sua antropologia e *pneuma* representou o papel principal.[18]

ESPÍRITO. O uso paulino mais importante de *pneuma* é uma designação do Espírito de Deus. Ele com freqüência fala do *pneuma* de Deus (Rom. 8:14; I Cor. 2:11; 3:16; II Cor. 3:3, etc.), do Espírito Santo (I Tess. 4:8; Ef. 1:13; 4:30) e do Espírito de Cristo (Rom. 8:9; Gál. 4:6; Fil. 1:19). Já vimos que Paulo, em algum sentido real, identifica Cristo e o Espírito na obra da salvação. O segundo Adão tornou-se um Espírito vivificante (I Cor. 15:45).[19]

A esfera de atividade do Espírito é a humanidade, e é com o espírito do homem que o Espírito de Deus se ocupa amplamente.[20]

É com o espírito que o homem serve a Deus (Rom. 1:9). O homem, como espírito, pode gozar da união com o Senhor (I Cor. 6:17). A oração (I Cor. 14:14) e a profecia (I Cor. 14:32) são exercícios do espírito do homem. A graça concedida por Deus ao homem está na esfera do espírito (Gál. 6:18). A renovação é experimentada no espírito (Ef. 4:23). A vida divina atribuída ao homem está no domínio do espírito, mesmo

16 *Ibid.*, p. 205.

17 Note-se que outros escritos do Novo Testamento divergem de Paulo, em seu uso de *psychē*, e a vêem como uma entidade, no homem, contra seu corpo e capaz de salvação. Jesus comparou a morte do corpo com a destruição da alma (Mat. 10:28). A preservação da alma (heb. 10:39) refere-se a algo mais que a vida física (ver também Tiago 1:21; I Ped. 1:9). João viu as almas dos mártires sob o altar (Apoc. 6:9), e, no glorioso advento de Cristo, as almas dos mártires serão ressuscitadas, para participarem do reino milenar (Apoc. 20:4). Em referências como estas, *psychē* é o eu essencial do homem, que é capaz de continuar a existir após a dissolução do corpo. Este é um uso que não contradiz, mas que complementa o uso paulino do termo.

18 W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*, p. 126-27.

19 Ver, acima, o Cap. 34; W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*, p. 129-30, para um resumo. Ver, também, E. Schweitzer, "Pneuma", TDNT VI, 420-34. Schweitzer menciona o pensamento de Paulo a respeito do *pneuma* divino, designando uma matéria ou substância celestial; mas isto não está em absoluto claro. Cf. W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*, p. 177. A discussão de Schweitzer, sobre o espírito humano, é bastante inadequada. TDNT VI, 434-37.

20 W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*, p. 132. Em outro lugar, ele fala diso como o "lado divino do homem" — um uso que não é encontrado no Velho Testamento (p. 137).

enquanto o corpo perece (Rom. 8:10). Deus, através do Espírito, testemunha ao espírito do homem que ele é um filho de Deus (Rom. 8:16). Embora Paulo nunca o afirme explicitamente, há pouca dúvida, de que ele poderia ter se expressado nas palavras de Jesus: "Deus é espírito" (João 4:24). É porque o homem é também espírito que ele é capaz de entrar em relacionamento com Deus e gozar das bênçãos de Deus.

Um outro importante significado de *pneuma* é encontrado em contextos onde é colocado em oposição ao corpo do homem como a dimensão interior do ser humano em contraste com a exterior. É necessário buscar a santificação em corpo e espírito (I Cor. 7:34; II Cor. 7:1).[21] Um claro contraste entre os aspectos interior e exterior do homem encontra-se em Romanos 8:10. Quando o Espírito reside num homem, embora seu corpo esteja morrendo (potencialmente "morto") por causa do pecado, seu espírito está vivo por causa da justiça. Neste século, o Espírito Santo concede vida ao espírito do homem; no século vindouro, ele também infundirá com vida o corpo mortal (v. 11). Bultmann reconhece uma dificuldade aparente nesta passagem e a resolve interpretando *pneuma* como se referindo não simplesmente ao *eu*, à pessoa, mas ao *pneuma* divino, que se tornou o eu subjetivo do cristão.[22] Tal interpretação parece encaixar os dados numa teoria, e não deduzir a teoria dos dados. O contraste entre o corpo mortal e o espírito não se dá do homem versus o Espírito de Deus, mas da parte material do homem versus a parte imaterial ou espiritual. Uma está morrendo, é mortal; a outra foi vivificada.

O contraste entre o interior e o exterior é bem claro, onde o espírito se refere a uma qualidade ou elemento diametralmente oposto à carne. O culto de Deus em Espírito (Fil. 3:3) é o oposto do culto em forma puramente material. A circuncisão "no espírito" é o oposto da circuncisão física literal (Rom. 2:28 e s.).

Na discussão da glossolalia, o espírito do homem é diferenciado até de sua mente (I Cor. 14:14): "Porque se eu orar em língua, o meu espírito ora, sim, mas o meu entendimento fica infrutífero." Há um campo de relacionamento com Deus no qual o espírito goza do relacionamento com o Espírito, um campo que transcende os processos da mente, porque o homem é espírito. Ele pode gozar uma comunhão imediata com Deus, numa relação "mística" que não contradiz, mas transcende a faculdade cognitiva. Bultmann tenta evitar a dificuldade deste versículo, entendendo "meu espírito" como o Espírito de Deus dado ao homem. O contraste está, portanto, entre a mente humana e o Espírito de Deus.[23] Esta, contudo, é uma exegese errônea; pois, quando se interpreta esta expressão à luz dela própria ou de semelhantes expressões em outros lugares,[24] a conclusão inevitável é que o espírito é o espírito do homem, o verdadeiro eu interior do homem, que goza de comunhão direta, através da oração, com Deus.

Visto que *pneuma* é o eu interior do homem, a palavra é, naturalmente, usada para representar o homem como tal em termos de sua autoconsciência como um eu que pensa e que conhece.[25] Agir no mesmo espírito (II Cor. 12:18) significa agir com a mesma atitude e intenção. Permanecer firme em um só espírito (Fil. 1:27) significa

21 Na última referência, *sarx* é usada como o equivalente de corpo.
22 R. Bultmann, *Theology of the NT*, I, 208.
23 *Ibid.*, p. 207.
24 Ver Rom. 1:9; 8:16; I Cor. 5:4; 16:18; II Cor. 2:13; 7:13; Fil. 4:23.
25 Bultmann desenvolve brilhantemente este uso de *pneuma*, e, neste ponto, podemos concordar cordialmente com sua conclusão (*Theology*, I, 206 e s.). Concordamos com Bultmann, em uma insistência de que este significado esgota o sentido do conceito.

compartilhar da mesma visão e julgamento e se refere a uma orientação comum da vontade. Quando Paulo fala de encontrar recreação ou repouso para seu espírito (I Cor. 16:18; II Cor. 2:13; 7:13), ele quer dizer que encontrou repouso interior. Há, no entanto, um contraste[26] entre descanso espiritual (II Cor. 2:13) e descanso da carne (II Cor. 7:5). A primeira referência coloca a ênfase somente sobre a angústia, enquanto a segunda inclui os sofrimentos exteriores com que Paulo se deparou.[27]

Levantou-se uma questão sobre se todos os homens possuem *pneuma*, ou se ele é um bem próprio dos crentes, em virtude de haverem eles recebido o *pneuma* de Deus.[28] O versículo-chave é I Coríntios 2:11: "Pois, qual dos homens entende as coisas do homem, senão o espírito do homem que nele está?" Este parece ser um enunciado psicológico, que é universal em sua aplicação. *Pneuma* é aqui usado para se referir à autoconsciência do homem.[29] Embora Paulo não o afirme, segue-se logicamente que, por serem todos os homens *pneumata*, eles são capazes de gozar de um relacionamento distintivo uns com os outros. Além disso, porque Deus é também *pneuma*, o *pneuma* humano é o órgão "que recebe o Espírito de Deus".[30] É por possuir *pneuma* que ele é capaz de se relacionar com Deus. Kümmel pode estar certo, ao insistir que este versículo não significa que o homem está em uma posição particularmente próxima de Deus;[31] mas o versículo sugere que, porque o homem é *pneuma*, ele é capaz de receber o *pneuma* divino, e assim chegar a um relacionamento vivo e próximo com Deus. Concordaríamos com Stacey, que todos os homens possuem *pneuma*, mas a recepção do *pneuma* divino significa a renovação do *pneuma* humano, de modo que ele assuma novas dimensões.[32] Em Romanos 8:10, a que Stacey se refere, Paulo diz que, embora os seus corpos estejam mortos (i.é, são mortais, estão morrendo), seus espíritos estão vivos, por causa da justiça. Não podemos seguir os estudiosos que entendem *pneuma*, neste versículo, como se referindo ao *pneuma* divino.[33] Parece que o pensamento é que, enquanto o corpo é ainda mortal ou está morrendo, o *pneuma* divino concedeu ao homem a dádiva da vida, mas esta vida é experimentada no nível do *pneuma* humano.[34] Quando Paulo diz que os homens em sua situação humana, estavam mortos, mas foram vivificados em Cristo (Ef. 2:1), ele deve estar dizendo que eles estavam espiritualmente mortos, i. é, seus espíritos não gozavam de um relacionamento vivo com Deus. Ser vivificado significa ser estimulado em espírito de modo a entrar em relacionamento vivo com Deus.

Embora Paulo nunca fale da sobrevivência nem da alma nem do espírito após a morte do corpo, deve-se levantar a questão se a morte quer dizer extinção, como Stacey sugere,[35] ou se Paulo de fato acreditava em algum tipo de sobrevivência do eu após a morte. Aqui temos que concordar com Whiteley, que fala da "modificação da visão unitária" do homem, por parte de Paulo.[36] Em dois lugares Paulo se refere à sobrevivência após a morte. Estar ausente do corpo é estar presente com o Senhor

26 Contra Bultmann (*Theology*, I, 206).
27 Cf. R. Bultmann, *Theology*, I, 203, 204.
28 Veja a excelente discussão em W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*, p. 141 e ss.
29 E. Schweizer, TDNT VI, 435.
30 *Ibid.*, p. 436. Os alemães usam a palavra "organ", que Bromiley traduz como "veículo".
31 W. G. Kümmell, *Man in the NT* (1963), p. 44.
32 W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*, p. 135.
33 C. K. Barrett, *Romans* (1957), p. 17, o traduz: "O Espírito (de Deus) é vivificante." Ver, também, F. F. Bruce, *Romans* (1963), p. 164.
34 Ver os comentários de W. Sanday e J. Denney *in loc*. Ver, também, R. P. Martin, em *The New Bible Commentary* (1970), p. 1031.
35 W. D. Stacey, *op. cit.*, p. 126.
36 D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964), p. 38. Ver, também, S. Laeuchli, "Monism and Dualism in the Pauline Anthropology", *Biblical Research*, 3 (1958), 15-27.

(II Cor. 5:8). Para certificar-se, Paulo evita a idéia de se estar "despido", i. é, de ser um espírito desencorporado,[37] pois a existência completa tem sempre que ser existência corpórea; e o que Paulo espera é a ressurreição do corpo. Contudo, ele se conforta com o pensamento de que estará com o Senhor. O mesmo pensamento é expresso em Filipenses 1:23,24: "Tendo desejo de partir e estar com Cristo, porque isto é ainda muito melhor." Não podemos atribuir esta modificação da visão monística do homem para fora do dualismo helenístico, mas à própria convicção de Paulo de que nem mesmo a morte pode separar o crente do amor de Cristo (Rom. 8:38).

SŌMA. Um assunto tão óbvio e simples como "corpo" (*soma*) não deveria conter dificuldade de interpretação; mas tem-se levantado problemas que fazem deste um problema o mais complexo. Como assinalado acima, Bultmann tem defendido vigorosamente a posição de que o conceito paulino de homem não o entende como uma pessoa de duas partes constituintes, uma vida espiritual interior e um corpo material exterior. Bultmann insiste que o homem não pode ser dividido, e é encarado como uma entidade indivisível, e que *sōma, pneuma* e *psychē* constituem meramente modos diferentes de encarar o homem em sua integridade. Seguindo esta interpretação, Bultmann insiste que *sōma* não é algo que se adere exteriormente ao eu real do homem (à sua alma, por exemplo), mas pertence à sua própria essência, de modo que podemos dizer: "O homem não tem um *sōma*; ele é *sōma*."[38] Bultmann admite que há passagens onde parece haver reflexões sobre o uso ingênuo, popular, no qual *sōma* é contrastado com alma ou espírito; mas tais passagens não refletem o pensamento essencial de Paulo. O homem, sua pessoa como um todo, pode ser denotado por *sōma*. Se entrego meu corpo para ser queimado (I Cor. 13:3) eu *me* entrego à morte. Quando Paulo diz que subjuga o seu corpo e o reduz à submissão (I Cor. 9:27), ele quer dizer que está mantendo a si mesmo sob controle. Que a mulher não tem autoridade sobre seu próprio corpo (I Cor. 7:4) significa que ela não tem controle sobre si mesma, porém tem que se submeter ao marido. A apresentação do corpo como um sacrifício vivo (Rom. 12:1) significa se entregar a Deus. O engrandecimento de Cristo no meu corpo (Fil. 1:20) significa a honra de Cristo em minha pessoa, em mim. Tirando seu ponto a partir destas referências, Bultmann interpreta o corpo como significando "o homem, a respeito de seu ser, capaz de fazer de si um objeto de sua própria ação, ou de se experimentar a si mesmo como o sujeito a quem algo acontece".[39] Como *sōma*, o homem pode ser o objeto de seu próprio controle.

Há uma verdade aqui que merece ênfase. Claramente, *sōma* é um elemento essencial no homem, e, a partir deste ponto de vista, *sōma* pode ficar como um equivalente a "eu". Eu não tenho nenhuma experiência comigo mesmo, exceto em uma forma corpórea de existência. O "eu" deve ser sempre expresso em termos corpóreos, e, portanto, o controle do meu corpo é o controle de mim mesmo. A verdade importante que emerge é esta: a existência somática é concebida como sendo o modo normal e próprio da existência. *Sōma* é um elemento *essencial*, e não um elemento sem importância na existência humana. A vida da alma ou espírito não é contrastada com a vida corpórea em termos de vida verdadeira e essencial sobre e contra a que é extrínseco ou incidental ou como se o próprio corpo fosse um obstáculo no caminho da realização da verdadeira vida do homem. Veremos que o corpo pode *tornar-se* um obstáculo, mas não é um obstáculo em si. Não há depreciação do corpo *per se*.

37 Ver, adiante, a p. 511 e s.
38 *Theology*, I, 194.
39 *Theology*, I, 195.

O significado disto pode ser visto no fato de que a existência redimida, glorificada, será uma existência somática, não uma existência "espiritual", i. é, um modo não-material de ser. A glorificação incluirá a redenção do corpo (Rom. 8:23). A vinda de Cristo significará a transformação de nossos corpos inferiores na semelhança de seu corpo glorioso (Fil. 4:3-21). O argumento básico de I Coríntios 15 é dirigido contra uma visão grega da sobrevivência da personalidade fora de qualquer forma de existência corpórea. O argumento de Paulo repousa na necessidade de um corpo, para uma vida completa, rica. A ressurreição conterá existência somática, embora não uma existência *carnal*. "Carne e sangue", isto é, nossos atuais corpos carnais, não podem herdar o Reino de Deus (I Cor. 15:50). Esta impossibilidade não pertence ao mal intrínseco do corpo como tal, mas ao caráter mortal do corpo carnal. Há, no entanto, tipos diferentes de corpos; a vida na ressurreição será corpórea, e Paulo a descreve como "corpo espiritual" (I Cor. 15:44). O único ponto a ser enfatizado, aqui, é que isto envolve um corpo real, embora possa ser diferente de nossos corpos físicos mortais.[40] A obra da redenção não significa meramente a salvação da alma ou espírito; ela inclui a redenção do corpo. O modo supremo e perfeito de vida, designado por Deus, para que seu povo possa gozar da totalidade das bênçãos divinas, será uma existência somática. A sobrevivência da personalidade, que é com freqüência apresentada como a essência da esperança cristã, é uma doutrina grega, e não o equivalente da esperança bíblica de uma redenção completa.

Voltamo-nos, agora, para um breve enunciado da doutrina positiva de Paulo, sobre a atitude do crente quanto ao seu corpo. Primeiro, embora o corpo seja uma parte integrante do ser do homem, o corpo da carne é corruptível e mortal (Rom. 6:12; 8:11; II Cor. 4:11) e, portanto, não é o reino em que se encontra sua verdadeira vida. É de fato um "corpo da morte" (Rom. 7:24). Segundo, o corpo não é apenas fraco e mortal, mas também um instrumento da carne. O pecado e a morte, contudo, não residem na corporalidade em si ou no corpo natural, mas na carne.[41] Desde que o pecado pode reinar no corpo mortal (Rom. 6:12), o corpo visto como a instrumentalidade do pecado pode ser chamado de "corpo do pecado" (Rom. 6:6); e, portanto, o homem habitado pelo espírito tem que mortificar as obras do corpo (Rom. 8:13). Isto, contudo, não é a mortificação do corpo em si, mas de seus atos pecaminosos.

Terceiro, o corpo tem que ser mantido sob sujeição. Embora ele não seja uma parte integral da existência humana, visto que é mortal e capaz de pecar, tem que ser disciplinado e tem-se que evitar que ganhe domínio sobre a vida espiritual do homem. Esta vida encontra-se no homem interior, no domínio do espírito, quando ele é estimulado e recebe energia através do Espírito de Deus. O homem exterior, o corpo, vai-se gastando lentamente e sucumbe à morte (II Cor. 4:16). O objetivo mais alto de uma existência encontra-se no campo espiritual, e o corpo, portanto, tem que se tornar servo do espírito, o verdadeiro eu. O corpo não pode tornar-se o senhor, pois, em si, ele não é a vida verdadeira. Paulo demonstra esta verdade claramente em I Coríntios 9. Na primeira parte do capítulo, ele compara os domínios espiritual e físico. Por ser um ministro das coisas espirituais, Paulo insiste que ele tem direito a recompensas físicas e gozos. No entanto, ele se recusa a exercer sua liberdade, com receio de que o campo material se torne seu senhor. A "coroa corruptível", isto é, as satisfações materiais, corporais, não são sua meta. Por isso ele exercita um rigoroso autocontrole,

40 Para uma discussão adicional do corpo da ressurreição, ver o Cap. 38.

41 Como indicado mais adiante, "carne" deve ser entendida eticamente, e não fisicamente. Em tais contextos, ela se refere à natureza decaída do homem, e não à constituição material do corpo.

como um atleta em treinamento, mantendo seu corpo sob vigilância, de modo que ele não ganhe domínio sobre sua vida espiritual. O domínio material tem que ser mantido em subserviência ao espiritual de modo que Paulo não seja desqualificado e perca sua coroa. Não há nenhuma insinuação aqui de que as satisfações físicas, em si, envolvam qualquer influência maléfica ou degradante; pelo contrário, está implícito que elas são perfeitamente naturais e boas. O perigo é que elas se tornem o objetivo da vida, e, assim, derrotem as mais altas metas espirituais. É quando o corpo está para frustrar os fins espirituais que ele tem que ser disciplinado.

Quarto, o autocontrole sobre o corpo é obtido através de sua consagração a Deus. O corpo tem que ser apresentado a Deus como um sacrifício vivo (Rom. 12:1). Isto não se obtém através de ascetismo e mortificação do corpo em si. Pelo contrário, o crente tem que reconhecer que seu corpo é habitado pelo Espírito de Deus (I Cor. 6:19) e é um membro de Cristo (I Cor. 6:15). O corpo deve ser um instrumento a serviço de Cristo. Visto que o corpo participa da santificação mesmo enquanto mortal, segue-se que o crente tem que exercer um cultivo e cuidado pelo corpo e usá-lo como um meio da mais completa realização de sua vida espiritual. Tão íntima é a relação entre o corpo e o espírito, que os pecados do corpo tocam a própria fonte da personalidade. Logo, os gozos corpóreos não são um fim em si, mas têm que ser feitos subservientes aos fins espirituais.

Quinto, como já assinalamos, os próprios corpos dos crentes serão redimidos no dia da salvação consumada (Rom. 8:23; Fil. 3:21).

SARX. O aspecto mais difícil e complicado da psicologia paulina é sua doutrina da *sarx*. A dificuldade surge tanto por causa da complexidade do uso feito, por Paulo, da palavra, como por causa de um uso que é característico, porém raramente encontrado em outro lugar; e esta doutrina de Paulo, da carne, peculiarmente tem sido assunto de diversas interpretações. Podemos, em primeiro lugar, traçar resumidamente os vários significados que são dados à palavra na terminologia paulina.

SARX SÃO OS TECIDOS DO CORPO. *Sarx* é freqüentemente usada para descrever os tecidos que constituem o corpo e é assim comparada aos ossos e o sangue. Há diferentes tipos de carne: de homens, de animais, de pássaros, de peixes (I Cor. 15:39). A dor e o sofrimento podem ser experimentados na carne (II Cor. 12:7); a circuncisão foi feita na carne (Rom. 2:28). O corpo de Jesus era um corpo de carne (Col. 1:22). A carne, no entanto, é corruptível e não pode herdar o Reino de Deus (I Cor. 15:50).

SARX É O PRÓPRIO CORPO. Através de uma transição natural, a parte é usada para o todo, e em muitos lugares *sarx* é sinônimo de corpo como um todo, em vez de designar a parte carnal do corpo. Paulo pode, assim, falar ou de estar ausente no corpo (I Cor. 5:3) ou na carne (Col. 2:5). "Ou não sabeis que o que se une à meretriz, faz-se um corpo com ela? Porque, como foi dito, os dois serão uma só carne" (I Cor. 6:16). Paulo pode dizer que "a vida de Jesus possa se manifestar em nossos corpos" ou "em nossa carne mortal" (II Cor. 4:10,11).[42]

SARX É O HOMEM COM REFERÊNCIA À SUA ORIGEM. Seguindo o uso do Velho Testamento, *sarx* é usada referindo-se não meramente ao material do corpo ou ao corpo em si, mas, concretamente, ao homem, que é constituído de carne. Neste uso, a palavra pode se referir particularmente aos relacionamentos humanos do homem, à sua origem física e aos laços naturais que o unem a outros homens. Paulo fala de seus

42 Para outras ilustrações, ver Ef. 5:28-31; II Cor. 7:1; Col. 2:1; Gál. 4:13; Ef. 2:15.

parentes "segundo a carne", seus compatriotas judeus (Rom. 9:3). Os "filhos da carne" (Rom. 9:8) são aqueles que nasceram de geração natural, em contraste com aqueles nascidos como resultado de intervenção divina. Israel "segundo a carne" (I Cor. 10:18) é o Israel natural, aqueles que são fisicamente judeus. Paulo pode até usar "minha raça" (Rom. 11:14) como um sinônimo para parentes, compatriotas judeus. Cristo nasceu da descendência de Davi segundo a carne (Rom. 1:3). Esta expressão não designa meramente a fonte de sua vida *corpórea*, mas de sua inteira existência humana, incluindo tanto seu corpo como espírito humano.

SARX É O HOMEM EM TERMOS DE SUA APARÊNCIA E CONDIÇÕES EXTERIORES.[43] Uma outra extensão de *sarx* vai além do homem, em sua vida corpórea, para incluir outros fatores, que são elementos inseparáveis da existência humana. "Confiança na carne" (Fil. 3:3 e ss.) não quer dizer confiança no corpo, mas confiança no complexo total do domínio externo da existência humana. Ela inclui a descendência judaica de Paulo, seu treinamento religioso estrito, seu zelo e proeminência nos círculos religiosos judaicos. A frase "se gloriam segundo a carne" é traduzida "se gloriam de coisas mundanas" em II Coríntios 11:18 (RSV). Uma boa aparência "na carne" é praticamente sinônimo de proeminência mundana (Gál. 6:12-14). Os judaizantes insistiam sobre a circuncisão, para promover um senso orgulhoso de realização na vida religiosa, que devia ter uma base de glória. Mas estas distinções e fundamentos externos de glória não mais atraíam Paulo, porque o mundo havia sido crucificado para ele, e ele, para o mundo.

Nas três referências acima citadas, "a carne" se refere a uma esfera de relacionamentos sociais em que o homem é comparado com os seus semelhantes, e a ênfase repousa particularmente nas realizações religiosas e seus apelos ao orgulho humano. A palavra também é usada referindo-se a relacionamentos exteriores, descrevendo os laços sociais existentes entre escravo e senhor (Filem. 16; Col. 3:22; Ef. 6:5). *En sarkē* descreve também o campo dos relacionamentos conjugais, o que impõe alguns problemas desagradáveis (I Cor. 7:28).

Este uso ilumina uma passagem difícil por outro lado: "Por isso daqui por diante a ninguém conhecemos segundo a carne; e, ainda que tenhamos conhecido Cristo segundo a carne, contudo agora já não o conhecemos desse modo" (II Cor. 5:16). A RSV traduz corretamente a expressão "do ponto de vista humano". Este versículo não pode ser usado para sustentar a opinião de que Paulo não tem nenhum interesse pelo Jesus histórico, e não fornece nenhuma evidência para responder à pergunta quanto a se Paulo conheceu ou não o Jesus histórico. Paulo se refere a uma transformação de sua própria opinião sobre todos os relacionamentos da vida. Durante certo tempo, "o ponto de vista humano" predominava na opinião de Paulo, e era então de grande importância se um homem praticava a justiça legal e se devotava a uma perfeita obediência à Tora judaica. A partir deste ponto de vista, Jesus, que havia procurado por publicanos e pecadores e que havia sido crucificado como um criminoso comum, não poderia, possivelmente, ser o Messias, e, sim, um impostor. Contudo, agora o ponto de vista de Paulo está completamente transformado e estas questões de relacionamento humano e de orgulho religioso são irrelevantes. Estar em Cristo é ser uma nova criatura, em virtude do que uma completamente diferente interpretação é dada à vida e a seus relacionamentos (v.17).

Este uso, em algumas passagens, é extendido, para descrever todo o estado ou esfera em que o homem vive naturalmente, o modo de vida que caracteriza a

43 Ver E. Schweizer, TDNT VII, 126 e ss.

existência humana ordinária. Paulo havia sido acusado, em Corinto, de buscar seus próprios fins egoísticos e de se conduzir a favor de sua própria vantagem. Tais pessoas o acusaram de agir "segundo a carne"; mas Paulo responde que, embora ele viva "na carne", ele não milita "segundo a carne", pois suas armas não são carnais, mas divinas (II Cor. 10:1-3). Aqui, a expressão "andar na carne" não pode se referir à existência corpórea *per se*; isto é por demais óbvio para ser mencionado. Paulo admite que ele vive em meio a um *sistema de mundo*, mas insiste que seu ministério não é desempenhado através de recursos originados deste sistema mundano ou que estejam de acordo com os princípios mundanos. A ênfase não está sobre a *pecaminosidade* da ordem mundana; de fato, o crente tem, por necessidade, de viver neste meio. Tal sistema é, no entanto, impotente em fornecer os recursos para se atingir a meta divina. O mesmo uso aparece onde Paulo diz que "não são muitos os sábios segundo a carne, nem muitos os poderosos, nem muitos os nobres que são chamados" (I Cor. 1:26). O domínio "segundo a carne" é a esfera da vida que caracteriza a existência humana; tem sua sabedoria, sua nobreza e seu poder. Não é pecador intrinsecamente, mas é impotente para obter a sabedoria e o conhecimento de Deus. Um novo e mais alto nível de existência é necessário para se entrar no mundo das realidades divinas.

O USO ÉTICO DE SARX. Resta um grupo de referências que são distintamente paulinas, e são geralmente chamadas de uso "ético" do termo.[44] A mais importante característica quanto a este uso é que o homem, como carne, é contrastado com Espírito, é pecador, e, sem a ajuda do Espírito, não pode agradar a Deus. A passagem mais vívida é a primeira parte de Romanos 8. Paulo contrasta profundamente aqueles que são "segundo a carne" e os que são "segundo o Espírito". Aqueles que são segundo a carne não podem agradar a Deus. "Vós, porém, não estais na carne, mas no Espírito, se é que o Espírito de Deus habita em vós" (Rom. 8:8,9). Formalmente, o enunciado: "Os que estão na carne não podem agradar a Deus" é contraditado por Gálatas 2:20: "A vida que agora vivo na carne, vivo-a na fé no Filho de Deus." Obviamente, Paulo está usando a mesma expressão para designar duas coisas bem diferentes. Viver "na carne" (Gál. 2:20) é estar no corpo físico, que pode ser existência em fé. "Na carne", em Romanos 8:8, significa, segundo o versículo 9, não ser habitado pelo Espírito, i. é, ser um homem não regenerado. Os que não são regenerados, que não são habitados pelo Espírito, não podem cumprir a Lei de Deus e desse modo agradar-lhe. Este enunciado certamente não significa que eles não podem fazer nada que agrade a Deus. Romanos 2:15 afirma que até os gentios têm a Lei de Deus, de algum modo, escrita em seus corações; e, enquanto obedecem à Lei interior, devem estar agradando a Deus. Romanos 8:8 significa que o homem não regenerado não pode agradar a Deus, amando-o e servindo-o como Deus merece. Assim, a Lei foi incapaz de fazer os homens agradarem a Deus, porque a carne é fraca (Rom. 8:3). A inclinação da carne é morte; a inclinação do Espírito é vida (Rom. 8:6). Em outro lugar, Paulo diz "Porque eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita bem algum" (Rom. 7:18). Carne, aqui, não pode ser a carne física, pois o corpo de carne é o templo do Espírito (I Cor. 6:19) e um membro de Cristo (I Cor. 6:15), e tem que ser o meio de glorificação de Deus (I Cor. 6:20). Paulo quer dizer que em sua natureza não regenerada não habita nada do bem que Deus pede.

44 Ver H. W. Robinson, *The Christian Doctrine of Man* (1926), p. 114; W. D. Davies, *Christian Origins and Judaism* (1926), p. 153. A lista seguinte, que se aproxima da de Davies, representa este uso: Rom. 6:19; 7:5,18,25: 8:3,4,5,6,7,8,9,12,13; I Cor. 5:5; II Cor. 1:17; 11:18; Gál. 3:3; 5:13,16,17,19,24; 6:8; Ef. 2:3; Col. 2:11,13,18,23.

A carne é algo que permanece com o crente mesmo depois que ele recebeu o Espírito. Escrevendo aos cristãos, Paulo diz que a carne e o Espírito se opõem um ao outro, "para que não façais o que quereis" (Gál. 5:17). Há um conflito que se trava no seio do crente. A recepção do Espírito não significa que o problema da carne esteja descartado. Há um conflito entre a carne e o Espírito, em que o crente tem que aprender a deixar o Espírito ter predominância.

PONTOS DE VISTA DIFERENTES. Temos seguido a RSV na interpretação de Espírito, acreditando que se refere ao Espírito divino, que é dado e não, intrínseco ao homem. No entanto, muitos estudiosos têm interpretado a doutrina, de Paulo, da carne em termos de dualismo helenístico, no qual a carne é o corpo real, que é visto como essencialmente pecador.[45] A fonte do mal é a materialidade em si. Esta interpretação dualística recebeu um enunciado clássico em Pfleiderer, que entende o conceito de pecado, de Paulo, como sendo que um ser espiritual demoníaco faz da carne física sua residência; e, enquanto, por isso, a carne em si não é idêntica ao pecado, ela é, não obstante, o lugar e o órgão do princípio demoníaco do pecado. Por consistir o homem, fisicamente, de carne, ele se escravizou ao poder do pecado, que reside em sua substância material.[46]

Contra esta interpretação dualística, há o fato incontestável de que Paulo não via o corpo como pecaminoso *per se*; e, portanto, quando *sarx* é visto como pecaminoso, deve se referir a outra coisa, e não ao material físico que constitui o meu corpo. O corpo é feito para o Senhor (I Cor. 6:13) e para ser compartilhado com Cristo (v.15). O corpo é habitado pelo Espírito de Deus (I Cor. 6:19) e deve ser o meio pelo qual Deus é glorificado (v. 20). O corpo partilha da experiência da santificação (I Cor. 7:34) e tem que ser apresentado a Deus como um sacrifício vivo, que é santo e agradável a Deus (Rom. 12:1).[47]

Uma segunda visão interpreta *sarx* à luz de um alegado dualismo ético inato em a natureza humana. Dentro do homem há dois princípios: o mais alto e o mais baixo, *pneuma* e *sarx*, e entre estes dois um incessante conflito é mantido. O crente é o homem que, pela ajuda divina, encontrou a vitória para o princípio espiritual mais alto. O espírito do homem é o verdadeiro ego, o melhor eu, a natureza espiritual, na qual, ele está mais próximo de Deus, a parte imperecível, que o liga ao mundo eterno e imperecível. Nos crentes, esta vida mais elevada tornou-se o elemento predominante, e, neles, o espírito humano é desenvolvido e adquire domínio na conduta da vida.[48] Este dualismo ético inato é vividamente retratado nas palavras de Beyschlag: "Mas nenhum dos apóstolos descreveu, como Paulo, a força superpoderosa da carne, a natureza sensual, egoísta, ou enfatizou a debilidade do divino no homem, que é como um fio de fogo no fumo ou um germe latente; e ninguém, como ele, fez toda a obra de salvação pesar sobre este elemento maléfico no homem e em a natureza; pois a salvação, fundada por Cristo como o homem espiritual ideal, consiste na quebra do poder da carne e em avivar o fio de fogo no fumo do espírito, transformando-no numa chama clara, santa, alimentada pelo alto; e esta chama, em primeiro lugar, transfigura o coração e a conduta, e, finalmente, transforma o corpo mortal também à imagem do Cristo perfeito."[49]

45 Ver W. Morgan, *The Religion and Theology of Paul* (1917), p. 17 e ss.
46 Ver O Pfleiderer, *Primitive Christianity* (1906), I, 280; ver, também de Pfleiderer, *Paulinism* (1891), I, 47-67.
47 J. A. T. Robinson chega a dizer que *soma* representa o homem como feito para Deus (*The Body*, 1952, p. 31). Ele parece ir demasiado longe; *pneuma* é o homem em seu relacionamento com Deus.
48 Ver G. B. Stevens, *The Theology of the NT* (1899), p. 343 e s.
49 W. Beyschlag, *NT Theology* (1895), II, 46 e s.

A objeção a esta interpretação repousa no fato de que o conflito que Paulo encontra entre a carne e o espírito não se dá entre a carne e o espírito humano, mas entre a carne humana e o Espírito de Deus. Que o lado mais alto do conflito, em Romanos 8:4-9, é o Espírito Santo, e não o espírito do homem fica, indubitavelmente, claro no versículo 9: "Vós, porém, não estais na carne, mas no Espírito, se é que o Espírito de Deus habita em vós." Neste estado, o espírito humano está de fato vivo, mas isto se deve ao fato de que o Espírito Santo, que ressuscitou Jesus dentre os mortos, reside dentro do homem (Rom. 8:10,11). Paulo fala freqüentemente do espírito humano, como já vimos, mas ele não o compara com a *sarx*. O conflito descrito em Gálatas 5:16-26 não é encontrado no homem não-regenerado, mas somente no homem em que o Espírito de Deus veio habitar. Dentro de tal homem levanta-se um conflito entre o Espírito e a *sarx*, que só é resolvido quando a "carne é crucificada" e o Espírito obtém completo domínio da vida da pessoa.

Uma terceira interpretação é a de Rudolf Bultmann, que insiste que o conceito de carne, de Paulo, não se estende para além do da discussão precedente, na qual a carne é vista como o reino da existência natural-terrena do homem, que, em contraste com Deus, é fraca e transitória. Quando este reino do externo e do natural se transforma no objetivo do homem, torna-se não meramente o terreno-transitório, em contraste com o eterno-transcendente, mas é visto como sendo positivamente pecaminoso e em oposição a Deus. Esta conduta ou atitude que se dirige à carne, tomando a carne por sua norma, é pecaminosa. A busca do meramente humano, do terreno-transitório, é pecaminosa, porque o homem deve encontrar sua verdadeira vida em Deus.[50]

Esta interpretação é bem mais atrativa e consoante com os dados exegéticos do que qualquer das duas já discutidas. Mas estes dados requerem uma posição que vá mais longe que a de Bultmann. Bultmann é, ele mesmo, levado a reconhecer que às vezes a *sarx* é personificada e torna-se praticamente equivalente ao "eu".[51] Além disso, as "obras da carne" não são basicamente dirigidas ao mundo da externalidade e ao reino exterior do terreno-natural; pecados tais como inimizade, inveja, egoísmo, são "pecados do espírito", que podem ou não ter sua manifestação no domínio dos relacionamentos externos (Gál. 5:19-21). Eles são autocentrados, em vez de centrados em Deus, e a carne sou eu mesmo buscando meus próprios objetivos, em oposição ao Espírito de Deus. A interpretação de Bultmann exige-lhe que explique as frases quando estávamos na carne" (Rom. 7:5) e "não estais na carne, mas no Espírito (Rom. 8:9) prolepticamente a fim de se referir ao estado glorificado de maneira promissória.[52] Este, contudo, não parece ser o significado de Paulo. Ele não está esperando por uma futura libertação da carne, mas afirma um estado presente de existência, que é em Espírito, e não na carne. O homem que está "no Espírito" de fato continua a viver "na carne" (Gál. 2:20); mas embora ele continue a viver no corpo e no mundo natural, ele não está mais "na carne", mas no "espírito", porque o Espírito de Deus realmente vive nele. Podemos tão-somente concluir que a expressão estar "na carne" significa viver como um homem não-regenerado, ser um homem que não é habitado pelo Espírito de Deus. *Sarx*, eticamente concebida, é a natureza humana, o homem visto, em sua inteireza, fora de e em contraste com a justiça e santidade de Deus. Como tal, o homem não é apenas fraco e impotente, ele é também pecador e rebelde contra Deus. Paulo diferencia completamente as esferas "segundo o Espírito"

50 R. Bultmann, *Theology*, I, 233-38. Ver, também, F. Conzelmann, *Theology of the NT* (1969); J. A. T. Robinson, *The Body*, p. 25.
51 R. Bultmann, *op cit.*, I, 245.
52 *Ibid.* p. 236.

e "segundo a carne" em Romanos 8:4-11. Um homem pertence ou a um reino ou ao outro; e o *status* do homem é determinado por se ele é ou não habitado pelo Espírito de Deus. Aqueles que são habitados pelo Espírito *estão* "no Espírito"; o homem natural está "na carne". O segundo vive sua vida inteira em sua humanidade, que resultará em morte. O homem só é capaz de servir a Deus quando o Espírito de Deus reside nele e o estimula no reino do Espírito (v.10).

Uma quarta opinião é a de W. D. Davies, que vê o fundamento para o conflito entre a carne e o espírito na doutrina rabínica das duas inclinações: a boa inclinação (*yetzer hatob*) e a má inclinação (*yetzer hara*), que habitam o homem e lutam pela supremacia.[53] No entanto, há uma grande diferença entre Paulo e os rabinos: para eles, a boa inclinação era algo inato em todos os homens, enquanto o Espírito que se opõe à carne, em Paulo, não é o espírito humano, mas o Espírito divino, possuído apenas pelos crentes.[54]

SARX É A NATUREZA HUMANA NÃO-REGENERADA. Seguimos aqueles estudiosos que entendem que este uso "ético" de *sarx* não se refere nem à materialidade física do homem nem a um elemento mais inferior no homem, mas ao homem como um todo, visto em sua queda, em oposição a Deus. Este uso é um desenvolvimento natural do uso do Velho Testamento de *basar*, que é o homem visto em sua fragilidade e fraqueza diante de Deus. Quando isto é aplicado ao campo ético, torna-se o homem em sua fraqueza ética, isto é, em sua pecaminosidade diante de Deus. *Sarx* representa não uma parte do homem, mas o homem como um todo — não-regenerado, caído, pecador. "No caso de *sarx*, o pensamento predominante (é) do homem sozinho contra Deus — em outras palavras, o homem natural expresso como não tendo ainda recebido a graça, ou ainda não totalmente sob sua influência."[55] "O apóstolo não identifica *sarx* com o corpo material, a substância corpórea externa do homem."[56] "Gál. 5:19 e s. deixa claro que, quando "carne" é usada num sentido moral, não tem, necessariamente, um significado físico, visto que muitos dos pecados atribuídos à natureza mais baixa (*sarx*) poderiam bem ser praticados por um espírito desincorporado."[57] "Não foi apenas nos desejos físicos, mas em todos os departamentos da vida que o pecado se manifestou... A persistência dos atos pecaminosos sugere um princípio do pecado em todo homem, uma natureza pecadora inferior; ela se identificou com a carne. A carne tornou-se um sinônimo da natureza mais inferior em geral, em contraste com o eu superior... A natureza inferior tanto era uma entidade que tinha uma mente (Col. 2:18; Rom. 8:6), sua própria."[58] Não podemos concordar com Stacey se ele quer dizer que a "natureza inferior" se identifica com a carne física. Como assinalado acima, muitas das referências éticas não têm nenhuma conotação física. "A evidência é contra o ponto de vista de que Paulo achava que a carne era uma coisa física, uma força condutora ao mal. A carne que se inclina ao mal não é o corpo ou semelhante matéria, mas um impulso maligno herdado."[59]

53 W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1955), p. 17-35.
54 Existem certos paralelos entre Paulo e a comunidade de Qumran (K. G. Kuhn, "New Light on Temptation, Sin, and Flesh in the NT", em *The Scrolls and the NT*, ed. por Krister Stendahl (1958), p. 94-113). Contudo, Davies assinalou que as similaridades são grandemente de linguagem, e não de substância ou teologia. Ver W. D. Davies, "Paul and the Dead Sea Scrolls; Flesh and Spirit", Christian Origins and Judaism (1962), p. 145-78. Quanto a outras opiniões, ver W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*, p. 41-55, 163-73.
55 W. P. Dickson, *St. Paul's Use of the Terms Flesh and Spirit* (1883), p. 271. Este livro antigo permanece um clássico deste tema.
56 *Ibid.*, p. 310.
57 D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, p. 39.
58 W. D. Stacey, *op. cit.*, p. 163.
59 E. D. Burton, *Spirit, Soul, and Flesh* (1918), p. 197.

Enquanto Paulo faz um contraste profundo e absoluto entre estar "na carne" (não estar regenerado) e estar "no espírito" (estar regenerado), permanece, no crente, uma luta entre a carne e o espírito. Se "carne" significa a natureza humana não regenerada, o crente ainda possui esta natureza, embora tenha recebido o Espírito. Mesmo no crente a carne luta contra o Espírito, de modo que ele não pode ser o homem (perfeito) que desejaria ser (Gál. 5:17).[60]

Esta mesma situação reflete-se em I Coríntios 2:14-3:3, onde Paulo descreve três classes de pessoas: *psychikos*, o homem natural (2:14); *sarkikos*, o homem carnal (3:3); e *pneumatikos*, o homem espiritual (3:1). Nesta passagem, o "homem natural" é o homem não-regenerado, o homem que está "na carne" (Rom. 8:9), isto é, todo o domínio de sua vida é dedicado ao nível humano, e, como tal, ele é incapaz de conhecer as coisas de Deus. O "homem espiritual" é o homem cuja vida é governada pelo Espírito Santo. Entre estes dois há uma terceira classe, daqueles que são "carnais" ainda, que são bebês *em Cristo*. Eles têm, portanto, de estar "no Espírito", embora ainda não caminhem "segundo o Espírito". Por serem bebês em Cristo, temos que concluir que o Espírito de Deus habita neles; no entanto, o Espírito Santo ainda não exerce o total controle sobre suas vidas, e eles ainda andam "como homens" (v. 3), manifestando as obras da carne na inveja e em brigas. O homem que está "no Espírito", e não mais "na carne", isto é, um homem regenerado, habitado pelo Espírito de Deus, tem que aprender a lição do andar em Espírito, e não na carne.

VITÓRIA SOBRE A CARNE. Embora permaneça, nos crentes, uma batalha entre o Espírito e a carne, Paulo sabe o modo de obter a vitória do Espírito. A carne do corpo vem dentro da esfera da santificação (I Tess. 5:23). Mas a carne, enquanto natureza humana irregenerada, só pode morrer.

Aqui encontramos a familiar tensão paulina entre o indicativo e o imperativo.[61] Paulo vê a morte da carne como algo que já aconteceu na morte de Cristo. Aqueles que pertencem a Cristo crucificaram a carne com suas paixões e desejos (Gál. 5:24). Eles se despojaram do corpo da carne[62] na circuncisão de Cristo, isto é, na circuncisão do coração, que é feita por Cristo (Col. 2:11). Paulo diz: "Já estou crucificado com Cristo" (Gál. 2:20), e "nosso homem velho foi crucificado com ele" (Rom. 6:6). A identidade da carne e do ego é, mais adiante, apoiada, nesta doutrina da crucificação, pois Paulo quer dizer a mesma coisa, através de crucificação da carne, como quer dizer quando diz: "Nós, que já morremos para o pecado, como viveremos ainda nele?" "Fomos batizados na sua morte." "Fomos, pois, sepultados com ele pelo batismo na morte" (Rom. 6:2-4). Fui eu mesmo que morri com Cristo.

A mesma idéia é expressa, numa frase diferente, em (Colossenses 3:9): "Não mintais uns aos outros, pois que já vos despistes do homem velho (*anthrōpon*) com seus feitos, e vos vestistes de novo (*anthrōpon*)." Isto encara uma mudança como já ocorrida. O "homem velho" "denota o ser pecador do homem não convertido".[63] Esta é uma outra maneira de dizer que o homem velho (*anthrōpon*) foi crucificado com Cristo (Rom. 6:6).

60 Quanto à interpretação do conflito em Rom. 7, ver o capítulo sobre a Lei. Nesse capítulo Paulo não fala de um conflito entre a carne e o Espírito, mas entre a carne e a Lei.
61 Ver, adiante, a p. 488 e ss.
62 A expressão "o corpo da carne" não pode, aqui, referir-se ao corpo carnal, mas à "personalidade que é dominada pela sensualidade", um ego autocentrado, sensual. C. F. D. Moule, *Colossians* (1957), p. 95.
63 J. Jeremias, TDNT I, 365.

Esta morte da carne não é, contudo, algo que funciona automaticamente. É algo de que se apropria pela fé. Envolve dois aspectos. Os crentes têm que reconhecer que a carne foi crucificada com Cristo e, portanto, considerar-*se* "mortos para o pecado, mas vivos para Deus, em Cristo Jesus" (Rom. 6:11). Uma pessoa não pode considerar-se morta com Cristo, a não ser que tenha realmente morrido e sido crucificada com Cristo; mas, por isto ter acontecido, pode ser posto em prática na experiência diária. Por haver morrido com Cristo, tenho que mortificar "as obras do corpo" (Rom. 8:13). "Corpo" é aqui usado como um veículo para as obras da "carne" — a vida sensual do homem não-regenerado. Por haver sido trazido da morte para a vida, tenho que apresentar meus "membros a Deus, como instrumentos de justiça" (Rom. 6:13). Por haver morrido com Cristo, tenho que exterminar as "inclinações carnais: a prostituição, a impureza..." (Col. 3:5). Porque já me despi da velha natureza e vesti a nova natureza, tenho que me revestir de compaixão, benignidade, humildade, mansidão, etc. (Col. 3:12).

Uma outra maneira de descrever a vitória sobre a carne é "andar pelo Espírito". "Andai pelo Espírito, e não haveis de cumprir a cobiça da carne" (Gál. 5:16; cf. Rom. 8:4). Andar pelo Espírito significa viver passo a passo, momento a momento; e andar pelo Espírito significa dar cada passo de minha caminhada terrena sob a direção e o controle e a liderança do Espírito Santo.

CORAÇÃO.[64] Há várias outras palavras, usadas por Paulo, para caracterizar o homem, a mais importante das quais é coração (*kardia*). O uso paulino é essencialmente o mesmo da palavra hebraica *leb*[65] e designa a vida interior do homem a partir de vários pontos de vista. O coração ou aspecto interior do homem é comparado ao exterior e visível. A verdadeira circuncisão é a do coração (Rom. 2:29), não a da carne. A ausência física pode significar presença em coração (I Tess. 2:17). A glória exterior é vã, comparada à do coração (II Cor. 5:12). O coração oculta segredos que só o Espírito Santo pode revelar (I Cor. 4:5; 14:25). O verdadeiro conhecimento do homem só pode ser encontrado esquadrinhando-se o coração (Rom. 8:27).

O coração é o trono das emoções, tanto as boas como as más. O coração pode cobiçar coisas más (Rom. 1:24); mas Paulo pode dizer que o desejo de seu coração é converter seus compatriotas judeus (Rom. 10:1). Paulo escreveu aos coríntios em "angústia de coração" (II Cor. 2:4); ele sofreu dor no coração porque os judeus haviam rejeitado Cristo (Rom. 9:2). Seu rogo aos coríntios para abrirem seus corações (II Cor. 7:2) significava recebê-los em amor.

Uma palavra com um significado semelhante é *splangchna*, erroneamente traduzida como "entranhas" na KJV. Os *splangchna* eram os órgãos nobres — o coração, o fígado e os pulmões —[66] e, em Paulo, a palavra é usada com respeito ao afeto do crente (II Cor. 6:12; 7:15; Col. 3:12; Filem. 8,12,20). Em Filipenses 1:8 e 2:1, significa amor.

Kardia pode também ser usada para a atividade intelectual do homem. Em Romanos 1:21, o coração dos ímpios é visto como privado de entendimento.[67] Em II Coríntios 9:7, Paulo exorta seu leitor a dar liberalmente "como propôs em seu coração" (RSV). Os "olhos do coração" devem ser iluminados (Ef. 1:18) para se entender a esperança do crente.

64 R. Bultmann, *Theology*, I, 220-26; W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*, p.194-97.
65 H. W. Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, p. 106.
66 H. Koster, TDNT VII, 548.
67 A RSV traduz *kardia* como "mentes".

Kardia pode ser usado para designar o trono da vontade. O coração tem propósitos ou intenções que só Deus conhece (I Cor. 4:5). O coração pode estar impenitente, por insistir em fazer o mal (Rom. 2:5). O coração pode ser obediente (Rom. 6:17), i. é, apoiado pela vontade.

Kardia é o órgão do juízo ético. O "coração insensato" dos ímpios é aquele cujo pecado os fez incapaz de emitir juízo (Rom. 1:21). Os gentios possuem uma lei, escrita em seus corações, que os capacita a distinguir entre o bem e o mal (Rom. 2:14). O coração pode ser corrupto (Rom. 2:5) ou iluminado (II Cor. 4:6).

Kardia é o trono da experiência religiosa. Deus pode brilhar no coração (II Cor. 4:6); o coração pode receber o penhor do Espírito (II Cor. 1:22); o coração experimenta o derramar do amor de Deus (Rom. 5:5); Cristo pode morar no coração (Ef. 3:17); a paz de Cristo pode reinar no coração (Col. 3:15).

MENTE. Paulo freqüentemente fala da mente (*nous*),[68] pela qual designa o homem como criatura que conhece, pensa e julga. *Nous* não é usado para designar o homem engajado em razão especulativa, refletiva; a palavra pode ser usada para o juízo prático.

Que *nous* é o órgão do entendimento é óbvio na discussão das línguas por parte de Paulo. Quando alguém ora em uma língua, seu espírito ora, mas seu entendimento fica infrutífero (I Cor. 14:14), i. é, ele não entende suas próprias palavras. A paz de Deus excede todo o entendimento (Fil. 4:7). Paulo exorta os tessalonicenses a não se abalarem em suas mentes (II Tess. 2:2), i. é, a não ficarem confundidos em pensamento.

Que *nous* não é razão especulativa, mas juízo moral fica claro a partir do fato de os ímpios terem uma mente "depravada" (Rom. 1:28). Eles vivem na "vaidade da sua mente" (Ef. 4:17). Pode-se dizer que até a carne tem seu entendimento (Col. 2:18), o que leva a um orgulho vão. Nos crentes, a mente tem que ser constantemente renovada (Rom. 12:2; Ef. 4:23). Claramente, a *nous* é uma faculdade humana que pode ser dominada tanto pelo mal como por Deus.

O aspecto religioso da palavra é visto em que Paulo fala da mente — *nous* — de Deus (Rom. 11:34), e da mente de Cristo (I Cor. 2:16), que significa compreensão da mente do próprio Deus. A "mente do Senhor" é indubitavelmente seu plano de salvação oculto, agora revelado.[69]

Nous pode também designar "a consciência moral concretamente determinante da vontade e da ação".[70] Em Romanos 7, a *nous* aprova a Lei de Deus, reconhece o seu caráter espiritual e deseja obedecer-lhe (Rom. 7:22). Mas a carne domina a mente do homem não regenerado, de modo que, embora ele sirva à Lei de Deus com sua mente, com a carne ele serve à lei do pecado (Rom. 7:25).

O HOMEM INTERIOR.[71] Paulo usa a expressão *ho eso anthropos* de duas maneiras diferentes: o homem não-regenerado e o homem regenerado. Em Romanos 7:22, o "homem interior" é usado como sinônimo da "mente", que pode aprovar a Lei de Deus e desejar obedecer-lhe, mas se acha impotente. Behm o descreve como "o lado

68 Ver R. Bultmann, *op. cit.*, I, 211-16; E. Würthwein, TDNT IV, 958-59; W. D. Stacey, *op. cit.*, p. 198-205.
69 E. Würthwein, TDNT IV, 959.
70 *Ibid.*, p. 958.
71 Ver J. Behm, TDNT II, 698-99; W. D. Stacey, *op. cit.*, p. 211-14.

espiritual do homem, ou o próprio homem, enquanto gozando de autoconhecimento, enquanto ser que pensa, deseja e sente".[72] Em II Coríntios 4:16, o homem interior é comparado com o "homem exterior" — o homem como um ser terreno corruptível. Enquanto o homem exterior se desgasta, o homem interior se renova todos os dias. "O homem interior é o eu real, que passa do corpo da carne ao corpo da ressurreição."[73] Em ambos os exemplos, "o homem interior" é o eu superior, essencial, tanto redimido como redimível, feito por Deus, e que se opõe ao pecado.[74]

CONSCIÊNCIA.[75] Paulo usa uma outra palavra que não tem equivalente no hebraico: *syneidesis*. No entanto, apesar de o termo ter sido amplamente usado pelos filósofos gregos, especialmente os estóicos, a idéia está contida na palavra hebraica que designa coração, *leb*.[76] A consciência é uma faculdade universal. Paulo fala de sua própria consciência (Rom. 9:1), da consciência dos cristãos (I Cor. 8:1-13; 10:23-11:1), e da consciência dos gentios (Rom. 2:15). A consciência é a faculdade do juízo moral. A palavra *syneidesis* significa conhecimento partilhado consigo mesmo. É a consciência, de um homem, de sua conduta como sua própria,[77] e seu julgamento se está certa ou errada. Quando Paulo diz: "Em nada me sinto culpado" (I Cor. 4:4),[78] ele quer dizer que sua consciência está limpa; ela não o condena de haver feito algo de errado. No entanto, a consciência não é a corte de última apelação. Não é um guia autônomo, auto-suficiente. Paulo segue, dizendo: "Nem por isso sou justificado; pois quem me julga é o Senhor." A consciência é, portanto, um guia de valor relativo. Pode-se ter uma consciência tranqüila e ainda ser culpado de erro à vista de Deus. Em Romanos 9:1, ele vincula o veredicto da consciência com o Espírito Santo; mas em nenhum lugar desenvolve a relação entre estes dois guias.

Ele desafia os coríntios a julgarem suas condutas à luz de suas consciências. Ele se recomenda à consciência de todos os homens "diante de Deus" (II Cor. 4:2). Isto quer dizer que a consciência julgará a conduta de Paulo à luz da revelação que Deus deu. Ele novamente afirma que Deus conhece as motivações de sua conduta, e ele espera que as consciências dos coríntios concordem (II Cor. 5:11). Em I Timóteo 1:5 e 19, ele vincula uma boa consciência à fé sincera. Contudo, a consciência não é um guia absoluto. Quando os homens se afastam da fé, sua consciência torna-se cauterizada (I Tim. 4:2), i. é., endurecida, de modo a não ser um guia seguro. Tudo isto sugere que a consciência do crente tem sempre que ser exercitada à luz da revelação divina em Jesus Cristo.

Na questão de se comer coisas oferecidas a ídolos, ele fala daqueles que têm uma "consciência fraca", porque nem todos possuem um conhecimento correto (I Cor. 8:7). Eles não entendem que "tudo é limpo" (Rom. 14:20). No entanto, mesmo para estes, a consciência é um guia que não deve ser violado; e Paulo exorta aqueles que têm uma consciência forte, i. é, que entendem que "do Senhor é a terra e a sua plenitude" (I Cor. 10:26), a se conduzirem de modo a não encorajarem, através de exemplo, os fracos a corromperem sua consciência (I Cor. 8:9-13).

72 J. Behm, *op. cit.*, 699.
73 W. D. Stacey, *op. cit.*, p. 211.
74 *Ibid.*, p. 212.
75 C. Maurer, TDNT VII, 914-17; C. A. Pierce, *Conscience in the NT*, 71955); W. D. Stacey, *op. cit.*, p. 206-10; W. D. Davies, IDB A-D, p. 674-75; R. Bultmann, *Theology*, I, 216-20.
76 W. D. Stacey, *op. cit.*, p. 206.
77 R. Bultmann, *op. cit.*, I, 217.
78 Aqui ele usa o verbo *sunoida*. Ver também II Cor. 1:12.

Os incrédulos, tanto como os crentes, têm uma consciência. Quanto aos gentios, que não têm a Lei do Velho Testamento para guiá-los a fazerem o que é justo, "mostram a obra da lei escrita em seus corações, testificando juntamente com a sua consciência e os seus pensamentos, quer acusando-os, quer defendendo-os" (Rom. 2:15). Paulo não insinua que a consciência é um guia que pode conduzir à salvação; ele somente diz que, porque eles têm consciência, sabem a diferença entre o certo e o errado.

34

A NOVA VIDA EM CRISTO

Bibliografia:

C. A. A. Scott, *Christianity According to St. Paul* (1927), Cap. IV; J. S. Stewart, *A Man in Christ* (1935), Caps. IV e VI; E. Wahlstrom, *The New Life in Christ* (1950); E. Best, *One Body in Christ* (1955); W. D. Davies, "The Lord the Spirit", *Paul and Rabbinic Judaism* (1955), p. 177-226; A. Wikenhauser, *Pauline Mysticism* (1956); N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* (1957); R. A. Harrisville, *The Concept of Newness in the NT* (1960); M. Bouttier, *Christianity According to Paul* (1966); R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ* (1966); D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (1967), p. 265-93; G. Bornkamm, "Baptism and New Life in Paul", *Early Christian Experience* (1969), p. 71-86; E. Schweizer, "Dying and Rising with Christ", em *NT Issues* ed. por R. Batey (1970), p. 173-90; E. Schweizer, "Pneuma", TDNT VI, p. 415-437; L. B. Smedes, *All Things Made New* (1970).

A NOVA VIDA EM CRISTO está resumida no clássico enunciado de Paulo: "Pelo que, se alguém está em Cristo, nova criatura é; as coisas velhas já passaram; eis que tudo se fez novo" (II Cor. 5:17).[1] Este versículo é popularmente interpretado em termos de uma experiência subjetiva. Todos os desejos e apetites deste homem não-regenerado passaram e foram substituídos por um conjunto de desejos e apetites inteiramente novo. Contudo, este enunciado tem que ser interpretado no contexto do pensamento paulino em particular e no pensamento do Novo Testamento em geral.

A idéia de novidade é distintamente escatológica. Os profetas ansiavam pelo dia em que Deus faria algo de novo (Is. 43:19; cf. Jer. 31:22). Quando Deus completar sua obra redentora, fará um novo trato com seu povo (Jer. 31:31 e ss.; cf. Ez. 34:25; 37:27); ele implantará um novo coração e um novo espírito dentro deles (Ez. 11:19; 18:31; 36:26); ele os chamará por um novo nome (Is. 62:2), dar-lhes-á uma nova canção (Sal. 96:1) e criará um novo céu e uma nova terra (Is. 65:17; 66:22).[2]

A idéia de novidade preserva seu caráter escatológico em o Novo Testamento. Deus criará um novo céu e uma nova terra (Apoc. 21:1; II Ped. 3:13); a nova Jerusalém descerá do céu e será plantada entre os homens (Apoc. 21:2; cf. 3:12); Deus fornecerá vinho novo, para o banquete escatológico (Mar. 14:25); ele dará, ao

1 A leitura da AV, "tudo se tornou novo", é baseada no Textus Receptus e é uma leitura distintamente inferior.
2 F. F. Bruce, "New", IDB K-Q, p. 542.

seu povo, um novo nome (Apoc. 2:17; 3:12) e um cântico novo (Apoc. 5:9; 14:3); ele renovará todas as coisas (Apoc. 21:5). Uma nova criação é um fim glorioso da revelação da salvação de Deus;[3] é a meta suprema de toda a *Heilsgeschichte* bíblica.

A afirmação paulina, de que, em Cristo, o que é velho já passou e tudo se fez novo é um enunciado escatológico. "O novo *aeon*, que alvoreceu com Cristo, traz uma nova criação, a criação de um novo homem."[4] Isto deve ser entendido dentro da perspectiva escatológica total de Paulo. A "nova criação" obviamente não se refere a uma renovação do mundo físico; esta nova criação aguarda a consumação escatológica (Rom. 8:21). O enunciado deve ser definido em termos do que Paulo vê de novo em Cristo. A passagem do velho não significa o fim da era antiga; ele continua até a *parousia*. Mas o século antigo não permanece intato; a nova era já o invadiu. Em Cristo, há libertação do presente século mau (Gál. 1:4). Em Cristo, os homens não precisam mais se conformar com o século antigo (Rom. 12:2). O novo pacto com Deus já existe (I Cor. 11:25). Deus forjou uma nova criação em Cristo, que deve se expressar em boas obras (Ef. 2:10). Ele criou um "novo homem", que é constituído de todos aqueles que estão em Cristo, sejam judeus ou gentios (Ef. 2:15). Que esta nova criação não se refere basicamente a uma nova natureza moral interior é mostrado pelo fato de que Paulo diz, àqueles que estão em Cristo, que eles têm que viver em justiça, porque já se despiram do velho homem[5] e estão revestidos do novo homem, "que se renova para o pleno conhecimento, segundo a imagem daquele que o criou" (Col. 3:9,10). Vestir o homem novo é algo mais profundo do que uma renovação moral, mas exige uma conduta moral. A renovação do homem novo[6] não designa renovação gradual do caráter, mas que a nova humanidade, já existente em Cristo, é progressivamente atualizada na igreja cristã.[7] Enquanto o vestir-se de um novo homem é visto como que já acontecido em Cristo, não é um evento que já aconteceu de uma vez por todas, pois Paulo convida para se despir do velho homem que se manifesta na conduta pagã, e para vestir-se do homem novo, que é criado à semelhança de Deus (Ef. 4:22-24). A idéia subjacente é que, embora os crentes vivam no século antigo, por estarem em Cristo, eles pertencem ao novo século com sua nova criação (indicativo), e devem viver uma vida expressiva da nova existência (imperativo).

EM CRISTO. A expressão "em Cristo" é uma das formulações mais características de Paulo, e seu significado preciso tem sido vigorosamente debatido.[8] Deissmann chamou a atenção do mundo dos estudiosos para o significado teológico da expressão, enfatizando sua dimensão "mística". Básica à interpretação de Deissmann é a identificação de Cristo com o Espírito (II Cor. 3:17). O "Cristo-Espírito" tem um corpo, que não é terreno ou material, mas consiste do esplendor divino.[9] O Cristo-Espírito é o novo meio ambiente do crente. É análogo ao ar. Assim como estamos no ar e o ar está em nós, estamos em Cristo, e Cristo, em nós. Algo semelhante a isto é expresso por Johannes Weiss, que entende a doutrina paulina do Cristo-Espírito como "um fluido que nos circunda e penetra em nós... um ser amorfo, impessoal, penetrante".[10] Esta mesma idéia parecerá intolerável às pessoas não familiarizadas

3 Ver J. Behm, in TDNT III, 449.
4 *Loc. cit.*
5 A RSV traduz "natureza", mas a palavra é *anthropos*.
6 O grego contém um particípio presente.
7 C. F. D. Moule, *Colossians* (1957), p. 120.
8 Um dos melhores estudos é o de E. Best, *One Body in Christ* (1955), p. 8-19. Ver também A. Wikenhauser, *Pauline Mysticism* (1956), p. 95 e ss.
9 A. Deismann, *Paul* (1926), p. 142.
10 J. Weiss, *The History of Primitive Christianity* (1937), II, 464, 405.

com modos antigos de pensar, que concebiam o "espiritual" como não-material, *ipso facto*. Contudo, o mundo antigo tinha categorias de pensamento diferentes. "Espírito" poderia ser entendido em termos de matéria fina e invisível, podendo interpretar todas as formas visíveis da matéria.[11]

A disputa principal de Deissmann, a saber, que o significado básico de "em Cristo" é de relacionamento místico, tem sido aceita por muitos estudiosos. "Em Cristo" significa comunhão consciente com ele.[12] Nada poderá nos separar do amor de Deus em Cristo Jesus (Rom. 8:39). A nova vida significa justiça, paz e alegria no Espírito Santo (Rom. 14:17).[13] Há consolação em Cristo (Fil. 2:1) e no serviço humilde (Fil. 2:7). A paz de Deus guarda os corações e mentes daqueles que estão em Cristo (Fil. 4:7). Paulo pôde estar contente em todo tipo de situação humana em Cristo (Fil. 4:13).

Outros estudiosos não negam a verdade fundamental da opinião de Deissmann, do misticismo pessoal, mas assinalam que há muitas passagens que contém uma ênfase coletiva. "Em Cristo" é praticamente equivalente a estar na Igreja.[14] As igrejas da Judéia estavam em Cristo (Gál. 1:22).[15] Aqueles que lideram a igreja como ministros, o fazem em Cristo (I Cor. 4:15). Há um corpo em Cristo (Rom. 12:5). Todos os crentes são um em Cristo Jesus (Gál. 3:28). Os gentios e os judeus partilham da mesma promessa em Cristo (Ef. 3:6). Os santos e fiéis irmãos em Colossos estavam juntos em Cristo (Col. 1:2). Em tais palavras há uma inequívoca ênfase de corporação. Os crentes estão em Cristo não apenas como indivíduos, mas como povo.

A centralidade da interpretação "mística" tem-se enfraquecido, em estudos recentes.[16] Em adição às palavras que podem ser interpretadas mística e eclesiasticamente, há numerosos enunciados que contém fatos objetivos que declaram o que Deus fez em Cristo. Tais enunciados não podem ser agrupados nem em categorias místicas nem em categorias eclesiásticas. Deus nos escolheu em Cristo (Ef. 1:4), e nos predestinou (Ef. 1:7). Tanto a redenção (Rom. 3:24) como a santificação (I Cor. 1:2) foram forjadas em Jesus Cristo. A reconciliação do mundo se deu em Cristo (II Cor. 5:19). A justificação chega aos homens em Cristo (Gál. 2:17). O acesso a Deus está disponível nele (Ef. 2:13). O perdão dos pecados ocorre nele (Ef. 4:32). A totalidade da salvação está em Cristo (II Tim. 2:10). Em adição a estas palavras "jurídicas",[17] há muitas palavras que têm a ver com a vida e o serviço cristãos diários. Paulo diz a verdade em Cristo (Rom. 9:1). Ele se gloria em Cristo (Rom. 15:17); toda a sua vida é conduzida em Cristo (I Cor. 4:17); sua prisão em Roma é em Cristo (Fil. 1:13); os crentes até morrem em Cristo (I Tess. 4:16).

A chave para esta espantosa diversidade de uso pode ser encontrada na expressão paralela "em Adão". Como em Adão todos morrem, assim também, em Cristo, todos

11 Ver H. Kleinknecht, TDNT VI, 339, 358; E. Schweizer, TDNT VI, 392.
12 Ver, por exemplo, A. Wikenhauser, *Pauline Mysticism*, p. 25 e ss.; J. Stewart, *A Man in Christ* (1935), p. 158 e ss. Stewart o toma como o centro da teologia paulina. C. A. A. Scott, *Christianity According to St. Paul* (1927), p. 153 e s.; E. Andrews, *The Meaning of Christ for Paul* (1949), p. 83; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1958), p. 87.
13 Para nosso presente propósito, não tentaremos distinguir entre "em Cristo", e "no Espírito". Para uma discussão a este respeito, ver A. Wikenhauser, *Pauline Mysticism*, p. 49-64.
14 Cf. R. N. Flew, *Jesus and His Church* (1943), p. 152; C. H. Dodd, *Romans* (1932), p. 87 e s. Este significado é também reconhecido por W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, p. 86; C. A. A. Scott, *Christianity According to St. Paul*, p. 15 e s.
15 A RSV obscurece este versículo.
16 Ver A. Oepke, TDNT I, 541 e s; R. Schnackenburg, NT *Theology Today* (1963), p. 83; H. Conzelmann, *Theology of the NT* (1969), p. 210. Quanto a um criticismo mais amplo, ver E. Wahlstrom, *The New Life in Christ* (1950), p. 89-94.
17 Ver H. Conzelmann, *op. cit.*, p. 209.

serão vivificados (I Cor. 15:22). Isto contém uma idéia dupla: de solidariedade e do contraste escatológico entre os dois séculos.[18] Paulo tem em mente duas raças de homens. Os homens naturais estão em Adão; os homens renovados, em Cristo. Como Adão é o chefe e representante da velha raça, Cristo é o chefe e representante da nova humanidade. Em Adão vieram o pecado, a desobediência, a condenação e a morte; em Cristo, a justiça, a obediência, a absolvição e a vida (Rom. 5:12 e ss.). Aqueles que estão em Adão pertencem ao velho *aeon*, que é escravidão ao pecado e à morte; aqueles que são de Cristo pertencem ao novo *aeon*, com sua liberdade e vida. Best o expressa em termos de história da redenção. "A expressão 'em Cristo' é a expressão da situação salvífico-histórica (*heilsgeschichtlich*) daqueles que pertencem a Cristo, em virtude de sua união existencial com a morte e a ressurreição de Cisto."[19] A mesma idéia pode ser expressa em termos de escatologia. "Ela é melhor explicada como não sendo originária nem do misticismo nem das idéias realistas da comunhão sacramental nem da idéia da Igreja como uma instituição, mas da escatologia cristã primitiva. A morte e a ressurreição de Jesus foram eventos escatológicos, afetando a transição deste século para o Século Vindouro. Os crentes poderiam tirar vantagem desta transição, mas a transferência deste século para o vindouro somente poderia acontecer "em Cristo". Aqueles que pertenciam a ele pela fé passaram pela morte e ressurreição e vieram à vida para Deus."[20] Logo, estar "em Cristo" significa estar na nova esfera de salvação. Estar em Cristo significa experimentar a novidade do novo *aeon*. No campo da fé, se não nos da natureza e da sociedade, o velho já passou e o novo chegou (II Cor. 5:17). Por um lado, até mesmo os crentes estão ainda em Adão, pois eles morrem; estão ainda no velho *aeon*, pois vivem num mundo de pecado e compartilham da queda da criação. Mas redentivamente, *heilsgeschichtlich*, eles entraram em uma nova existência em Cristo — na vida do novo *aeon*.[21]

NO ESPÍRITO. O homem em Cristo está também "no Espírito". Se o oposto de "em Cristo" é estar em Adão, o oposto de "no Espírito" é estar "na carne" (Rom. 8:9). Já vimos que a expressão "na carne" pode ter vários significados.[22] Ela só tem os significados fisiológico e social quando designa meramente a existência humana no corpo (Gál. 2:20), mas aqui carrega uma conotação religiosa e designa a vida que é vivida somente no nível humano, com a exclusão de tudo que se relaciona a Deus. É sinônima de vida no velho *aeon* do pecado, da servidão e da morte. Aqueles que estão "em Adão" estão também "na carne". No entanto, o homem que está "em Cristo", no *aeon* da vida e da liberdade, está também no Espírito. Neste ponto, é difícil encontrar qualquer diferença significativa entre os dois termos.[23] Estar "no Espírito" significa estar no domínio que o Espírito criou, onde o Espírito abençoa e dá nova vida. É difícil ver, neste versículo, qualquer coisa da experiência interior do crente;[24] parece ter sentido completamente local.[25] A vida "no Espírito" não é uma bênção conferida a

18 Quanto à idéia de solidariedade "em Adão", ver, acima o Cap. 29.
19 E. Best. *One Body in Christ*, p. 18.
20 C. K. Barrett, *romans* (1957), p. 127.
21 Ver A. Oepke, TDNT I, 542, "*En Christo* não é uma fórmula de relacionamento místico, e, sim, significa que o crente pertence a Cristo. A nova criação em Cristo (II Cor. 5:17) designa não um fato místico, mas escatológico. Em Cristo, o homem tem justiça (II Cor. 5:21; Gál. 2:17), liberdade (Gál. 2:4); ele pertence ao novo *aeon*, à nova humanidade, que veio à existência com o evento da salvação." R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* (1933), I, 257 e s. É claro que Bultmann interpreta isto existencialmente, e não *heilsgeschichtlich*.
22 Ver, acima o Cap. 33.
23 Baseado em II Cor. 3:17, Deissmann identifica Cristo e o Espírito. Quanto à tentativas de distinguir entre "em Cristo" e "no Espírito", ver E. Best, *op. cit.*, p. 11 e s.; A. Wikenauser, *Pauline Mysticism* p. 49 e ss.
24 Contra E. Best, *op. cit.*, p. 11.
25 Ver A. Oepke, TDNT I, 540.

uma categoria particular de crentes; é verdadeira para todos eles. Ser um crente significa ter recebido vida através do Espírito Santo. As duas seguem juntas: a vida interior garantida pelo Espírito Santo e a vida em o novo domínio do Espírito Santo. "Mas, se alguém não tem o Espírito de Cristo, esse tal não é dele" (Rom. 8:9).

A vida no Espírito significa existência escatológica — vida na nova era. Isto fica estabelecido pelo fato de que a presença do Espírito Santo, na Igreja, é, em si, um evento escatológico.[26]

Este significado *heilsgeschichtlich* de "no Espírito" é apoiado por I Cor. 6:11: "mas fostes lavados, mas fostes santificados, mas fostes justificados... no Espírito do nosso Deus." Lavar contém o ato simbólico do batismo, mas seu significado primário é a purificação do pecado. A justificação é o ato de absolvição, santificação, o fato da dedicação a Deus.[27] Estes são todos vistos como fatos que já aconteceram na vida daqueles que estão no Espírito. Do mesmo modo, os gentios, que anteriormente não estavam purificados, foram santificados no Espírito Santo (Rom. 15:16). No Espírito Santo, os crentes são selados para o dia da redenção (Ef. 4:30). Através de Cristo, mas no Espírito, os homens têm acesso a Deus, o Pai (Ef. 2:18). É no Espírito que os crentes são edificados de modo a formar uma morada para Deus (Ef. 2:22).[28] A afirmação de que o Reino de Deus significa justiça, paz e alegria no Espírito Santo (Rom. 14:17) deve, provavelmente, ser tomada no mesmo sentido. Justiça e paz geralmente designam um relacionamento objetivo com Deus.[29] Estar "no Espírito" tem o mesmo significado de estar no Reino de Cristo (Col. 1:13), pois foi na vinda do Espírito Santo ao mundo, primeiro no ministério de Jesus (Mat. 12:28) e depois no Pentecostes, que a nova era foi inaugurada. Estar no Espírito significa estar na esfera do reino libertador de Deus, que é mediado pelo Espírito.

Outras passagens sobre aqueles que estão no Espírito têm a ver com questões da vida cristã. A oração deve ser feita no Espírito (Ef. 6:18) e também o amor deve ser exercido no Espírito (Col. 1:8). O ministério do evangelho deve ser realizado no Espírito (I Tess. 1:5). O Culto de Cristo é feito no Espírito (I Cor. 12:3). Outras passagens contém um significado mais instrumental: Ef. 3:5; II Cor. 12:9; e, provavelmente, I Cor. 12:13.[30]

NÃO ESTAR NA CARNE. Correspondente ao fato de que os crentes estão no Espírito está o fato de que eles não estão mais na carne. "Vós, porém, não estais na carne, mas no Espírito" (Rom. 8:9). É difícil entender isto prolepticamente, referindo-se, de maneira promissória, ao estado glorificado.[31] A mesma idéia é encontrada em Romanos 7:5: "quando estávamos na carne", claramente indicando que aqueles que estão no espírito não estão mais na carne. Aqui novamente está o contraste entre dois modos de existência — duas esferas de vida: o velho *aeon* — na carne — do pecado e da morte; o novo *aeon* — no Espírito — da justiça e da vida. O homem que está no Espírito continua a viver em sua carne mortal, humana (Gál. 2:20), mas entrou numa

26 Ver, acima, o Cap. 27. Isto foi cuidadosamente desenvolvido por N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* (1957).
27 Ver, acima, o Cap. 32.
28 Esta frase poderia ser tomada como instrumental ou como uma frase qualificativa de Deus; mas pode também qualificar o enunciado inteiro e significar: "É através de seu ser no Espírito que isto está acontecendo." S. D. F. Salmond, *The Expositor's Greek Testament*, III, 301. Ver também J. A. Robinson, *Ephesians* (1904), p. 166.
29 C. K. Barrett, *Romans*, p. 265.
30 Ver, adiante, a p. 504. Algumas das passagens que Oepke toma como instrumentais podem tambem ser locativas. TDNT I, 541.
31 R. Bultmann, *Theology* (1951), I, 245.

nova esfera, a da vida no Espírito. No Velho *aeon*, as preocupações da carne, do mundo, da vida natural eram o foco e o principal fim de sua existência; no novo *aeon*, as coisas de Deus e de Cristo tornaram-se seu amor principal. Todos os homens estão ou numa das esferas ou na outra. O fator determinante é se o Espírito de Cristo reside em um homem. Não se passa de uma esfera à outra através de crescimento ou progresso gradual, mas recebendo Jesus Cristo como Senhor.

MORTO PARA A CARNE. Um outro modo em que Paulo afirma a mesma verdade é através da expressão de morrer e crucificar-se na carne. Quando uma pessoa passa a viver no Espírito, ela é liberta do domínio da carne. Isto é visto como morte; a carne foi crucificada (Gál. 5:24). Paulo pode expressar a mesma verdade dizendo que *ele* morreu: "Estou crucificado com Cristo" (Gál. 2:20). Este não é um enunciado subjetivo de algo que aconteceu na consciência cristã, mas uma afirmação teológica da posição de alguém em Cristo; mas tem grandes conseqüências para a consciência e vida do crente. A mesma idéia é expressa quando Paulo diz que ele foi crucificado para o mundo, e o mundo, para ele (Gál. 6:14). Paulo poder dizer que o mundo foi crucificado para ele prova que esta não é uma experiência subjetiva. Ele vive no mundo, mas não mais pertence ao mundo, pois entrou em uma nova existência. Não há nenhum enunciado místico experimental, mas afirmações do fato teológico, que o crente deve aceitar, pela fé, como toda a base de sua vida. Há modos diferentes de expressar o fato escatológico: o homem em Cristo — ou no Espírito — é uma nova criatura, para quem a antiga vida de servidão à morte e ao pecado passou, e a nova vida de liberdade e justiça chegou.

MORTO-VIVO COM CRISTO. Novamente, Paulo usa a expressão de morrer e ressuscitar com Cristo para expressar a mesma verdade (Rom. 6:1-11). O batismo em Cristo (v.3) significa união com ele em sua morte e ser sepultado com ele, o que, por sua vez, significa morte para o pecado, a crucificação do homem velho e a destruição do "corpo do pecado" (v. 6). Do lado positivo, isto significa libertação do pecado e vida para Deus. Nesta passagem, a ressurreição com Cristo é futura e escatológica (v. 5 e 7), mas Efésios 2:5,6 fala de uma ressurreição presente com Cristo, e o enunciado de que estamos vivos para Deus (v. 11) mostra que esta idéia está em sua mente em Romanos 6.

Esta passagem tem sido freqüentemente interpretada em termos de misticismo individualista da experiência pessoal interior, ou da contemporização dos benefícios dos eventos passados da morte e ressurreição de Cristo através do sacramento do batismo. Contudo, estudos recentes[32] mostraram que a passagem deve ser interpretada em termos do pensamento escatológico de Paulo. Morrer e ressuscitar com Cristo significa morte para o velho *aeon* de pecado e morte, e participação no novo *aeon*, de vida e justiça. A morte e ressurreição de Cristo não foram meramente acontecimentos na história passada, mas eventos escatológicos. Através de sua morte e ressurreição, Cristo apresentou o novo *aeon*. "Paulo pensa em um *aeon* ou domínio como uma esfera unificada, governada por certos poderes, que determinam o caráter da existência ali."[33] Adão, que introduziu o pecado e a morte, é determinante da existência no velho *aeon*, e Cristo é o homem inclusivo, "que representa e incorpora o todo do novo *aeon*, porque ele determina a natureza da existência ali".[34] Esta morte

32 Ver. R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ* (1967); E. Schweizer, "Dying and Rising with Christ", em *NT Issues*, ed. por R. Batey (1970), p. 173-90.
33 R. C. Tannehill, *op. cit.*, p. 39.
34 *Loc. cit.*

e ressurreição não é uma experiência mística, que transforma, *ipso facto*, a natureza interior de uma pessoa, quando ela crê, nem é uma transformação efetuada pela eficácia sacramental do batismo. É, pelo contrário, um fato escatológico, que aconteceu na missão de Jesus Cristo, que só pode ser percebido através da fé. Desde Cristo, existem dois domínios: o de Adão e o de Cristo. "O novo mundo e sua salvação já estão presentes, mas estão escondidos no meio do velho mundo."[35] Desde o ato de Deus em Cristo, o homem se depara com a escolha de ficar dentro de um dos dois domínios. Ele pode permanecer indiferente, e seguir o caminho do pecado e da morte; ou pode decidir-se por Cristo e pela fé e ser trazido ao novo domínio, da vida e da justiça. Este é um fato escatológico que todo crente deve conhecer (Rom. 6:2,6) e em cuja base ele deve se considerar vivo para Deus. Significa uma mudança em domínio. No velho *aeon*, o pecado reinava (v.12); mas em o novo *aeon*, o domínio do pecado foi rompido (v. 14). Os crentes devem reconhecer esta mudança de domínios, e, *por esta razão*, eles devem mudar sua aliança do pecado para Deus (v. 17,18,22). É porque esta mudança ocorreu em Cristo que os crentes são exortados a se submeterem à justiça (v. 19).

CIRCUNCISÃO. A metáfora da morte e da ressurreição é acoplada à circuncisão, em Colossenses 2:11,12. "No qual também fostes circuncidados com a circuncisão não feita por mãos no despojar do corpo da carne, a saber, a circuncisão de Cristo; tendo sido sepultados com ele no batismo, no qual também fostes ressuscitados pela fé no poder de Deus, que o ressuscitou dentre os mortos."[36] Esta é uma passagem notoriamente difícil de explicar. Muitos comentadores entendem a circuncisão de Cristo como uma metáfora de sua morte, e "despir-se do corpo da carne" estar se referindo a Cristo em sua crucificação.[37] Contudo, visto que Paulo fala de uma circuncisão do coração, é mais fácil entender a circuncisão feita sem as mãos referindo-se a uma circuncisão "espiritual" (cf. Rom. 2:29), especialmente porque a circuncisão é uma metáfora fora do comum para se referir à morte de Cristo.[38] Seguindo este raciocínio, "despir-se do corpo da carne" é equivalente a despir-se do homem velho (Col. 3:9).[39] Este grupo de metáforas — circuncisão, despir-se da carne, sepultados no batismo, ressurreição com Cristo — são expostos em Col. 2:11,12, e, no versículo 13, Paulo muda de expressão, para dizer que fora de Cristo os homens estavam mortos em transgressões, e, como os gentios, alienados dos pactos de Israel (ver Ef. 2:11,12); contudo, Deus os vivificou com Cristo. Morte,[40] sepultamento e ressurreição com Cristo ou um estado de morte e vivificação — estes são dois modos diferentes de se dizer a mesma verdade escatológica. Novamente, não se refere, em primeiro lugar, a uma experiência subjetiva do indivíduo crente, mas a um evento que ocorreu na morte e ressurreição de Cristo. O crente entra neste novo domínio da vida através da fé e do batismo.

A vida em que o crente foi introduzido é explicada em termos de perdão de nossos pecados (Col. 2:13), e do cancelamento do "escrito de dívida que havia contra nós em suas ordenanças" (v. 14). Um "escrito" é um enunciado legal de dívida — uma promissória assinada pelo devedor. O judeu está em débito com Deus porque não cumpriu a Lei; o gentio está em débito com Deus porque não seguiu nem a luz da

35 *Ibid.*, p. 74.
36 Ver C. F. D. Moule, *Collossians*, p. 94-96.
37 Esta é a conclusão de Moule. Ver também J. A. T. Robinson, *The Body* (1952), p. 43 e ss.
38 Ver R. Meyer, TDNT VI, 83.
39 Ver E. Schweizer, TDNT VII, 136.
40 Rom. 6:5.

criação (Rom. 1:20) nem a da consciência (Rom. 2:15). Cristo, em sua crucificação, tomou para si esta escrita de débito, de pecado, de condenação, e revogou o débito, ao assumir sua penalidade — a morte. Assim, a morte de Cristo vale para transferir o crente do domínio da dívida, da condenação e da morte — o velho *aeon* — para o domínio da vida em o novo *aeon*.

MORTE PARA O MUNDO. Esta união do crente com Cristo, em sua morte, significa que ele também morreu para os elementos do mundo (Col. 2:20).[41] Esta não é uma experiência, mas um fato, na base do qual o crente deve viver sua vida. Visto que ele morreu para o mundo, ele não tem mais que viver como se fosse um mero ser mundano. No contexto, isto é definido como submeter-se a regras legalísticas de práticas ascéticas, para obter um nível mais elevado de santidade, em vez de experimentar a liberdade que está em Cristo. A busca de tais perversões do evangelho é uma negação da verdadeira existência cristã. Cristo ressuscitou e está assentado no céu, à destra de Deus. Ele é Senhor sobre o novo *aeon* da redenção. O crente ressuscitou com Cristo, elevado ao céu, e a sua "vida está escondida com Cristo em Deus" (Col. 3:3). Novamente, deve ser óbvio que esta não é nenhuma experiência subjetiva; ela afirma a nova esfera em que o crente segue sua vida. Por haver sido elevado ao céu, o crente tem que pensar "nas coisas que são de cima, e não nas que são da terra" (Col. 3:2). Obviamente, esta ordem não significa completa indiferença aos afazeres humanos e aos detalhes da existência diária. Embora esta linguagem soe bastante dualística, ela não incorpora nem o dualismo platônico nem a doutrina gnóstica da matéria como sendo má. O dualismo é religioso, e não cosmológico.[42] As "coisas que são de cima" representam o reino de Deus, que já invadiu a história humana na pessoa e missão de Jesus e trouxe, aos homens,[43] o novo domínio da vida.

A mesma teologia da morte, de ser vivificado com Cristo e ser exaltado com ele para sentar nos céus é encontrada em Efésios 2:5,6, sem nenhuma menção do batismo na morte de Cristo ou ressurreição. Esta nova vida é, mais adiante, descrita como uma nova criação de Deus, designada para boas obras (v.10).

A HABITAÇÃO DE CRISTO. O homem renovado não está apenas em Cristo e no Espírito; tanto Cristo como o Espírito habitam nele. Que estes são dois aspectos da mesma realidade é visto em Romanos 8:9,10: "Vós, porém, não estais na carne, mas no Espírito, se é que o Espírito de Deus habita em vós... Ora, se Cristo está em vós..." Aqui, se encontram os lados objetivo e subjetivo da mesma realidade. É, no entanto, surpreendente, diante da freqüência da expressão "em Cristo", que Paulo apenas poucas vezes se refira à habitação de Cristo, mas fale freqüentemente da habitação do Espírito. Ele deixa claro que concebe que Cristo habita no crente. O crente foi crucificado com Cristo, mas tem uma nova vida, porque Cristo vive nele (Gál. 2:20). É Cristo no crente que lhe assegura a esperança da redenção final (Col. 1:27). O próprio Cristo constitui nossa vida (Col. 3:4). Esta não é uma experiência única e definitiva, pois Paulo ora para que os crentes possam fortificar-se no homem interior e também, conforme diz: "que Cristo habite pela fé nos vossos corações" (Ef. 3:17).

Paulo fala muito mais freqüentemente da habitação do Espírito Santo. Deus derramou seu Espírito (Rom. 5:5; II Cor. 1:22; 5:5; Gál. 3:5; I Tess. 4:8), e os crentes receberam o Espírito (Rom. 8:15; I Cor. 2:12; 12:13b; II Cor. 11:4; Gál. 3:2) e têm o

41 Quanto a *tastoicheia tou kosmou*, traduzido como "os espíritos elementares do Universo na RSV, ver o Cap. 29.
42 F. Büchsel, TDNT I, 377.
43 Ver G. E. Ladd, *The Pattern of NT Truth* (1968), Cap. 4.

Espírito (Rom. 8:23), que habita neles (Rom. 8:9,11; I Cor. 3:16; 6:19; II Tim. 1:14). O Espírito atua nos crentes, testifica por eles (Rom. 8:16), ajuda-os na fraqueza (Rom. 8:26), guia-os (Rom. 8:14). O Espírito é o Espírito de Cristo (Rom. 8:9), o "Espírito de seu Filho" (Gál. 4:6).

O SENHOR É O ESPÍRITO. O relacionamento íntimo entre Cristo e o Espírito é afirmado em II Corintios 3:17: "Ora, o Senhor é o Espírito." Alguns estudiosos tomaram esta expressão como significando que Paulo identifica completamente o Cristo ressuscitado com o Espírito Santo, baseando-se nas idéias helenísticas em que o Espírito é concebido como um fluido que nos cerca e penetra em nós, e o Cristo exaltado é tido como um "ser amorfo, impessoal e totalmente penetrante". No entanto, as palavras devem ser tomadas num contexto cristão, e não gnóstico.[44]

O pensamento cristão concebe dois mundos: o mundo de Deus e o mundo dos homens. Toda a história do pensamento neotestamentário deve ser entendida como a invasão do mundo de Deus no domínio da história, para assegurar a redenção do homem.[45] Embora Paulo possa estar usando freqüentemente a linguagem semelhante à do dualismo gnóstico, a teologia básica é fundamentalmente diferente.[46] A salvação não significa lutar e escapar do mundo material inferior para um mundo espiritual mais elevado; significa a redenção do domínio da história humana, através da invasão do domínio de Deus, de modo que o domínio histórico seja elevado a um novo e mais alto nível de existência. Os "corpos espirituais" da ressurreição não são corpos compostos de substância etérea — *pneuma* — mas corpos adaptados para a nova existência redimida, governada pelo *pneuma theou*.[47] É impossível entender, em termos concretos, o que Paulo queria basicamente dizer, quer em termos de religiões antigas comparadas ou de química moderna. Ele menciona um *corpo* real, mas que foi transformado pelo *pneuma*, de modo que é bem diferente, em substância, dos corpos físicos.

Este ponto de vista sobre o mundo por parte de Paulo é fundamental para seu entendimento da relação entre o Jesus da história e o Senhor exaltado. Jesus "nasceu da descendência de Davi, segundo a carne, e... com poder foi declarado Filho de Deus segundo o espírito de santidade, pela ressurreição dentre os mortos" (Rom. 1:3,4). Isto não reflete duas maneiras de encarar a Jesus, mas dois estágios de seu ministério. No nível humano ele era Filho de Davi; depois de sua ressurreição, entrou para um novo campo de existência, no qual mostrou-se ser o Filho de Deus *em poder*, "na esfera do Espírito Santo".[48] Esta não é uma cristologia adocionista, mas uma afirmação de que, "após a Ressurreição, o Espírito torna-se o modo ou maneira da existência de Jesus como o Senhor: as limitações e enfermidade da carne deram lugar ao *poder* no Espírito. Através da ressurreição, foi trazido a existência o século do Espírito, o século do poder, no qual o impacto de Cristo age sobre todos os crentes."[49]

Esta verdade é mais claramente afirmada no enunciado de Paulo: "O primeiro homem, Adão, tornou-se alma vivente; o último Adão, espírito vivificante" (I Cor. 15:45). Não há, aqui, uma especulação adâmica sobre um homem celestial, e um, terreno. Em Filo, o primeiro homem era o homem ideal na mente de Deus — o

44 Ver, acima, a p. 450-51.
45 Ver G. E. Ladd, *op. cit.*
46 Ver E. Schweizer, a respeito do Espírito, TDNT VI, 415-34. O ponto de vista de Schweizer é um tanto confuso, pois ele acha que Paulo pensa em *pneuma* em termos de substância celestial.
47 E. Schweizer, TDNT VI, 421.
48 Ver C. K. Barrett, *Romans*, p. 18.
49 D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (1967), p. 281.

arquétipo da criação; o segundo homem era o Adão humano real.[50] O primeiro Adão não desce à terra como Salvador ou Redentor, mas permanece o homem ideal na mente de Deus. Para Paulo, o último Adão é Cristo, em sua glória ressuscitado, que entrou para um domínio transformado da existência. Paulo não especula quanto à natureza desta existência. "Paulo, diferentemente dos gnósticos, nunca fala da substância espiritual do Senhor preexistente."[51] O Cristo exaltado não apenas entrou para o domínio do Espírito; ele tornou-se um espírito vivificante, capaz, graças ao seu novo modo de existência, de conceder vida aos homens, como não poderia fazer nos dias de sua carne.

Este embasamento nos permite entender as palavras bastante debatidas, com que Paulo verbalmente identifica o Senhor ressuscitado com o Espírito: "Ora, o Senhor é o Espírito; e onde está o Espírito do Senhor aí há liberdade" (II Cor. 3:17). Isto não pode significar uma identificação pessoal completa, pois Paulo fala tanto do Senhor como Espírito como do Espírito *do Senhor*. No contexto, Paulo está contrastando a velha ordem da Lei Mosaica com a nova ordem em Cristo. A velha ordem era um "ministério da morte" (II Cor. 3:7); a nova ordem, um ministério do Espírito, que significa vida. Esta nova ordem foi inaugurada pelo Senhor exaltado, que entrou no domínio do Espírito. O Senhor e o Espírito não são pessoalmente identificados, mas o Espírito é o modo no qual o Senhor obra em o novo ministério. O Espírito é o próprio Cristo presente em sua Igreja.[52] É por isso que Paulo pode alternar tão livremente as expressões "em Cristo — no Espírito"; "Cristo em vós — o Espírito em vós". Provavelmente, a expressão precisa seria: "Cristo habita o seu povo no Espírito."

Quando buscamos mais de perto o significado da habitação de Cristo e do Espírito, não há problema, pois vemos que Paulo pensa nisto como um novo poder interior e dinâmico, por meio de que Deus cumpre uma renovação do "homem interior". Cristo reside no homem interior, dando-lhe força (Ef. 3:16,17) e renovando-o dia após dia (II Cor. 4:16).

A primeira obra do Espírito é capacitar os homens a entenderem a obra divina da redenção. Isto é afirmado em linguagem semelhante à gnóstica, que, porém, estabelece uma teologia agnóstica. Paulo fala de uma sabedoria oculta de Deus — da revelação através do Espírito das verdades divinas — de se estar capacitado através do Espírito a pensar os pensamentos de Deus — de uma sabedoria que transcende a sabedoria humana (I Cor. 2:6-13). Tudo isto pode ser entendido apenas pela iluminação interior do Espírito. "Ora, o homem natural (*psychikos* — natural) não aceita as coisas do Espírito de Deus, porque para ele são loucura; e não pode entendê-las, porque elas se discernem espiritualmente" (I Cor. 2:14). Fora deste contexto, esta linguagem poderia se referir a mistérios divinos do mundo espiritual, que são percebidos apenas por um círculo esotérico espiritualmente iluminado. Contudo, o contexto da passagem contém a proclamação na pregação de um evento na história junto com seu significado interior. É a palavra da cruz (I Cor. 1:18) — a execução do Jesus da história. Este foi um evento cujo significado era loucura para os gregos e uma ofensa para os judeus. Mas, para aqueles iluminados pelo Espírito, é a sabedoria de Deus. Em outras palavras, Paulo reconhece um significado oculto no evento histórico da morte de Cristo ("Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo", II Cor. 5:19), que não está evidente aos

50 Ver J. Jeremias, TDNT I, 143 e referências.

51 E. Schweizer, TDNT VI, 420. Schweizer insiste que, embora Paulo use vocabulário grego, a substância é judaica (*ibid.*, p. 421).

52 Ver E. Schweizer, TDNT VI, 433-34; D. Hill, *Greek Words*, p. 278-81; N. Q. Hamilton, *op. cit.*, p. 12-15.

olhos humanos, e só pode ser aceito através de iluminação sobrenatural. O Espírito não revela realidades divinas, mas o verdadeiro significado de um evento histórico. Ele não concede algum tipo de verdade "gnóstica" esotérica, mas o significado real de um evento na história. Somente através da iluminação do Espírito pode o homem entender o significado da cruz; somente através do Espírito pode o homem, portanto, confessar que o Jesus que foi executado é também o Senhor (I Cor. 12:3). É por isso que Paulo pode chamar o Espírito de "o espírito de sabedoria e de revelação no pleno conhecimento dele" (Ef. 1:17).[53] "Revelação" não quer dizer verdade teológica abstrata, mas tem o significado da pessoa e da obra de Jesus — o que Deus "operou em Cristo, ressuscitando-o dentre os mortos e fazendo-o sentar-se à sua direita nos céus" (Ef. 1:20). O Espírito é também o "espírito de fé", i. é, o Espírito que concede fé (II Cor. 4:13).[54] Possuir como "penhor" (*arrabōn*) o Espírito significa caminhar pela fé (II Cor. 5:5,7).[55] Encontra-se, em Gálatas 3:2, uma aparente contradição à idéia de que é o Espírito que capacita o homem a crer, onde Paulo parece dizer que a fé precede a recepção do Espírito: "Foi por obra da Lei que recebestes o Espírito, ou pelo ouvir com fé?" Contudo, Paulo não está aqui basicamente preocupado com a relação presente entre fé e recepção do Espírito; ele está preocupado é com o contraste entre a era da Lei e a do evangelho. A primeira foi uma era de obras na carne, a segunda, de fé no Espírito.[56]

Não apenas o Espírito cria fé, capacitando os homens a aceitarem o significado salvador da cruz; ele habita no crente, capacitando-o a viver "segundo o Espírito". Ele cria um espírito de filiação, dando, ao crente, uma convicção interior de que é um filho de Deus (Rom. 8:15,16; Gál. 4:6), e capacitando-o a ter um acesso direto ao Pai (Ef. 3:16,17). Ele capacita os homens a oferecerem um culto verdadeiro a Deus (Fil. 3:3).[57] Ele os capacita a agarrar algo da vastidão do amor de Deus (Ef. 3:16-17). Ele ajuda a orar (Rom. 8:26; Ef. 6:18). Ele traz esperança, que não é meramente uma atitude otimista diante do futuro ou uma estância da vida emocional, mas a profunda convicção da certeza da consumação escatológica do propósito redentor de Deus (Rom. 15:13; Gál. 5:5). Ele produz os frutos do Espírito, o principal dos quais é o amor. O amor de Deus é derramado no coração do crente através do Espírito Santo (Rom. 5:5). O "amor do Espírito" (Rom. 15:30) pode ser traduzido como "amor criado pelo Espírito" (ver Col. 1:8).[58] Este amor manifesta-se primariamente em sua relação a outras pessoas; ele é paciente, bom, digno de confiança, gentil e auto-disciplinado (Gál. 5:22,23).

Acoplados ao amor estão o gozo e a paz (Gál. 5:22; Rom. 14:17; 15:13). Estes vocábulos podem ser facilmente confundidos e interpretados em termos de experiência humana pessoal: o gozo é a felicidade emocional e a paz é a tranqüilidade emocional. No entanto, são palavras teológicas que acarretam profundas implicações na vida emocional, mas que, em si, carregam um significado bem mais profundo. O gozo é basicamente um sentimento religioso que encontra sua mais profunda satisfação no Senhor. Logo, pode-se rejubilar-se mesmo quando se está sofrendo (II Cor. 6:10) ou experimentando sofrimentos físicos (Col. 1:24). Uma pessoa pode rejubilar-se no

53 A RSV não entende isto como sendo uma referência ao Espírito Santo, mas ver Arndt e Gingrich, *Lexicon*, p. 683; E. Schweizer, TDNT VI, 444.
54 Novamente, a RSV não traduz como uma referência ao Espírito Santo, mas Arndt-Gingrich, *loc. cit.*, e E. Schweizer, TDNT VI, 426.
55 E. Schweizer, *loc. cit.*
56 *Loc cit.*
57 Ver Arndt-Gingrich, *Lexicon*, p. 682 (5ª).
58 C. K. Barrett, *Romans*, p. 279.

evangelho em meio a severas aflições (I Tess. 1:6). É significativo que a dádiva escatológica do Espírito é dada enquanto sofremos interiormente, por causa da maldição do pecado e decaída no mundo (Rom. 8:23) "gememos oprimidos" diante da morte (II Cor. 5:4).[59]

Do mesmo modo, a paz não é basicamente tranqüilidade emocional, mas um termo que abarca a salvação total do homem. O "evangelho da paz" (Ef. 6:15) são as boas-novas de que Deus fez as pazes com o homem, de que agora podemos ter paz com Deus (Rom. 5:1). Paz é praticamente sinônimo de salvação (Rom. 2:10) e é o poder que protege o homem em seu ser interior (Fil. 4:7) e que governa em seu coração (Col. 3:15).[60]

RESUMO. Em resumo, concluímos que a união com Cristo, em sua morte e ressurreição, a habitação de Cristo no Espírito e a bênção da vida eterna [61] são modos diferentes de descrever a mesma realidade: a situação do homem de fé, que se tornou uma nova criação em Cristo e entrou na nova era da salvação e da vida.

Procuraremos evidenciar, mais adiante, o que esta nova vida em Cristo — a habitação de Cristo no Espírito — significa em termos da antropologia de Paulo. Vimos que envolve um elemento cognitivo definido. Somente através da iluminação interior do Espírito Santo pode-se entender o verdadeiro significado da cruz.[62] Contudo, não existe a idéia de que uma mente renovada possua faculdades intelectuais mais altas do que antes.

A nova vida é experimentada no domínio do espírito.[63] Quando Paulo diz que fora de Cristo os homens estão mortos (Ef. 2:1), ele deve querer dizer espiritualmente mortos. Ele não pode estar querendo dizer que os homens não redimidos não têm espírito — que o espírito é uma dádiva da nova vida em Cristo. Estarem os homens mortos em seus espíritos significa que eles não estão vivendo em comunhão com Deus. Terem eles sido vivificados significa que foram trazidos a uma comunhão com o Deus vivo.

Isto é afirmado em um versículo cuja exegese tem sido discutida, mas que contém um significado completo e lúcido neste contexto: "Ora, se Cristo está em vós, o corpo, na verdade, está morto por causa do pecado, mas o espírito vive por causa da justiça" (Rom. 8:10). Além disso, se nossos espíritos foram vivificados através desta habitação do Espírito Santo, este mesmo Espírito dará, um dia, vida aos nossos corpos mortais. Embora este versículo seja freqüentemente interpretado em termos do Espírito Santo habitando o homem,[64] ele se enquadra melhor no pensamento paulino se o entendermos em termos do espírito humano vivificado.[65] O corpo é ainda mortal e permanece sob a condenação da morte, mas o espírito humano foi vivificado.

59 Sobre todo o assunto, ver R. Bultmann, *Theology*, I, 339.
60 Ver W. Foester, TDNT I, 413-14.
61 É, provavelmente, apenas uma coincidência que Paulo, diferente de João, nunca fale claramente da "vida eterna" como uma realidade presente. A expressão geralmente designa a vida na consumação escatológica (Rom. 2:7; 6:22; Gál. 6:8; I Tim. 1:16; Tit. 1:2; 3:7). Em seu contexto imediato (Rom. 5:21 e 6:23), a expressão poderia ser entendida como escatológica. Contudo, visto que o novo *aeon* em Cristo é *aeon* da vida (Rom. 5:18; 6:4; 8:2; Col. 3:4; II Tim. 1:10), está claro que Paulo pensa na vida eterna como uma posse presente, embora ele não o enfatize como João faz.
62 Ver, acima, a p. 458.
63 Ver, acima, a p. 452.
64 Ver C. K. Barrett, *Romans*, p. 159; F. F. Bruce, *Romans* (1963), p. 164.
65 W. Sanday e A. C. Headlam, *Romans* (1896), *in loc.*; G. W. H. Lampe, em IDB E-J, p. 636; W. D. Stacey, *The Pauline View of Man* (1956), p. 135.

Uma outra maneira de dizer a mesma coisa é em termos da renovação da mente (Rom. 12:2).[66] Embora *nous* possa às vezes se referir à faculdade cognitiva no homem, aqui se refere ao homem em termos da "direção interior de (seu) pensamento e vontade e da orientação de (sua) consciência moral".[67] A obra interna de Cristo tem que ser entendida não em termos de uma completa transformação da personalidade humana nem da troca de algo humano por algo divino, mas em termos de um influxo do poder divino desempenhando uma reorientação da vontade para Deus. Agora o homem está capacitado a fazer o que a Lei não pôde; ele está habilitado a amar, cultuar e servir a Deus, e assim cumprir a mais alta exigência da Lei (Rom. 8:4).

O desempenho prático desta nova vida, contudo, é de tensão — a tensão entre o indicativo e o imperativo. Por ser o homem de fé uma nova criação e haver entrado em o novo *aeon* da salvação, ele morreu com Cristo (Rom. 6:5); ele foi crucificado com Cristo (Gál. 2:20); o homem velho foi crucificado com ele (Rom. 6:6); a carne foi crucificada (Gál. 5:24); o corpo da carne foi despido na circuncisão do coração (Col. 2:11). Isto é o indicativo. Não é algo de subjetivo, automático ou espontâneo; indica um novo estado de existência, que tem que se manifestar numa nova vida. Negativamente, tem-se que mortificar as obras do corpo (Rom. 8:13) — "as vossas inclinações carnais" (Col. 3:5). Está claro que Paulo não está advogando o ascetismo físico;[68] as obras da carne — "o que é carnal" — é sinônimo de carne — a natureza humana velha, natural, rebelde, com suas obras pecaminosas: "a prostituição, a impureza, a paixão, a vil concupiscência e a avareza" (Col. 3:5). Paulo muda a expressão de morte para vestimenta: "despojar-vos, quanto ao procedimento anterior, do velho homem" (Ef. 4:22). O "velho homem" denota "o ser pecador do homem não convertido".[69] O importante a ser notado é a tensão entre o indicativo e o imperativo: o homem velho — a velha natureza — o velho ego foi mortificado — foi despojado em princípio; contudo, os crentes são chamados a fazer, na prática, o que já foi feito em princípio. Paulo não diz que o pecado está morto, mas que o crente morreu para o pecado. Ele não diz que a carne foi posta de lado, mas que não mais vivemos na carne, e, portanto, não temos que andar segundo a carne. Ele nunca diz: "Não peque", mas, pelo contrário: "Não deixe o pecado reinar em você."[70]

O lado positivo da fortificação da nova vida é expresso de vários modos. "A vos renovar no espírito da vossa mente; e a vos revestir do novo homem" (Ef. 4:23,24). Isto só pode ser feito porque já foi cumprido, em princípio, em Cristo (Col. 3:10). A mesma idéia é expressa na afirmação de andar em novidade de vida (Rom. 6:4), andar segundo o Espírito (Rom. 8:4; Gál. 5:16). O poder do Espírito que habita no crente não é um poder espontâneo, todo poderoso; requer uma resposta humana. Andar segundo o Espírito significa viver cada momento e tomar cada decisão segundo a orientação do Espírito que habita no seu interior.

Andar no Espírito é andar em tensão entre o Espírito e a carne.Embora a carne tenha sido crucificada com Cristo, em princípio, pode ainda estar ativa, em poder, na vida do crente, e ele tem que estar constantemente vigilante, para manter a carne sob o controle do Espírito: "Porque a carne luta contra o Espírito, e o Espírito contra a carne; e estes se opõem um ao outro, para que não façais o que quereis" (Gál. 5:17).

66 Ver, acima, a p. 445.
67 J. Behm, TDNT IV, 958.
68 Ver, acima, a p. 435 e s.
69 J. Jeremias, TDNT I, 365.
70 Ver G. Bornkamm, *Early Christian Experience* (1969), p. 80-82.

A crucificação e morte da carne não significa que ela não precisa mais ser levada em conta na experiência cristã. O crente nunca será o homem que deseja ser — livre da tentação, luta e tensão. O velho ego está sempre com ele; somente através de um constante andar segundo o Espírito pode o domínio da carne ser subjugado.

35

A LEI

Bibliografia:

W. G. Kümmel, *Rõmer 7 und die Bekehrung des Paulus* (1929); C. H. Dodd, "The Law", *The Bible and the Greeks* (1935), p. 25-41; C. L. Mitton, *"Romans VII Reconsidered"*, ET 65 (1953/54), 78-81; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1958), p. 147-76; H. J. Schoeps, *Paul* (1961), p. 168-218; G. A. F. Knight, *Law and Gospel* (1962); W. Kleinknecht e W. Gutbrod, "Nomos", TDNT IV, 1.022-91; ver também *Bible Key Words: Law* (1962); H. G. Kümmell, *Man in the NT* (1963); R. N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty* (1964); D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964), p. 76-85; G. von Rad, "The Law", *OT Theology* (1965), II, 388-409; H. L. Ellison, "Paul and the Law", em *Apostolic History and the Gospel*, ed. por W.W. Gasque e R. P. Martin (1970), p. 195-202.

O pensamento de Paulo a respeito da Lei é difícil de entender, porque ele parece fazer numerosas afirmações contraditórias. Ele afirma que aqueles que praticam a Lei serão justificados (Rom. 2:13) e encontrarão a vida através da Lei (Rom. 10:5; Gál. 3:12); mas, ao mesmo tempo, ele afirma que nenhum homem será justificado pelas obras da Lei (Rom. 3:20), porém apenas levado à morte pela letra da Lei (II Cor. 3:6), pois a Lei não pode dar vida (Gál. 3:21). Ele declara que foi irrepreensível em sua obediência à Lei (Fil. 3:6) e, no entanto, afirma que nenhum homem pode estar perfeitamente sujeito à Lei (Rom. 8:7).

O ensinamento de Paulo sobre a Lei é sempre abordado a partir da perspectiva da experiência histórica, tanto do próprio Paulo, como rabino judeu, como de um típico judeu do primeiro século, sujeito à Lei. Contudo, o pensamento de Paulo não tem que ser visto nem como uma confissão de sua autobiografia espiritual, nem como uma descrição do caráter legalista do farisaísmo do primeiro século, mas como uma interpretação teológica, feita por um pensador cristão, de duas maneiras de justiça: o legalismo e a fé. Isto fica claro em Romanos 10, onde Paulo deplora o destino de Israel, ao falhar em reconhecer Jesus como seu Messias e em não abraçar a dádiva divina de uma salvação graciosa. Por que estava Israel cego aos apelos de Cristo? A resposta de Paulo é que há dois modos de justiça, e, porque Israel perseguia um deles, perdeu o outro. Israel buscou a "lei da justiça" (Rom. 9:31), i. é, a Lei que revelou a

(*) Este capítulo foi primeiramente publicado em *Soli Deo Gloria*, ed. por J. McDowell Richards. Copyright M. E. Bratcher 1968. Usado com permissão da John Knox Press.

vontade de Deus e mostrou o que era um relacionamento justo com Deus; mas Israel fracassou em atingir esta meta, porque fez um mau uso da Lei, ao fazer dela um meio de obter a justiça através de seus próprios feitos, em vez de através da fé (Rom. 9:32). Assim, mostraram-se ignorantes da justiça que vem de Deus e é recebida pela fé; pelo contrário, tentaram estabelecer sua própria justiça pelas obras, e não se sujeitaram à justiça de Deus através da fé (Rom. 10:1-3). Nestas palavras, Paulo esclarece o problema fundamental: o estabelecimento de uma justiça própria (através de obras), ou a submissão à justiça de Deus (através da fé).

Ao escrever sobre a Lei, como faz, Paulo está escrevendo a partir de um ponto de vista distintamente cristão. Sua experiência da justificação através da fé em Cristo e o subseqüente conflito com os judeus legalistas o levaram a discernimentos a que ele não poderia chegar, enquanto judeu, e a uma reinterpretação fundamental do papel da Lei na história da redenção.

OS FUNDAMENTOS DO PENSAMENTO DE PAULO SOBRE A LEI. A fim de entender o pensamento de Paulo sobre o papel da Lei, temos que interpretá-lo em face do triplo fundamento da religião do Velho Testamento, o judaísmo, e de suas próprias experiências. O âmago da religião do Velho Testamento não pode ser caracterizado como legalismo, nem foi a Lei dada como o meio de obtenção de um relacionamento justo com Deus através da obediência. Pelo contrário, o contexto da Lei foi o pacto que precedia e subjazia a Lei; e o pacto foi iniciado através do ato gracioso de Deus. Israel foi constituído o povo de Deus não por causa de mérito obtido através da obediência à Lei, mas por causa da livre escolha de Deus.[1] Israel pertence a Deus porque ele se revelou ao livrar seu povo do Egito. A Lei foi dada como o meio de unir Israel a seu Deus. A obediência à Lei não constituiu Israel o povo de Deus; pelo contrário, forneceu a Israel um padrão a ser obedecido, pelo qual o relacionamento pactual tem que ser preservado. "Assim, o objetivo da Lei é estabelecer o relacionamento da nação do pacto e do indivíduo com o Deus do pacto e com os membros da nação que pertencem ao mesmo pacto."[2] A recompensa para a obediência à Lei era a preservação do relacionamento positivo com Javé. Este é o significado de Levítico 18:5: "O homem, observando-as, viverá", i. é, gozará das bênçãos de Deus.[3] Contudo, a vida não era uma recompensa adquirida através de boas obras; era em si uma dádiva de Deus. Isto é ilustrado por Deuteronômio 30:15-20, onde Moisés coloca, diante do povo, a escolha entre a vida e a morte, que é determinada por Israel escolher ou não a Palavra de Deus. "Somente pela fé, i. é, tendo fé no Deus da salvação, terão vida os justos (cf. Hab. 2:4; Am. 5:4; Jer. 38:20). É óbvio que a vida é aqui entendida como uma dádiva."[4] Além disso, a obediência exigida pela Lei não poderia ser satisfeita por um mero legalismo, pois a própria Lei exigia amor a Deus (Deut. 6:5; 10:12) e ao próximo (Lev. 19:18). Obediência à Lei de Deus era uma expressão de fé em Deus; e somente aqueles que ofereciam tal fé eram realmente seu povo.

Um dos fatores mais importantes, no velho pacto, era o caráter duplo do povo de Deus. Por outro lado, eles constituíam uma teocracia — uma nação; mas eram

1 Ver W. Eichrodt, *Theology of the OT* (1961), I, Cap. 2; G. A. F. Knight, *Law and Gospel* (1962), p. 25 e s.
2 H. Kleinknecht, *Bible Key Words: Law* (1962), p. 27. "A Lei de Moisés, em si, foi originalmente dada não como um código, a observância do qual era necessária à salvação, mas como um conjunto de princípios para a orientação do povo de Deus." R. McL. Wilson, "Nomos", StTh 5 (1952), 39.
3 O conceito primário de "vida", no Velho Testamento, não é a vida do Século Vindouro, como em Dan. 12:2, mas do gozo das boas dádivas de Deus, em camaradagem com Deus nesta vida.
4 G. von Rad, TDNT II, 845. Ver também seu ensaio sobre "Lei", em *OT Theology* (1965), II, 388 e ss., onde ele mostra que a apostasia de Israel consistia não em desobedecer a mandamentos individuais, mas em deixar de responder aos atos salvadores de Deus para com seu povo.

também um povo espiritual. Ser membro da nação requeria obediência aos mandamentos externos, por exemplo, da circuncisão; mas a circuncisão da carne não fazia um homem justo para com Deus; tinha que haver também uma circuncisão do coração (Jer. 4:4; Deut. 10:16). Quando uma nação se mostrava desobediente às exigências do pacto, os profetas anunciavam que Deus havia rejeitado a nação como um todo e ergueria, em seu lugar, um remanescente fiel, que fosse justo tanto de coração como em feitos. Assim, encontra-se, até no Velho Testamento, a distinção entre a nação e a "igreja", entre o Israel físico e o Israel[5] verdadeiro, espiritual, que tem a Lei escrita em seu coração (Jer. 31:33).

No período intertestamental, ocorreu uma mudança fundamental no papel da Lei na vida das pessoas. A importância da Lei sobrepuja o conceito do pacto e transforma-se na condição de membro do povo de Deus. Mais importante ainda, a observância da Lei torna-se a base do veredicto de Deus sobre o indivíduo. A ressurreição será a recompensa daqueles que se dedicaram à Lei (II Mac. 7:9). A Lei é a base da esperança do fiel (Tes. Jud. 26:1), da justificação (Apoc. Bar. 51:3), da salvação (Apoc. Bar. 51:7), da justiça (Apoc. Bar. 57:6), da vida (IV Ez. 7:21; 9:31). A obediência à Lei trará até o Reino de Deus e transformará todo o mundo amaldiçoado pelo pecado (Jub. 23). Assim, a Lei alcança a posição de um intermediário entre Deus e o homem.

Este novo papel da Lei caracteriza o judaísmo legalista; e, por esta razão, "o ponto de partida básico do Velho Testamento é característica e decisivamente alterado e invalidado".[6] A Torá torna-se a única mediadora entre Deus e o homem; todos os outros relacionamentos entre Deus e o homem, Israel, ou o mundo, estão subordinados à Torá. Tanto a justiça como a vida no mundo que está por vir são assegurados pela obediência à Lei. "Quanto mais se estuda a Lei, mais vida... Se um homem ganhou para si palavras da lei, ele ganhou para si a vida no mundo vindouro" (Pirke Aboth 2:7).[7]

Isto não quer dizer que o judaísmo, do qual veio Paulo, era completamente destituído de quaisquer valores espirituais. Havia círculos, no judaísmo, onde os elementos mais altos da devoção interior e da piedade eram parelhados à obediência estrita à Lei.[8] Nem devemos esquecer que, no auge do primeiro século, tanto a devoção pessoal judaica como o culto na sinagoga era o recital do *Schema*; com seu apelo a amar a Deus de todo o coração.[9] No entanto, a tendência ao externalismo é evidente mesmo neste ponto, pois a própria repetição do *Schema* era vista como uma submissão ao reino de Deus.[10]

É verdade que o arrependimento desempenhava um grande papel na piedade judaica. Embora os judeus nunca se desesperassem a respeito do "cumprimento total

5 Ver J. Bright, *The Kingdom of God* (1953), p. 94.
6 H. Kleinknecht, *Bible Key Words: Law*, p. 69.
7 Para outras referências ver H. Kleinknecht, *op. cit.*, p. 76; Strack e Billerbeck, *Kommentar*, III, 129 e ss., 237. Schoeps reconhece a mudança no conceito da Lei nos escritos apócrifos e na LXX, mas não no judaísmo clássico. Ele mantém que a oposição de Paulo à Lei estava baseada, em parte, nesta distorção e má interpretação da Lei no judaísmo helenístico. *Paul* (1961), p. 215 e ss.
8 Ver escritos como *The Testaments of the Twelve Patriarchs e The Hymns of the Qumran Community*. Ver também R. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty* (1964), Cap. III, que diferencia entre "legalismo", com sua ênfase sobre o cumprimento da Lei como uma ação humana, e "nomismo", que oferece obediência à Lei como a reação à bondade e aos atos salvadores de Deus — uma expressão de fé em Deus.
9 E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ* (1890), II, ii, p. 77-115; G. F. Moore, *Judaism* (1927), I, 291.
10 G. H. Moore, *op. cit.*, II, 465.

da Lei", isto era, contudo, um problema real.[11] Todos os mandamentos, tanto escritos como orais, têm que ser guardados. "Violar um deles era equivalente a rejeitar toda a Lei e a recusar a submissão a Deus (*Sifre on Num.* 15:22)".[12] Contudo, a salvação não dependia de uma conformidade total à Lei. Reside, no homem, um impulso maligno, e, por isso, nenhum homem pode alcançar a perfeição com ausência de pecado.[13]

Portanto, o homem "justo" não é aquele que obedece à Lei infalivelmente, mas aquele que se *esforça* para regular sua vida de acordo com a Lei. A sinceridade e a supremacia deste propósito e o enorme esforço em cumpri-lo são as marcas do homem justo.[14] Porque Deus sabia que o homem não poderia seguir a Lei perfeitamente, por causa do impulso maligno que o próprio Deus implantou em sua criatura, Deus forneceu o arrependimento como o modo pelo qual seus pecados poderiam ser perdoados. O arrependimento, portanto, tem que ser coevo com a Lei, e é uma das sete coisas preexistentes antes da criação.[15] O arrependimento desempenha um papel tão grande no judaísmo, que Moore o chama de "a doutrina judaica da salvação".[16] O homem justo, portanto, não é o homem que de fato obtém êxito em cumprir a Lei, mas o homem que o pretende, se esforça por fazê-lo e se arrepende quando falha. Este arrependimento é a condição única, mas inexorável do perdão de Deus, e é eficaz, mesmo que o pecado seja muito grande e por mais tarde que o homem venha a se arrepender.[17] O arrependimento é a purificação do homem interior, e assim anula o passado do pecador, de modo que ele se torna de fato uma nova criação.[18] Os sacrifícios eram feitos porque a Lei os ordenava, mas o judaísmo não tinha nenhuma teoria de expiação. Era o arrependimento que assegurava a eficácia dos sacrifícios.[19]

E esta fundamentação do pensamento judaico que leva Schoeps a dizer que, se um homem de fato cumpre a Lei ou não, a mera intenção de cumpri-la o aproxima de Deus. Esta boa intenção é "uma afirmação do pacto que precede a Lei".[20] Paulo, no entanto, era fatalmente ignorante da doutrina judaica do arrependimento. Ele não conseguiu entender a relação entre o pacto e a Lei, e isolou a Lei do contexto controlador do pacto de Deus com Israel.[21]

Schoeps baseia seu argumento no ponto de vista do Velho Testamento sobre a relação entre o pacto e a Lei, atribuindo este entendimento ao judaísmo. Contudo, o reverso parece ser o fato histórico, a saber, o judaísmo havia, na realidade, substituído a Lei pelo pacto, ou identificado o pacto com a Lei. Schoeps, com efeito, admite isto quando diz: "Por pacto, significa-se nada mais que a Tora."[22] É significativo que o conceito do pacto desempenha um papel bem pequeno nos escritos rabínicos,[23] e tende a se identificar com a circuncisão e o sábado.[24] Moore, baseado em Mishnah Sanhendrin 10.1, argumenta que a vida eterna é supremamente assegurada a todo

11 Ver H. J. Schoeps, *Paul*, p. 177, 193.
12 J. Bonsirven, *Palestinian Judaism in the Time of Jesus Christ* (1964), p. 95.
13 Ver G. F. Moore, *op. cit.*, I, 467 e s. Estamos na dependência de Moore para o próximo resumo.
14 *Ibid.*, I, 494.
15 *Ibid.*, I, 266,526.
16 *Ibid.*, I, 114, 117, 500.
17 *Ibid.*, I, 520-21.
18 *Ibid.*, I, 532 e s.
19 *Ibid.*, I, 500-4, 508.
20 *Paul*, p. 196.
21 *Ibid.*, p. 213.
22 *Ibid.*, p. 216.
23 Ver J. Behm, em TDNT II, 128-29.
24 Ver G. F. Moore, *Judaism*, II, 16-21.

israelita[25] "no campo da eleição original do povo pela graça de Deus, inspirada não por seus méritos, coletivos ou individuais, mas somente pelo amor de Deus".[26] Esta conclusão é difícil de manter, se por nenhuma outra razão do que da exclusão de certas classes de israelitas da vida eterna, nos parágrafos que se seguem. Isto é refutado pela discussão do destino do justo, do perverso e da classe intermediária, cuja justiça e pecados equilibravam-se uns aos outros. Os justos entram de imediato na vida eterna. Certas classes, extremamente perversas, serão encerradas, em castigo, no inferno para sempre. Outras, menos perversas, junto com os perversos das nações, serão lançados no inferno, para serem punidas por doze meses, e então destruídas.[27] Quanto à grande maioria dos israelitas, que eram "metade justos e metade pecadores", as Escolas de Hillel e Sammai diferiam. A Escola de Hillel sustentava que Deus, em piedade, inclinaria o prato da balança para o lado da misericórdia, e não os mandaria para o inferno, enquanto a Escola de Shammai era da opinião que eles seriam lançados no inferno, mas retornariam curados.[28] Embora seja verdadeiro que foi a bondade de Deus que concedeu a Lei a Israel, fornecendo, assim, uma base para a salvação, a salvação em si é dependente de boas obras, incluindo a boa obra do arrependimento. Esta conclusão é fortemente mantida pelas numerosas referências, na literatura judaica, aos livros em que as boas obras dos justos são registradas,[29] tesouros em que as boas obras são estocadas,[30] balanças em que os méritos e os deméritos são pesados.[31] A graça de Deus garante o perdão ao homem arrependido que transgrediu a Lei, mas o homem devoto que segue a Lei, enquanto o faz, não precisa da graça.

De qualquer modo, está claro que a vida de Paulo enquanto judeu era uma vida de obediência legalista à Lei. Ele mesmo nos diz que era um judeu submisso, um fariseu irrepreensível em sua obediência à letra da Lei (Fil. 3:5,6). Ele se excedia, em seu zelo, não apenas na Lei escrita, mas também nas tradições orais (Gál. 1:14).

Diante destes claros enunciados, é impossível aceitar a interpretação autobiográfica de Romanos 7,[32] que retrata Paulo aguilhoado por uma luta interior, que lançou sua alma em trevas e confusão, fazendo-o sentir que a Lei o havia quebrantado e que a esperança já se fora quase toda.[33] De fato, a chave para o entendimento de Paulo, da Lei, está em que sua própria devoção à Lei havia levado ao orgulho (Fil. 3:4,7) e à ostentação (Rom. 2:13,23). A ostentação é a própria antítese da fé (Rom. 4:2), pois significa o esforço de estabelecer uma justiça humana de obras (Rom. 3:27), que busca a glória diante de Deus e que conta consigo mesma, em vez de com Deus. Este orgulho e ostentação humanos são uma afronta ao próprio caráter de Deus, que

25 "Todos os israelitas têm uma partre no mundo vindouro." Ver H. Danby, *The Mishnah* (1933), p. 397.
26 *Judaism*, II, 95. Kraus interpreta isto dizendo à luz de San. 6:2, que garante a pecadores extremos uma parte no mundo vindouro, contanto que confessem seu pecado. S. Krauss, *Die Mischna* (1933), IV, iv e v, p. 264.
27 *Judaism*, II, 387.
28 *Ibid.*, II, 318. O texto de Tosefta Sanhedrin 13.3 e ss. é citado por J. Bonsirven, *Palestinian Judaism*, p. 250.
29 En. 47:3; 81:4; 89:61-70; 90:20; 98:7,8; 104:7; Apoc. Bar. 24:1; IV Ez. 6:20; Asc. Is. 9:22; Jub. 30:22; Aboth 3:17.
30 IV Ez. 7:77; 8:33; Apoc. Bar. 14:12; Sal. de Sal. 9:9.
31 Test. Abr. 13; En 41:1; 61:8; Sal de Sal. 5:6; Peshita 26. Ver J. Bonsivert, *Palestinian Judaism*, p. 239; F. Weber, *Jüdische Theologie* (1897), p. 279 e ss.
32 W. Gutbrod, *Bible Keywords: Law*, p. 119.
33 Ver C. H. Dodd, *The Meaning of Paul for Today* (1920), p. 71 e 73.
33 Ver C. H. Dodd, *The Meaning of Paul for Today* (1920), p. 71 e 73. Outros que seguem esta interpretação autobiográfica de Rom. 7 são A. Deissmann, *Paul* (1926), p. 92 e ss.; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1955), p. 24 e ss.; J. Klaussner, *Paul* (1944), p. 498 e s; A. c. Purdy, IDB III, 685, 692. J. Murray, *Romans* (1959), I, 255, vê um homem irregenerado sob a convicção do pecado. J. Knox, "Romans", IB IX, 499, acha que Paulo descreve tanto a experiência passada como a presente.

sozinho tem que receber a glória e diante de quem nenhum ser humano pode gloriar-se (I Cor. 1:29). O único objeto para ostentação humana é o próprio Deus (I Cor. 1:31; II Cor. 10:17).[34]

Aqui está o fato chocante que levou Paulo a uma completa reavaliação da Lei. Foi o seu próprio zelo pela Lei que o cegou quanto à revelação da justiça de Deus em Cristo. O que ele, enquanto judeu, pensava que era justiça, agora imagina ser a própria essência do pecado, pois seu orgulho de sua própria justiça (Fil. 3:9) o havia cegado para a revelação da justiça divina em Cristo. Somente a intervenção divina, no caminho a Damasco, destruiu seu orgulho e autojustiça, e o trouxe a uma humilde aceitação da justiça de Deus.

A LEI NA ÉPOCA MESSIÂNICA. Muitas das características da interpretação de Paulo, da Lei, não apenas não encontram nenhum paralelo no judaísmo, como de fato diferem tanto do pensamento judaico que os estudiosos judeus modernos recusam-se a aceitar sua declaração de haver sido um rabino palestino, e insistem que ele representa um judaísmo distorcido da Diáspora.[35] Mas, pelo contrário, Paulo representa uma interpretação cristã pura, que só pode ser entendida a partir da perspectiva escatológica de Paulo. Com Cristo, foi inaugurada a era messiânica. Em Cristo, "as coisas velhas já passaram; eis que tudo se fez novo" (II Cor. 5:17). Antes de estar em Cristo, Paulo entendia a Lei *kata sarka* a partir de um ponto de vista humano, nos termos dos padrões do velho *aeon*, mesmo quando ele interpretava todas as suas experiências (II Cor. 5:16). Encarada *kata sarka*, a Lei era a base das boas obras, que levavam ao orgulho e à ostentação. Encarada *kata pneuma*, a partir da perspectiva da nova era em Cristo, a Lei assume um papel inteiramente diferente no propósito da redenção por parte de Deus. Os profetas haviam predito um dia quando Deus faria um novo pacto com seu povo, quando a Lei não mais seria basicamente um código escrito externo, mas uma Lei implantada dentro do homem, escrita em seu coração (Jer. 31:33). Esta promessa de uma nova dimensão de interioridade não carrega consigo a abolição completa da Lei Mosaica. Baseados em tais promessas do Velho Testamento, os judeus debateram o papel que a Lei teria na era messiânica e no mundo vindouro. Moore conclui que, na era messiânica, a Lei seria mais fielmente estudada e melhor aplicada neste mundo; e, no Século Vindouro, embora grande parte da Lei não seja mais aplicável, por causa das condições modificadas na nova terra, a Lei continuará a expressar a vontade de Deus, mas o próprio Deus será o mestre.[36]

Com Cristo veio uma nova era, na qual a Lei desempenha um novo e diferente papel. Paulo chama estas duas eras da Lei e do evangelho de dois pactos. O velho pacto é o da "letra" (*gramma*), e é uma dispensação (*diakonia*) da condenação e da morte, enquanto o novo pacto é o do Espírito, uma dispensação de vida e justiça (II Cor. 3:6 e ss.). Estas palavras não se referem a dois modos de interpretação das Escrituras: uma literal e uma espiritual ou alegórica. Elas contrastam as duas eras da Lei e de Cristo como duas diferentes formas da Lei. Sob o velho pacto, a Lei era um código escrito externo, que colocava, diante dos homens, a vontade de Deus. Quando eles fracassa-

34 Sobre o significado teológico da ostentação, ver R. Bultmann, TDNT III, 649; *Theology*, I, 242.

35 Ver C. G. Montefiore, *Judaism and St. Paul* (1914), p. 93; S. Sandmel, *A Jewish Understanding of the NT* (1956), p. 37-51; H. J. Schoeps, *Paul*, p. 198, 206, 218.

36 G. F. Moore, *Judaism*, I, 27 e s. Ver também W. D. Davies, *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come* (1952), que cita a esperança de uma Torah modificada na era messiânica. Schoeps cita ditos rabínicos que antecipavam a cessação da Lei no Reino Messiânico como uma base para a visão de Paulo da abolição da Lei (*Paul*, p. 171-72). Contudo, esta não é a opinião judaica predominante, e paulo não ensina a *abolição* completa da Lei. Ver também R. N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty*, p. 128-32.

vam, ela os condenava à morte. O novo pacto, nesta passagem, não diz nada explicitamente sobre a permanência da Lei. A diferença na nova era é que o Espírito Santo foi dado aos homens para escrever a lei em seus corações, como predisse Jeremias, e assim a Lei não é mais meramente um código escrito externo, mas um poder interior, vivificante, que produz justiça.[37]

A maioria dos intérpretes desta passagem negligenciou o fato de que, visto que o Espírito Santo é uma dádiva escatológica, a passagem inteira tem uma orientação escatológica. A nova era, que é a era de Cristo e do Espírito, veio cumprir Jeremias 31,[38] embora a antiga era prossiga.

Embora esta passagem em II Coríntios nada diga sobre a permanência da Lei, Paulo diz aos romanos: *"telos gar nomou Christos eis dikaiosunen panti to pisteuonti"* ("Pois Cristo é o fim da Lei para justificar todo aquele que crê" — Rom. 10:4). Este versículo pode ser traduzido de dois modos diferentes: "Cristo é o fim da Lei, com o objetivo de justiça para todo aquele que crê." Isto é, Cristo trouxe a Lei ao seu fim, para que a justiça baseada na fé possa sozinha estar ao alcance de todos os homens. Uma outra tradução é: "Cristo é o fim da Lei até onde concerne a justiça para todo aquele que crê." Isto é, a Lei não é, em si, abolida, mas chegou ao seu fim como um modo de justiça, pois, em Cristo, a justiça é pela fé, e não pelas obras.

Diante do fato de que Paulo apenas comparou a justiça de Deus com a da Lei e continua imediatamente com a justiça da Lei (v. 5), a última tradução é a preferível.[39] Paulo não afirma a ab-rogação total da Lei, que por sua ab-rogação a justiça viria aos crentes.[40] Ele afirma o fim da Lei em sua conexão com a justiça em Cristo fora da Lei, com o resultado de que a Lei tem que chegar a um fim, para o crente, como um modo de justiça. Isto não é verdadeiro historicamente; os judeus continuam a praticar a Lei. É verdadeiro *heilsgeschichtlich* — para os homens de fé.

Isto é verdadeiro porque Cristo é o fim da Lei. *Telos* pode significar tanto fim como meta, e ambos os significados devem ser vistos aqui. Cristo levou a era da Lei ao fim, porque ele cumpriu tudo o que a Lei exige.

Paulo expõe a vida do crente na nova era de vários modos diferentes. A nova era é a era da vida; e, desde que o crente foi identificado com Cristo em sua morte e ressurreição, ele está morto para a antiga vida, incluindo a norma da Lei. Paulo usa a metáfora de uma mulher sendo libertada de seu marido quando ele morre, e o aplica, dizendo que é o crente que morreu com Cristo, e que está, portanto, livre da Lei (Rom. 7:4). Portanto, não mais servimos a Deus sob servidão a um código escrito externo, mas com a nova vida do Espírito (Rom. 7:6). Foi a própria Lei, que tornou-se uma base para a ostentação, e, portanto, de pecado, que convenceu Paulo que ele tinha que morrer para o reino da Lei (Gál. 2:19).

Uma contradição aparente aparece no pensamento de Paulo quando ele insiste, por outro lado, que o crente não está mais sujeito à Lei, mas, ao mesmo tempo, segundo Atos, aprova a Lei para os judeus cristãos (At. 21:20 e ss.), até tendo circuncidado Timóteo, quando este se juntou a ele na obra missionária, porque era meio judeu (At. 16:3). Contudo, esta contradição corresponde à perspectiva escatológica de Paulo.

37 Ver G. Schrenk in TDNT I, 765 e ss.
38 R. A. Harrisville, *The Concept of Newness in the NT* (1960), p. 60. Isto é reconhecido por W. D. Davies, *Paul*, p. 225. Davies assinala que esta ênfase não está presente no judaísmo rabínico.
39 Ver R. N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty*, p. 144 e ss.
40 Ver, adiante, a p. 474, a respeito da permanência da Lei.

Embora os crentes tenham experimentado a liberdade da nova era em Cristo, eles ainda vivem na presente era má. A Lei, com suas exigências cerimoniais, pertencem a este mundo — a ordem antiga. A atitude apropriada para os homens da nova era, em relação à antiga, não é negativa, mas neutra: "Pois nem a circuncisão nem a incircuncisão é coisa alguma, mas sim o ser uma nova criatura", porque a circuncisão pertence ao mundo, e o homem em Cristo foi crucificado para o mundo (Gál. 6:15).

Uma aplicação deste princípio é que o próprio Paulo, como judeu, observava a Lei quando em ambiente judaico (I Cor. 9:20). Como um homem em Cristo, ele não estava mais sujeito à Lei, e, portanto, onde a situação humana exigia, para seu ministério junto aos gentios, tornou-se "como se estivesse sem lei" (I Cor. 9:21). Isto contém, reconhecidamente, uma inconsistência em conduta; mas a própria inconsistência repousa sobre a aplicação consistente de uma verdade teológica profunda: que Cristo pertence a dois mundos ao mesmo tempo e tem obrigações para com ambas as ordens.[41]

A LEI COMO VONTADE DE DEUS. Paulo nunca entendeu as declarações da Lei chegando a um fim por causa de alguma imperfeição na Lei em si. A Lei é e permanece sendo a Lei de Deus (Rom. 7:22,25). A Lei não é pecado (Rom. 7:7), e, sim, santa, justa e boa (Rom. 7:12), porque vem de Deus ("é espiritual", Rom. 7:14).

Neste ponto é importante notar que Paulo pode falar da Lei, partindo de vários pontos de vista. A palavra grega *nomos* não é equivalente à hebraica *torah*. *Nomos* significa fundamentalmente "costume", transformando-se no que chamamos de "lei", e é humana, em sua perspectiva. *Torah* significa "instrução" e é usada não apenas para a legislação que Deus deu para ser obedecida, mas significa também instruções e ensinamentos divinos. Em seu sentido mais amplo, designa a revelação divina como um todo.[42] Sob a influência do Velho Testamento, Paulo usa *nomos* não apenas para designar legislação — "a lei dos mandamentos contidos em ordenanças" (Ef. 2:15), mas, como *torah*, também para se referir ao Velho Testamento, onde nenhuma legislação está incluída.[43] Ainda em outros lugares, Paulo usa *nomos* de maneira grega, para designar um princípio (Rom. 3:27; 7:23; 8:2).[44]

Assim podemos entender como Paulo pode refletir o ponto de vista judaico de que a Lei é um padrão para a vida, de acordo com o qual ele como fariseu viveu irrepreensivelmente (Fil. 3:6). Este nível de interpretação levou-o ao orgulho e à ostentação em suas próprias obras justas. Ao mesmo tempo, há uma exigência mais profunda da Lei, pois a Lei expressa a vontade total de Deus. A Lei, em si, testemunha a justiça de Deus (Rom. 3:21). A exigência da Lei é tal que apenas o amor a pode satisfazer (Rom. 13:8).

Quando Paulo diz que a mente focalizada na carne "é inimizade contra Deus, pois não é sujeita à lei de Deus, nem em verdade o pode ser" (Rom. 8:7), ele está-se referindo a estatutos mais que legais. A inimizade contra Deus é, na realidade, rejeição da Lei de Deus; o que a Lei de Deus requer não é meramente obediência exterior, mas um coração obediente e submisso. O problema de Israel jazia precisa-

41 Ver R. N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty*, p. 245 e ss., que chega a conclusões semelhantes a partir da perspectiva da doutrina paulina da liberdade.
42 H. Kleinknecht, *Bible Key Words: Law*, p. 46.
43 Rom. 3:10-18 cita passagens de Isaías e Salmos como expressões do *nomos* (3:19). I Cor. 14:21 cita Is. 28:11 como *nomos*.
44 Ver C. H. Dodd, "The Law", em *The Bible and the Greeks* (1935), p. 25-41.
45 C. K. Barrett, *The Epistle of the Romans* (1957), p. 44.

mente neste ponto. Buscando uma "lei de justiça", i. é, uma Lei que faria os homens justos para com Deus, eles não conseguiram atingir esta mesma justiça, porque se recusaram a se submeter à justiça de Deus pela fé, mas procuraram uma justiça através de obras, que não é justiça verdadeira de modo algum (Rom. 9:31,32; 10:1,2). A justiça humana adquirida através de obras (Fil. 3:6) é, em si, uma negação da verdadeira justiça; é "a minha justiça" (Fil. 3:9), e é, portanto, uma base para a ostentação (Rom. 2:23; Ef. 2:9); e esta mesma ostentação é a essência do pecado, pois é a exaltação do ego contra Deus. A ostentação na própria justiça é equivalente a confiar na carne (Fil. 3:3). A justiça legal leva ao orgulho egoísta, pecaminoso, e frustra a verdadeira justiça exigida por Deus. Quando os judeus se gloriam na Lei e estabelecem um juízo orgulhoso sobre aqueles que não tem a Lei, eles mostram, por este mesmo fato, que não conhecem a verdadeira justiça (Rom. 2:17-21). O próprio ato de julgar os convence de serem pecadores (Rom. 2:1). O pecado é a ambição do homem de se colocar no lugar de Deus e ser, assim, seu próprio senhor. Isto é precisamente o que o juiz faz quando assume o direito de julgar seus semelhantes.[45] Quando Paulo acusa os judeus de inconsistência pela quebra da Lei nos mesmos pontos em que eles condenam os outros — roubo, adultério, roubar o templo — ele deve ter a mais alta exigência da Lei para uma justiça interior em mente, pois exemplos de tal conduta flagrante não caracterizavam os judeus do primeiro século, que eram de fato reconhecidos, pelos gentios, por seus altos padrões morais. Paulo deve estar-se referindo a roubar a Deus a honra devida a ele, adultério espiritual e profanação na devoção devida a Deus somente, por se exaltarem como juízes e senhores sobre os semelhantes (Rom. 2:17 e ss.)[46] Paulo segue imediatamente dizendo que a circuncisão — o símbolo do seguimento da Lei — é realmente do coração, e não da carne, e ser um verdadeiro judeu é ter um coração justo diante de Deus (Rom. 2:25-29).

Se, então, a Lei de fato contém a vontade total de Deus, segue-se idealmente que a total conformidade à Lei levaria à vida (Rom. 7:10). Aqueles que cumprem a Lei serão justificados (Rom. 2:13). Mas neste ponto Paulo vai além do judaísmo. O judaísmo baseava a salvação na conformidade à Lei, mas reconhecia que a maioria dos homens não segue a Lei. Portanto, tinha que misturar sua doutrina da salvação pela obediência à Lei com a doutrina do perdão e do arrependimento, pela qual Deus, em sua misericórdia, oferece a salvação aos homens, que são parcialmente justos e parcialmente pecadores.[47]

Paulo vê que isto continha a confissão de dois princípios contraditórios: obras e graça. Ele, portanto, insiste em algo que nenhum rabino judeu aceitaria,[48] a saber, que, se a justiça é obediência à Lei, então a obediência tem que ser perfeita — sem uma simples falha. Aquele que se sujeita à Lei tem que guardar a Lei *toda* (Gál. 5:3). Qualquer homem que não cumpra ***todas as coisas*** escritas na Lei está debaixo da maldição (Gál. 3:10). Paulo concordaria com as Palavras de Tiago de que aquele que obedece a toda a Lei, mas falha num simples ponto é culpado de estar fora da Lei, estando sob condenação (Tiago 2:11).

O problema do cumprimento perfeito da Lei é mais agudo no ponto em que a Lei exige mais do que conformidade a regulamentos exteriores. Isto se revela quando Paulo diz que um homem pode aceitar a circuncisão e ainda assim não seguir a Lei (Rom.

46 *Ibid.*, p. 56 e ss. Quanto à interpretação semelhante, ver L. Goppelt, *Jesus, Paul and Judaism* (1964), p. 137.
47 Ver, acima, a p. 465.
48 Ver G. F. Moore, *Judaism*, III, 150-51.

2:25). À superfície disto está um enunciado sem sentido, pois o próprio ato da circuncisão é obediência à Lei. Quando Paulo prossegue, dizendo que a verdadeira circuncisão é uma questão do coração e não algo exterior e físico (Rom. 2:28,29), está claro que "obediência à Lei não quer dizer seguir os preceitos detalhados escritos no Pentateuco, mas cumprir uma relação com Deus para a qual a Lei aponta; e isto prova, em última instância, que é uma relação não de obediência legal, mas de fé."[49]

O FRACASSO DA LEI. Embora a Lei continue sendo, para Paulo, a expressão justa e sagrada da vontade de Deus, ela fracassou em transformar os homens em justos diante de Deus. É impossível um homem ser justificado pelas obras da Lei (Gál. 2:16). De fato, não há lei possível que possa fazer um homem justo para com Deus (Gál. 3:21). A razão disto é dupla.

A razão mais fundamental é que a fraqueza e pecaminosidade do homem o fazem incapaz de prestar a obediência que a Lei exige. A condição do coração humano é tal, que nenhuma lei pode auxiliar. A fraqueza da carne (Rom. 8:3) e a pecaminosidade da natureza humana (Rom. 7:23) não poderiam ser modificadas pela Lei. A idéia de alguns rabinos, de que os impulsos malignos do homem poderiam ser sobrepujados pelo estudo da Lei,[50] seria firmemente rejeitada por Paulo.

A razão por que a Lei não pode transformar pecadores em homens justos é que ela é um código externo, ao passo que os corações pecadores dos homens precisam de um poder transformador interior. A Lei é um código escrito, não uma vida concedida pelo Espírito de Deus (Rom. 7:6). Esta idéia é estendida no contraste entre o novo e o velho pacto. O velho pacto da Lei consistia de mandamentos escritos em tábuas de pedra, que somente poderiam declarar a vontade de Deus, mas não fornecer o poder, aos pecadores, para obedecerem à vontade de Deus. Portanto, mesmo sendo glorioso, o código escrito condena os homens como pecadores e os coloca sob o juízo da morte. "A letra mata", enquanto o que os homens necessitam é de vida (II Cor. 3:6).

A REINTERPRETAÇÃO DA LEI. Ao refletir sobre o fracasso da Lei, em contraste com a obra de Cristo, para levá-lo ao conhecimento da justiça de Deus, Paulo chega a uma nova interpretação do papel da Lei nos propósitos gerais de redenção por parte de Deus. Primeiro, ele explica a incapacidade da Lei em obter a salvação, mostrando que esta não era a intenção divina. A Lei é secundária à promessa, e o modo de salvação de Deus pela fé é encontrado na promessa.

Para os Gálatas, Paulo argumenta que Deus fez um pacto de promessa com Abraão muito antes de dar a Lei a Moisés (Gál. 3:15-18). Jogando com a palavra *diathēkē*, que significa tanto testamento como pacto, Paulo assinala que, como um testamento humano válido não pode ser contestado ou alterado por acréscimos, assim a promessa de Deus dada a Abraão não pode ser invalidada pela Lei, que veio mais tarde.[51] E, visto que este pacto com Abraão era um pacto de promessa, a possibilidade de justiça através de obras é excluída, pois promessa e Lei são mutuamente exclusivas. A promessa não é mais promessa se tem algo a ver com a Lei.[52]

A idéia é, mais adiante, defendida em Romanos pelo argumento de que Abraão não tinha a Lei, mas era tido como justo pela fé (Rom. 4:1-5). Paulo assinala que esta justiça foi obtida através da fé mesmo antes que o sinal da circuncisão tivesse sido

49 C. K. Barrett, *Romans*, p. 58.
50 G. F. Moore, *Judaism*, I, 491.
51 Ver J. Behm, TDNT II, 129.
52 J. Schniewind, TDNT II, 582.

dado. A circuncisão, então, em sua significação verdadeira, não pertence à Lei, mas é um sinal e selo de fé justificadora (Rom. 4:9-12).

É frustrante, para o estudante moderno de Paulo e do judaísmo, que Paulo não desenvolva um padrão consistente do relacionamento entre o pacto e a Lei. Assim, ele usa a palavra *diathēkē* para o pacto de promessa feito com Abraão (Gál. 3), mas também a usa para o pacto da Lei (II Cor. 3:14) e para o pacto em Cristo. É bastante provável que Paulo, embora diga que a Lei era uma dispensação da morte, e não sustentaria que o velho pacto da Lei significava morte para todos aqueles que estivessem sujeitos à Lei. Pelo contrário, a implicação da linha de pensamento, em Gálatas 3 e Romanos 4, é que todos os israelitas que confiavam no pacto da promessa de Deus a Abraão, e não usavam a Lei como um meio de salvação pelas obras, obtinham a salvação. Isto se torna explícito no caso de Davi, que, embora sujeito à Lei, pronunciou uma bênção sobre o homem a quem Deus ofereceu justiça fora de suas obras (Rom. 4:6,7). Quando Paulo fala da *vinda* da fé (Gál. 3:25), ele não quer dizer que ninguém havia anteriormente exercitado a fé salvadora. Pelo contrário, para Paulo, a fé apareceu com Abraão; mas a fé poderia ser frustrada quando a Lei era transformada em uma base da justiça humana e da ostentação.

Se salvação é através da promessa e não da Lei, qual foi o papel da Lei no propósito redentor de Deus? Respondendo a esta questão, Paulo chega a conclusões que eram tanto novas como inaceitáveis para o judaísmo.[53] A Lei foi adicionada (*pareiselthen*) não para salvar os homens de seus pecados, mas para mostrar-lhes o que era o pecado (Rom. 3:20; 5:13,20; Gál. 3:19). Ao declarar a vontade de Deus, ao mostrar o que Deus proíbe, a Lei mostra o que o pecado é. Ao proibir a cobiça, a Lei mostra que ela é pecado (Rom. 7:7). Assim, a força do pecado é a Lei (I Cor. 15:56), pois é apenas através da Lei que o pecado é claramente definido. Dizer que a Lei fez com que o pecado abundasse (Rom. 5:20) não quer dizer que foi a Lei que de fato trouxe o pecado à existência e transformou o homem em mais pecador do que era sem a Lei. A Lei não é, em si, pecado nem produtora de pecado (Rom. 7:7). Pelo contrário, a Lei revela a verdadeira situação do homem, que sua responsabilidade para com Deus, como pecador, pode ser revelada (Rom. 3:19).

Assim, a Lei é um instrumento de condenação (Rom. 5:13), ira (Rom. 4:15) e morte (Rom. 7:24; II Cor. 3:6). Não é a Lei, em si, que produz esta situação trágica; é o pecado no homem que faz da Lei um instrumento da morte (Rom. 7:13). A dispensação da Lei pode ser chamada de uma dispensação da morte (II Cor. 3:7), de escravidão ao mundo (Gál. 4:1-10), de um pacto de escravidão (Gál. 4:21-31), de um período da infância, quando se está sob o controle de tutores (Gál. 3:23-26).[54]

Certamente Paulo não pretende sugerir que todos os homens que viveram entre Moisés e Cristo estavam em tal estado de servidão ao pecado e à morte e que não havia salvação até a vinda de Cristo. Sua referência a Davi refuta isto (Rom. 4:6-8). A promessa precede a Lei e era válida tanto antes como depois de seu cumprimento em Cristo. Paulo também não quer dizer que esta foi sua experiência como judeu, sob a Lei. Este é seu entendimento do que a Lei, à parte da promessa, realmente cumpre. O argumento de Paulo, tanto em Romanos como em Gálatas, não está designado para

53 H. J. Schoeps, *Paul*, p. 174, 183. Contudo, esta reinterpretação deve-se à sua perspectiva cristã, e não à fundamentação helenística que Schoeps assume.

54 Estes versículos descrevem uma época de imaturidade e sujeição, em contraste com a maturidade e a liberdade. *Eis Christon* (V:24) deveria, portanto, ser traduzido "até Cristo" (RSV), e não "para levar-nos a Cristo" (KJV).

instruir os judeus como eles deveriam entender a Lei, mas para evitar que os gentios cristãos, que não tinham nenhum laço racial com a Lei, como os judeus cristãos, permutassem a salvação pela graça por salvação pelas obras da Lei.[55]

É a partir desta mesma perspectiva cristã que a bastante contestada passagem em Romanos 7:13-25 deve ser interpretada. A interpretação autobiográfica antiga é muito difícil, à luz das próprias descrições de Paulo, de sua vida judaica, em Gálatas 1:14 e Filipenses 3:5-7.[56] É igualmente difícil de entender que a passagem descreva a experiência do crente derrotado, que ainda confia na carne, em contraste com o vitorioso, que aprendeu a confiar no Espírito (Rom. 8).[57] A preocupação de Paulo, nesta passagem, não é a vida na carne, mas a natureza da Lei. "É a lei pecado?" (Rom. 7:7). Não; mas, porque o pecado reside no homem, a sagrada Lei mostra que o pecado é pecado, e, assim, transforma-se num instrumento de morte. Mas é o pecado, e não a Lei, que traz a morte (Rom. 7:10,11).

Este tema é mais adiante desenvolvido nos versículos 13 a 24. O capítulo inteiro contém um entendimento cristão do real empenho do homem sujeito à Lei, quer isto corresponda à sua experiência consciente ou não. Como fariseu, Saulo estava bastante satisfeito com sua obediência à Lei e encontrou nisso uma causa para orgulho e ostentação. Mas, como cristão, Paulo entende que estava enganado, porque fez um mau uso da Lei. Somente à luz de sua vida em Cristo pôde ele entender qual era realmente sua situação sob a Lei; e somente como cristão pôde entender por que a Lei pode de fato apenas condenar um homem à morte quando é, em si, santa, justa e boa. A razão não é a natureza pecaminosa da Lei, mas a natureza pecaminosa do homem. Assim, Romanos 7 é um retrato da existência sob a Lei, entendida a partir de uma perspectiva cristã.[58] A vontade de Deus, portanto, é um prazer para o homem, e ele deseja cumprir a mais alta exigência da Lei, de amar tanto a Deus quanto o próximo. Quando Paulo olha para trás e vê sua vida como judeu sob a Lei, ele imagina, em oposição à sua convicção anterior, que ele não havia cumprido a Lei. Por causa do pecado residente em sua carne, ele era incapaz de obter a justiça que Deus exige, pois o bem requerido pela Lei não é mera obediência exterior, formal, mas a exigência de Deus da verdadeira justiça.[59] Disto o homem é incapaz — tão incapaz, de fato, que é como se sua própria vontade tivesse sido completamente sobrepujada pelo pecado, que rege sua vida (v. 17 e 20). A libertação desta servidão ao pecado e à morte é encontrada apenas em Jesus Cristo.

A PERMANÊNCIA DA LEI. Ao cumprir a promessa feita a Abraão, Jesus findou a era da Lei e inaugurou a era de Cristo, que significa libertação da servidão e o fim da Lei para o crente. Contudo, está claro que Paulo sempre menciona a Lei como santa, justa e boa, e ele nunca pensa nela como sendo abolida. Ela permanece a expressão da vontade de Deus.

55 Ver L. Goppelt, *Jesus, Paul and Judaism*, p. 147. Também G. F. Moore, *Judaism*, III, 151.
56 Ver acima, o Cap. 27, quanto à esta interpretação.
57 Ver W. Sanday e A. C. Headlam, *Romans* (1896), p. 184 e ss.; W. D. Stacey, *The Pauline View of Man* (1956), p. 212. C. L. Mitton, "Romans VII Reconsidered", ET 65 (1953-54), p. 78 e ss., 99 e ss. e 132 e ss., acha que é o crente que recai em confiança na Lei. F. F. Bruce, *Romans* (1963), p. 150, que é o crente que vive em duas eras ao mesmo tempo.
58 Este ponto de vista defendido por J. Denney, *Romans: Expositor s Greek Testament*, III, 639. A obra básica hoje é de W. G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* (1929), que tem sido seguido pela maioria dos estudiosos alemães. Ver referências citadas em Kümmel, *Man in the NT* (1963), p. 51 e s. Ver também C. K. Barrett, *Romans*, p. 140 e 152; L. Goppelt, *Jesus, Paul and Judaism*, p. 146. R. N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty*, p. 114 e ss., inclui esta interpretação: "o grito humano... do espiritualmente sensitivo."
59 R. Bultmann, "Romans 7 and the Anthropology of Paul", em *Existence and Faith*, ed. por S. Ogden (1960), p. 14 e ss.

Isto fica evidente a partir de sua freqüente afirmação de que a redenção em Cristo habilita os crentes, de algum modo real, a cumprir a Lei. Em Cristo, Deus fez o que a Lei não poderia realizar, a saber, condenou o pecado na carne, para que a justa exigência da Lei fosse cumprida naqueles que andam segundo o Espírito (Rom. 8:3,4). Eis, aqui, um paradoxo: libertando-nos da Lei, confirmamos a Lei (Rom. 3:31). É óbvio que a nova vida em Cristo habilita o crente a guardar a Lei não como um código exterior, mas em termos de sua mais alta exigência, i. é, no próprio ponto onde a Lei era impotente, porque era um código escrito exterior. Assim Paulo repete que a ética cristã essencial do amor, que é uma dádiva do Espírito Santo (I Cor. 13; Gál. 5:22), é o cumprimento da Lei. Toda a Lei se cumpre em uma única palavra: "Amarás o teu próximo como a ti mesmo" (Gál. 5:14). No lugar da Lei como código escrito, está, agora, a lei de Cristo. Esta "nova lei" não pode ser resumida a regras específicas, mas vai muito além da legislação. Nenhum conjunto de leis pode dizer a alguém como suportar o peso de outrem (Gál. 6:2); somente o amor pode ditar tal conduta. Contudo, a lei de Cristo, que é a lei do amor, cumpre a Lei. O amor não cometerá adultério ou mentirá ou roubará ou cobiçará ou cometerá qualquer erro contra o próximo (Rom. 12:8-10).

Provavelmente, Paulo se refere a esta mesma lei de Cristo quando expõe sua própria relação pessoal com a Lei. Como um homem em Cristo, ele não está mais sujeito à Lei, e, portanto, ele pode exercer o ministério dos gentios como se ele fosse um gentio que não tinha nenhuma lei (*anomos*). Contudo, ele não é por isso um antinomiano (*anomos theou*), mas está *ennomos Christou* — "sujeito à lei de Cristo"[60] Porque Paulo é motivado pelo amor, ele se adapta a homens em todos os tipos de condições, para trazer-lhes o evangelho.[61]

A permanência da Lei é refletida mais adiante no fato de que Paulo apela a mandamentos específicos na Lei, como norma para a conduta cristã. Ele apela para vários mandamentos específicos (*entolai*) do decálogo, que são cumpridos pelo amor (Rom. 13:8-10). Sua referência a "qualquer outro mandamento" designa tudo na Lei que se relaciona com o próximo. Contudo, foi o caráter da Lei como *entolai* que marcava sua externalidade. Novamente, Paulo cita o mandamento de amar pai e mãe como o primeiro mandamento, com promessa (Ef. 6:2). Está claro que a Lei continua a ser a expressão da vontade de Deus para a conduta, mesmo para aqueles que não estão mais sujeitos à Lei.

Está claro, no entanto, que o aspecto permanente da Lei é o ético, e não o cerimonial. "A circuncisão nada é, e também a incircuncisão nada é, mas sim a observância dos mandamentos de Deus" (I Cor. 7:19). A maioria dos estudos sobre Paulo enfatiza que Paulo não distingue explicitamente entre os aspectos éticos e cerimoniais da Lei. Isto, é claro, é verdadeiro; mas a distinção implícita é inevitável e deveria ser enfatizada. Embora a circuncisão seja um mandamento de Deus e uma parte da Lei, Paulo coloca a circuncisão em contraste com os mandamentos, e, em fazendo-o, separa o ético do cerimonial — o permanente do temporal. Assim, ele pode recomendar os *entolai theou* aos gentios, e ainda rejeitar inflexivelmente os *entolai* cerimoniais, tais como a circuncisão, a comida, as festas, e até a guarda do sábado

60 Cf. Arndt e Gingrich, *Lexicon*, p. 266.

61 C. H. Dodd, "Ennomos Christou", em *Studia Paulina* (de Zwann Festschrift, 1953), p. 96-110, seguido por R. N. Longenecker, *Paul Apostle of Liberty*, p. 183-90, acha que a lei de Cristo não é a lei do amor, mas um corpo de ditos tradicionais de Jesus, que fornecia uma base objetiva para a conduta cristã. Embora a existência de tal tradição seja estabelecida, não achamos que a "lei de Cristo" seja esta tradição concebida como uma nova lei para a comunidade cristã.

(Col. 2:16), pois estes são nada mais que uma sombra da realidade que chegou com Cristo.

Assim Cristo trouxe a Lei como um modo da justiça e como um código cerimonial a um fim; mas a Lei como a expressão da vontade de Deus é permanente; e o homem habitado pelo Espírito Santo e assim fortalecido pelo amor está capacitado a cumprir a Lei como os homens sujeitos à Lei nunca puderam.

36

A VIDA CRISTÃ

Bibliografia:

C. H. Dodd, "The Ethics of the Pauline Epistles", *The Evolution of Ethics*, ed. por E. H. Sneath (1927); M. S. Enslin, *The Ethics of Paul* (1930); C. A. A. Scott, *NT Ethics* (1930); F. V. Filson, *St. Paul's Conception of Recompense* (1931); M. E. Andrews, *The Ethical Teaching of Paul* (1930); L. Dewar, *An Outline of NT Ethics* (1949); E. H. Wahlstrom, *The New Life in Christ* (1950); J. Murray, *Principles of Conduct* (1957); W. A. Beardslee, *Human Achievement and Divine Vocation in the Message of Paul* (1961); W. D. Davies, "Ethics in the NT", IDB E-J (1962), p. 167-176; D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964), Cap. 9; R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the NT* (1965); M. Bouttier, *Christianity According to Paul* (1966); R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ* (1967), p. 77-83; V. P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul* (1968), com bibliografia extensiva; V. P. Furnish, *The Love Command in the NT* (1972).

Já esboçamos o ponto de vista paulino da situação do homem em Cristo. Temos agora que indagar a respeito do ponto de vista paulino sobre a vida cristã, a conduta cristã e a ética cristã. Qual o conceito dele sobre a vida correta? Como se manifesta a nova vida em Cristo na conduta prática?

Estamos definindo "ética" no sentido mais amplo da palavra, incluindo tanto a conduta pessoal como a atitude cristã em relação à ética social.

Quando se lê Paulo com esta pergunta em mente, torna-se, de imediato, óbvio que ele não tem um sistema ético. Isto pode ser facilmente ilustrado pela leitura mais eventual das listas de virtudes apresentadas por Paulo. O "fruto do Espírito", em Gálatas 5:22,23, é freqüentemente tomado como normativo para o conceito de Paulo da boa vida cristã, mas estas virtudes devem ser comparadas com as listas semelhantes em Filipenses 4:8 e Colossenses 3:12-15.[1] Não há sobreposição entre a lista em Filipenses e as outras duas listas; e há somente quatro virtudes que ocorrem mais do que uma vez: amor, bondade, mansidão e longanimidade. Tais listas não oferecem uma ética formal nem estão designadas a retratar o padrão do homem bom ou do crente ideal, em direção do qual todos temos que nos esforçar.[2] Elas são modos bastante diferentes de Paulo se dirigir a situações históricas concretas, para explicar como a nova vida em Cristo deve se expressar.

1 Ver L. Dewar, *NT Ethics* (1949), p. 143.
2 Ver P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul* (1968), p. 87.

FONTES. Bastante aparentada à natureza da ética Paulina está a questão das fontes, a partir das quais ele chegou a conclusões, e das influências que formularam seu pensamento sobre a conduta cristã. É muito improvável que sua instrução ética seja sua criação original ou que ele a tenha recebido através de revelação divina. Pelo contrário, pode-se detectar várias influências diferentes, se não podem ser claramente isoladas.[3] Parece fora de questão que uma das mais fortes influências tenha sido o Velho Testamento. Embora Paulo afirme enfaticamente que, para aqueles que estão em Cristo, a Lei chegou ao fim (Rom. 10:4), ainda assim ele menciona o Velho Testamento como a revelação da vontade de Deus.[4] Ele apela para vários mandamentos específicos do Decálogo, que os crentes cumprem através do amor (Rom. 13:8-10). Ele se refere ao mandamento de amar a pai e mãe como um padrão da conduta cristã (Ef. 6:2). Como cristão, ele continuou a considerar o Velho Testamento como um livro escrito "para nosso ensino" (Rom. 15:4). Contudo, é significativo que Paulo nunca cite o Velho Testamento em toda a sua extensão, a fim de desenvolver um padrão de conduta. "Não há evidência que indique que o apóstolo considerava-o, como de certa forma, um livro-fonte para instruções morais detalhadas, ou mesmo como um manual de normas éticas."[5] Ele nunca tenta codificar ou interpretar de um modo formal os ensinamentos éticos e morais do Velho Testamento. Não pode ser estabelecida nenhuma influência direta da literatura intertestamentária.

Alguns estudiosos detectam uma forte influência da educação rabínica de Paulo. De fato, W. D. Davies acha que Paulo se descreveria como um "rabino cristão", ensinando uma nova Torá.[6] Embora esperássemos encontrar algumas influências rabínicas, é ir muito longe dizer que Paulo é condutor e intérprete consciente de tal tradição ou que seu ensinamento ético contém reformulação substancial de material rabínico.[7]

Claras evidências de influência helenística podem ser detectadas na terminologia e estilo paulinos.[8] Paulo cita uma vez um provérbio grego: "As más companhias corrompem os bons costumes" (I Cor. 15:33), mas isto não prova dependência literária. A influência grega é notada no uso que Paulo faz das metáforas da arte de guerra (II Cor. 10:3 e ss.; I Tess. 5:8) ou de competição atlética (I Cor. 9:25); no uso das expressões: "como convém" (Filem. 8; Col. 3:18; Ef. 5:3); "coisas essas" (Ef. 5:4); "é vergonhoso" (Ef. 5:12); e, particularmente, nas virtudes relacionadas em Filipenses 4:8. As palavras "amável" (*prosphilēs*), "gracioso" (*euphēmos*), "excelência" (*arete*, que significa excelência moral ou virtude), e "louvável" (*epainos*), são tiradas do vocabulário ético grego. Embora não possa haver dúvida de que Paulo usava a linguagem tirada do vocabulário da filosofia popular helenística, ele a usa de modo diferente dos professores gregos contemporâneos. Ele não está preocupado em retratar o ideal da humanidade perfeita; ele está totalmente preocupado com a nova vida em Cristo e como ela deve manifestar-se. Assim, ele faz uso de dois conceitos helenísticos comuns: "liberdade" (*eleutheria*) e "contentamento" (*autarkeia*), mas lhes dá um significado diferente. Homem livre é aquele que é escravo de Cristo, e o contentamento

3 Ver particularmente Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, Parte I; M. Enslin, *The Ethics of Paul* (1930), Parte I.
4 Ver, acima, o Cap. 28.
5 Ver Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, p. 33.
6 W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1955), p. 145.
7 Ver Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, p. 42.
8 Ver, *ibid.*, as p. 45-49; R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the NT* (1965), p. 303-6. Quanto a esforços para detectar influência literária direta de escritores gregos, ver a bibliografia em V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, p. 45. Quanto a paralelos com o estoicismo, ver J. B. Lightfoot "St. Paul and Seneca", *Philippians* (1978), p. 270 e ss.

não significa auto-suficiência, mas contentamento pelo fornecimento de vida por parte de Deus.

O pensamento helenístico é encontrado em dois pontos em particular. Paulo freqüentemente se refere à consciência (*suneidēsis*; onze vezes na correspondência coríntia). O fato importante, aqui, é que não há uma palavra para designar consciência em hebraico. O único lugar em que a palavra aparece na LXX, com o mesmo significado que tem em Paulo, é em Sabedoria de Salomão 17:10, que foi influenciada pela filosofia grega. A consciência, para Paulo, como no mundo helenístico, era a capacidade humana universal de julgar suas próprias ações.[9] Contudo, Paulo não concebe a consciência como um guia autoritário para a ação moral ou como uma norma para a conduta. A consciência diz ao homem que há o certo e o errado; não é um guia seguro, para lhe dar o conteúdo do que é justo.[10]

Um outro termo distintamente da filosofia grega é "natureza" (*physis*). Paulo afirma que os gentios, que não têm a Lei revelada de Deus, são capazes "por natureza" de fazer o que a Lei exige (Rom. 2:14). Alguns estudiosos entendem que isto seja uma reflexão da filosofia popular grega.[11] Contudo, embora a linguagem pode estar sendo emprestada do pensamento grego, Paulo a usa de um modo não grego. Seu pensamento não é que há uma lei natural universal intrínseca em a natureza humana, mas que Deus, o Criador, implantou no homem um conhecimento do certo e do errado. Quando um homem obedece às orientações positivas da consciência, ele faz "por natureza", i. é, instintivamente, o que é certo. Contudo, a razão para o apelo de Paulo à natureza e à consciência não é basicamente para sugerir que os homens têm um guia interior intrínseco para a conduta ética correta. É, pelo contrário, para afirmar que mesmo aqueles que não têm a Lei revelada têm um sentimento interior do certo e do errado, mas fracassaram e não conseguiram obedecer à luz que têm, assim como os judeus fracassaram em seguir a Lei.

Uma outra importante fonte para o pensamento ético de Paulo é o ensinamento de Jesus. Alguns estudiosos têm achado que a ética de Paulo era basicamente uma interpretação recente do ensinamento ético de Jesus, numa colocação completamente diferente,[12] enquanto outros acham que a ética paulina era uma distorção radical do ensinamento de Jesus.[13] A questão não é fácil. Em poucas ocasiões Paulo apela diretamente para a autoridade do Senhor: na questão do divórcio (I Cor. 7:10,11), quanto ao sustento dos trabalhadores cristãos (I Cor. 9:14), quanto à conduta na ceia do Senhor (I Cor. 11:22 e ss.), quanto à vinda do Senhor (I Tess. 4:15), e em geral (I Cor. 14:37). Em outros lugares, Paulo claramente repete os ensinamentos de Jesus sem se referir a eles: Rom. 12:14 = Mat. 5:44; Rom. 12:17 = Mat. 5:39 e ss.; Rom. 13:7 = Mat. 22:15-22; Rom. 14:13,14 = Luc. 17:1-2; Rom. 14:14 = Mar. 7:15; I Tess. 5:2 = Mat. 24:34; I Tess. 5:13; = Mar. 9:50; I Tess. 5:15 = Mat. 5:39-47. Tais referências tornam claro que Paulo estava familiarizado com um corpo de tradições éticas vindo de Jesus. Sua declaração de que ele não tem nenhuma palavra do Senhor a respeito daqueles que não são casados (I Cor. 7:25) confirma-o. Reforça esta conclusão o fato de ele ser cuidadoso em distinguir entre sua própria opinião e a palavra do Senhor (I Cor. 7:12).

9 Ver. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, p. 229. Ver também R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the NT*, p. 287 e ss; C. A. Pierce, *Consciente in the NT* (1955); W. D. Davies, IDB A-D, p. 671-76.
10 R. Bultmann, *Theology of the NT* (1951), I, 218.
11 Quanto às referências, ver M. Enslin, *The Ethics of St. Paul*, p. 102 e ss.; V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, p. 49.
12 C. A. A. Scott, *NT Ethics* (1930).
13 J. Knox, *The Ethic of Jesus and the Teaching of the Church* (1961).

No entanto, não temos que nos impressionar pelo fato de que Paulo apela ao ensinamento ético de Jesus muito escassamente e até mesmo menos freqüentemente faz uso de citações dele. "Pode-se encarar com alguma surpresa o fato de que o ensino do Jesus terreno parece não desempenhar um papel vital, ou pelo menos óbvio, na instrução ética concreta de Paulo como acontecia com o Velho Testamento."[14] Além disso, Paulo nunca se refere a Jesus como um mestre, ou, a seus seguidores, como discípulos.

Alguns estudiosos têm interpretado a referência de Paulo à "lei de Cristo" (Gál. 6:2) como se referindo a um corpo de tradição mais ou menos fixo, vindo de Jesus;[15] e, quando Paulo afirma que ele "debaixo da Lei de Cristo" (*ennomos Christou*, I Cor. 9:21), ele quer dizer que está determinado por uma tradição ética vinda de Jesus.[16] Esta conclusão é difícil de sustentar.[17] Não há prova de que Paulo conhecesse um corpo fixo de tradição ética vindo de Jesus. É bem mais provável que a lei de Cristo seja a lei do amor, que Jesus disse que continha a totalidade da Lei do Velho Testamento (Mat. 22:40).[18]

A partir destes estudos, das possíveis fontes do pensamento ético de Paulo, emergem várias conclusões. Está claro que Paulo não é um legalista. Ele não tenta substituir um novo código de ética cristão, para tomar o lugar da Lei do Velho Testamento. Por outro lado, ele tem fortes convicções sobre a conduta cristã correta. As fontes de seu pensamento ético são complexas. A infra-estrutura de seu pensamento é o Velho Testamento. Ele não hesita em fazer uso de conceitos helenísticos, mas estes são sempre interpretados nos termos da nova vida em Cristo. Paulo extrai os ideais éticos para ele disponíveis, a fim de expressar suas convicções a respeito de como o crente deveria viver.

MOTIVAÇÕES. Quais são as motivações para a vida cristã?[19] Uma opinião popular é que a motivação principal é a habitação do Espírito Santo. Diz-se que Paulo ensinou que "o Espírito de Deus em ação no coração de um homem é um guia ético adequado, e que um homem sob a influência do Espírito sabe interiormente qual é a vontade de Deus e é capaz tanto de querer como de realizá-la..."[20] Marshall vai mais além, dizendo que Paulo reconhecia que poucos cristãos estavam maduros e que a maioria era constituída de bebês. Contudo, uma afirmação tão radical é equívoca, pois Paulo apela não apenas à habitação do Espírito como poder motivador, mas a muitos outros princípios também. Além disso, não está, de modo algum, claro até que ponto Paulo considerava que o Espírito concedia aos crentes um conhecimento intuitivo do que é certo; e veremos que sua doutrina da habitação do Espírito não é tida como um poder espontâneo interior, mas envolve a tensão entre o indicativo e o imperativo. Nem está claro que a habitação do Espírito seja tida como a mais importante motivação.

14 V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, p. 55.
15 Ver W. D. Davies, *Paul Rabbinic Judaism* (1953), p. 136 e ss.; IDB E-J, p. 175. Quanto à existência da *didachē* oral pré-paulina, ver D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964), p. 270 e s.
16 C. H. Dodd, "Ennomos Christou", em *Studia Paulina* (1953), p. 96 e ss.
17 Cf. todo o criticismo de V. Furnhsi, *Theology and Ethics in Paul*, p. 56-65.
18 Ver *ibid*., p. 64 e referências.
19 Quanto a alguns dos pontos de vista mais antigos, ver M. E. Andrews, "The Problem of Motive in the Ethics of Paul", JR 13 (1933), 200-15. Ver C. A. A. Scott, *NT Ethics*, Cap. IV.
20 L. H. Marshall, *The Challenge of NT Ethics* (1947), p. 220. Wahlstrom acha que a habitação de Cristo no crente o capacita a saber sozinho o que é certo ou errado. Ver E. H. Wahlstrom, *The New Life in Christ* (1950), p. 152.
21 C. A. A. Scott chama isto de "A Instituição de uma Consciência Educada", *NT Ethics*, p. 101.

Às vezes Paulo simplesmente apela para a razão e o bom senso.[21] A embriaguez é devassidão e ruína (Ef. 5:18). Os crentes devem viver de modo a serem respeitados pelos estranhos (I Tess. 4:12) e serem aprovados pelos homens (Rom. 14:18). Os crentes devem afastar-se de qualquer coisa que seja vergonhosa (Ef. 5:12). A lista de virtudes em Filipenses 4:8,9 é auto-recomendável, e o apelo de Paulo, aqui, é simplesmente ao bom juízo dos leitores.

IMITAÇÃO DE CRISTO. Tais motivações são, contudo, bem secundárias; as motivações primárias são profundamente teológicas. Paulo faz uso da motivação da imitação de Cristo, mas se refere explicitamente a esta motivação apenas uma vez. Os tessalonicenses haviam-se transformado em "imitadores nossos e do Senhor" na maneira em que receberam o evangelho (I Tess. 1:6). A ênfase parece estar no fato de que eles o receberam "em muita tribulação". A mesma idéia aparece em Coríntios: "Sede meus imitadores, como também eu o sou de Cristo" (I Cor. 11:1). O contexto desta *imitatio Christi* é o serviço sacrificial. Paulo não buscava seus próprios fins pessoais, e, sim, o bem-estar daqueles a quem administrava. "Eu em tudo procuro agradar a todos, não buscando o meu próprio proveito" (I Cor. 10:33). A mesma idéia está por detrás da grande passagem cristológica em Filipenses 2:5 e ss., onde Paulo mostra o exemplo da obediência sacrificatória de Cristo ao Pai, a fim de mostrar que os crentes não devem buscar seus próprios interesses, mas os dos outros. Por inferência, Paulo aponta o exemplo de Cristo, que, embora fosse rico, "por amor de vós se fez pobre", em sua encarnação (II Cor. 8:9), afirmando que os coríntios deveriam servir aos seus irmãos cristãos em Jerusalém, dando-lhes uma dádiva generosa em virtude de sua pobreza. É verdadeiro que Paulo não apresenta a *vida terrena* de Jesus como um padrão de excelência moral.[22] Cristo é, contudo, para ser imitado em seu amor auto-anulador e em dar-se a si mesmo em sofrimento e morte.[23]

Tem-se reconhecido freqüentemente que a ética paulina está firmemente enraizada em sua teologia. Paulo viu a raiz de todo o mal na irreligiosidade.[24] O quadro negro que Paulo pinta, da sociedade pagã com sua corrupção e vícios, tem sua origem no fato de que eles rejeitaram o conhecimento de Deus (Rom. 1:8). Irreligiosidade precede maldade e é sua fonte suprema (Rom. 1:18). A rejeição de Deus levava às trevas e a todos os tipos de loucura ética.

UNIÃO COM CRISTO. Do lado positivo, um dos motivos teológicos principais é o da união com Cristo. Esta verdade é expressa de várias maneiras. Paulo teve que lidar com uma moralidade bem frouxa, em Corinto, aparentemente por causa de influências gnósticas, que levou certos coríntios a afirmar que o que fosse feito com o corpo era uma questão indiferente ao espírito; pois o corpo não era de importância para o homem espiritual. O lema deles era: "Todas as coisas me são lícitas" (I Cor. 6:12), até mesmo a licenciosidade sexual. Paulo contesta esta aberração, lembrando, aos coríntios, que eles estavam unidos a Cristo não apenas em seus espíritos, mas em todo o seu ser. "Não sabeis vós que os vossos corpos são membros de Cristo?" (I Cor. 6:15). Aqui emerge a tensão entre o indicativo e o imperativo. Por causa de certos fatos redentores, certos resultados inevitavelmente advêm. Eu me uni a Cristo (indicativo); logo, tenho que viver de uma certa maneira (imperativo). Eu me uni a Cristo; logo, não posso me envolver em relacionamentos ilícitos com prostitutas.

22 W. Michaelis, TDNT IV, 672.
23 Ver V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, p. 218-24; L. Dewar, *NT Ethics*, p. 134.
24 L. H. Marshall, *The Challenge of NT Ethics*, p. 234; ver também L. Dewar, *NT Ethics*, p. 122 e ss.; D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, p. 205-9.

Que este modo de pensar encontra-se no centro da teologia paulina está provado em Romanos 6, onde a mesma verdade da união com Cristo é expressa de um modo algo diferente. Se um homem foi absolvido pela justificação de toda a sua culpa aos olhos de Deus, não estará ele, portanto,livre para pecar impunemente? Paulo diz que isto é impossível. "Fomos, pois, sepultados com ele pelo batismo na morte, para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim andemos nós também em novidade de vida" (Rom. 6:4). O batismo é a representação da união com Cristo, em sua morte e ressurreição. "Tendo sido sepultados com ele no batismo, no qual também fostes ressuscitados pela fé no poder de Deus, que o ressuscitou dentre os mortos" (Col. 2:12). Pela fé, os homens se unem a Cristo em sua morte e são ressuscitados para uma nova vida (indicativo); logo, devem caminhar em novidade de vida (imperativo), e esta nova vida não pode ser uma vida em que o crente seja indiferente ao pecado. Logo, a posição refletida na pergunta: "Permaneceremos no pecado para que abunde a graça?" (Rom. 6:1) contém uma contradição interna patente.

A significação ética da união com Cristo é novamente ilustrada em Efésios 2, onde esta união é expressa em termos de nova vida através da identificação com Cristo, em sua ressurreição e ascensão. O crente é ressuscitado em novidade de vida, e mesmo levado ao céu, para assentar-se, com Cristo, à mão direita de Deus. O contraste entre a velha vida e a nova é expresso basicamente em termos éticos. Fora da fé em Cristo, os homens estão mortos — mas mortos através de transgressões e pecados, vivendo sob o domínio dos "desejos da nossa carne, fazendo a vontade da carne e dos pensamentos" (Ef. 2:3). A nova vida em Cristo, que é uma nova criação, expressa-se em boas obras (Ef. 2:10). Aqui novamente estão o indicativo e o imperativo: o crente que estava morto em pecados está agora vivo com Cristo (indicativo); ele tem, portanto, que viver uma vida de boas obras (imperativo).

HABITAÇÃO DE CRISTO. Uma outra motivação para a conduta satisfatória a Deus é a habitação de Cristo e do Espírito Santo.[25] Como vimos, alguns intérpretes de Paulo acham que esta é, para ele, a mais importante motivação. Marshall coloca uma grande ênfase no contraste que Paulo faz entre a velha economia e a nova era, com sua dinâmica interior do Espírito. Paulo insiste que, para o crente, o método-código não existe mais e que o método-Espírito tomou seu lugar. A Lei foi abolida tanto como um princípio de salvação quanto como o princípio da conduta. "Paulo insiste que o cristianismo não é um código (um controle externo), mas um "Espírito" (um controle interno)."[26] Paulo encontrou o segredo da vida digna numa boa disposição, e o segredo da boa disposição é a preponderância do Espírito de Deus na vida interior do homem.[27] Esta interpretação de Paulo é completamente contradita pelo fato de que ele apela para os estatutos da Lei como a vontade revelada de Deus, normativa para a conduta cristã.[28] Seu contraste entre o código escrito externo e a nova vida com o Espírito (Rom. 7:6; II Cor. 3:3) não significa que Paulo veja a habitação do Espírito como um poder espontâneo, que capacitará o homem a fazer o certo automaticamente, nem coloca, Paulo, de lado a Lei do Velho Testamento *in toto*. A Lei chegou ao fim como um modo de justiça (Rom. 10:4). Mas Paulo distingue entre a Lei, como código legal e

25 Ver, acima, o Cap. 34.
26 L. H. Marsahll, *The Challenge of NT Ethics*, p. 229.
27 *Ibid.*, p. 231.
28 Ver, acima, o Cap. 35.

como uma revelação permanente de Deus,[29] e mais de uma vez ele afirma que é a nova vida no Espírito que capacita o crente a cumprir verdadeiramente a Lei (Rom. 8:3,4; 13:10; Gál. 5:14).

Está claro que Paulo concebe o Espírito como um poder residente, que se manifesta na conduta. A nova vida é a dádiva do Espírito (II Cor. 3:6; Gál. 5:25), e esta vida se evidencia no "fruto do Espírito" (Gál. 5:20), que Paulo interpreta nos termos das virtudes cristãs. Pretende-se um óbvio contraste entre obras e fruto: entre esforço humano e uma dinâmica espiritual interior. A habitação do Espírito significa uma nova experiência de amor (Rom. 5:5), liberdade (Rom. 8:2) e serviço (Rom. 7:6).

Contudo, não fica claro que Paulo concebe a habitação do Espírito como um poder interior espontâneo, que resulte em progresso gradual e crescimento em virtudes cristãs.[30] Que Paulo espera um crescimento no caráter moral está claro. "Mas todos nós, com rosto descoberto, refletindo como um espelho a glória do Senhor, somos transformados de glória em glória na mesma imagem, como pelo Espírito do Senhor" (II Cor. 3:18). Contudo, nesta passagem, o Espírito não é o poder que habita a nova vida, mas é identificado com o Senhor exaltado, glorificado. A preocupação do crente com o seu Senhor exaltado significará que ele estará mais e mais ajustado à imagem de Cristo. No entanto, o contexto da passagem é de ministério. "Pelo que, tendo este ministério, assim como já alcançamos misericórdia..." (II Cor. 4:1). "O que é descrito é a *doxa* do ofício, da proclamação, da *kērussomen* (4:5)",[31] e não a excelência moral geral.

É notável que Paulo não apele ao Espírito como uma fonte direta de iluminação moral. Ele está consciente de que o Espírito Santo revela as coisas de Deus (I Cor. 2:10), mas isto não quer dizer que Paulo se sinta independente do Velho Testamento e da doutrina de Jesus.[32] Há somente um lugar onde Paulo apela ao Espírito como um guia moral, e, aqui, ao declarar que tem o Espírito, apenas dá sua opinião (I Cor. 7:40). Em sua passagem exortativa mais extensa (Rom. 12:1-15:13), há apenas três referências passageiras ao Espírito (Rom. 12:11; 14:17; 15:13), nenhuma das quais sugere que o Espírito seja um guia moral. É duvidoso se a idéia que Paulo faz do Espírito é a de uma fonte de conhecimento espontâneo do certo e do errado. Na realidade, ele nunca propõe nenhuma teoria sobre como conhecer o que é direito.[33] O Espírito é um poder que habita no crente para capacitá-lo a viver segundo a vontade de Deus.

Mesmo aqui encontramos a tensão entre o indicativo e o imperativo. "Se vivemos pelo Espírito (indicativo: a nova vida vem do Espírito), andemos também pelo Espírito (imperativo)" (Gál. 5:25). Contudo, esta nova vida do Espírito não é um poder livre, interior, espontâneo, mas um poder que se encontra em tensão com a carne. A carne e o Espírito se opõem um ao outro, "para que não façais o que quereis" (Gál. 5:17). Esta dialética se resolve apenas através de uma vida de decisão mantida. Isto requer uma constante negação da carne e um igualmente constante "caminhar no Espírito".

29 Ver a p. 475.
30 V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, p. 240-41; M. Bouttier, *Christianity According to Paul* (1966), p. 22 e ss. Em sua discussão de "Progress, Growth, and Perfection", W. A. Beardslee faz muito pouca referência ao poder transformador da habitação do Espírito. Ver *Human Achievement and Divine Vocation in the Message of Paul* (1961), p. 66-78.
31 G. Kittel, TDNT II, 251. P. Ramsay entende isto como se referindo ao amor completamente obediente. *Basic Christian Ethics* (1950), p. 259.
32 Ver a declaração de E. F. Scott, *The Spirit in the NT* (1923), p. 172-73.
33 V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, p. 231-33.

"Do modo como sempre obedecestes... efetuai a vossa salvação com temor e tremor; porque Deus é o que opera em vós" (Fil. 2:12). Isto é o que significa ser guiado pelo Espírito (Rom. 8:14; Gál. 5:18).

SANTIFICAÇÃO. Estreitamente associada à habitação do Espírito está a doutrina da santificação.[34] Uma opinião bastante predominante é que justificação é o termo que designa o começo da vida cristã, enquanto santificação designa o desenvolvimento desta vida, através da obra interior do Espírito.[35] Isto, no entanto, é uma super-simplificação da doutrina do Novo Testamento e obscurece uma verdade importante. De fato a idéia de santificação é soteriológica, antes de ser um conceito moral.[36] A própria idéia de "santidade" é, antes de tudo, de culto, e secundariamente moral. Procksch chega a dizer que a santidade, em o Novo Testamento, não se refere à conduta ética, mas a uma condição de inocência ética.[37] Santificação não é sinônimo de crescimento moral.[38] O que é sagrado é dedicado a Deus ou, de algum modo, pertence ao serviço de Deus. Israel, como povo, mesmo em incredulidade, continua sendo um povo santo, por causa dos patriarcas (Rom. 9:6-8; 11:5). Os filhos de um matrimônio misto são santos por um dos pais ser crente (I Cor. 7:14). A Igreja, como um todo, é um templo santo (Ef. 2:21). Quando Paulo diz que a mulher não casada ou a virgem cuidam das coisas do Senhor, como sendo santas em corpo e em espírito (I Cor. 7:34), ele não pode estar-se referindo a um estado ético, se assim fosse, o próprio matrimônio seria impuro; e isto contradiz completamente o pensamento de Paulo. A santidade, aqui, é uma dedicação completa, imperturbável, às coisas de Deus. A RSV faz bem ao traduzir o verbo "consagrado", onde Paulo fala de comidas que algumas pessoas consideravam impuras por razões cultuais, mas que não podem ser consideradas cultualmente impuras quando consagradas a Deus (I Tim. 4:5; ver também II Tim. 2:21).

Quando aplicada aos crentes, a santidade ou santificação não é, em primeiro lugar, um conceito ético, embora contenha o aspecto ético. Ela denota, antes de tudo, uma verdade soteriológica de que os crentes pertencem a Deus. Eles são o povo de Deus. É por isso que o uso mais comum de *hagios*, em Paulo, designa todos os crentes como santos[39] — o povo de Deus. Os crentes são santos até mesmo em sua existência corpórea quando se entregam a Deus (Rom. 12:1). Os crentes dentre os gentios juntam-se ao povo de Deus, "como oferta santificada pelo Espírito Santo" (Rom. 15:16). Mais importante ainda do que isto é o fato de que todos os crentes são vistos como já santificados em Cristo. Neste sentido, a santificação não designa crescimento em conduta ética, mas uma verdade redentora. Paulo dirige-se aos coríntios, entre os quais existiam pecados escandalosos, não apenas como santos, mas como os santificados em Cristo (I Cor. 1:2; ver também 1:30). Purificação, santificação, justificação são eventos factuais do passado. A santificação, aqui, significa inclusão no povo a quem Deus declara seu.[40] "A santificação consiste não em uma qualidade moral particular, mas numa relação particular com Deus, que foi concedida."[41] A santifica-

34 Ver os artigos de O. Procksch, TDNT I, 107-15; E. C. Blackman, em IDB R-Z, p. 212 e s; V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation* (1941), seção V; V. P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, p. 153 e ss.
35 Ver G. B. Stevens, *The Theology of the NT (1906)*, p. 437.
36 Ver V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, p. 155.
37 Ver O. Procksch, TWNT I, 110. O alemão, neste ponto, é bastante difícil e a tradução inglesa (TDNT I, 109) não é de todo clara.
38 Ver E. Blackman, IDB R-Z, p. 212.
39 Ver, adiante, a p. 505 e s.
40 C. K. Barrett, *First Corinthians* (1968), p. 142.
41 V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, p. 155.

ção tem uma meta escatológica. É propósito de Deus que a Igreja finalmente se apresente a ele em esplendor, "sem mácula, nem ruga, nem qualquer coisa semelhante, mas santa e irrepreensível" (Ef. 5:27; ver Col. 1:22; I Tess. 3:13; 5:23).

Visto que os crentes pertencem a Deus — porque eles foram santificados — são eles chamados a experimentar a santificação e a afastar-se da impureza. Embora a santificação seja a obra do Espírito Santo (II Tess. 2:13), ela também envolve uma resposta humana. Paulo convoca os coríntios a se purificarem de toda a poluição do corpo e do espírito, e fazer perfeita a santidade no temor de Deus (II Cor. 7:1). Os crentes não têm mais que se render à impureza, mas à justiça, para santificação (Rom. 6:19). Deus não nos chamou para a impureza, mas para a santidade (I Tess. 4:7).

Deve-se notar que, quando o aspecto ético da santificação é enfatizado, tem a ver primariamente com a pureza. O oposto de santidade é imundícia (*akatharsia*) (I Tess. 4:7). A santificação está particularmente relacionada com a pureza sexual (I Tess. 4:4), mas estreitamente associada com impureza sexual está a cobiça (lit., "um desejo de ter mais"). A idéia de cobiça é de ganância, possessividade, avidez. A imoralidade é pecado, porque a pessoa procura possuir algo que não lhe pertence, a que não tem o direito ou título. Tanto a imoralidade como a cobiça são vistas como impureza ou imundície. Cobiça significa, em última análise, insaciabilidade, a exclusão final de todos os valores espirituais.[42]

A ênfase de Paulo sobre a pureza moral devia-se, indubitavelmente, à preponderância de pecados sexuais, no mundo grego, particularmente na prática de religiões pagãs. O homem completamente devoto a Deus manifestará sua devoção cristã através do afastamento da pecaminosidade tipicamente pagã. Santificação não é um termo que designa a totalidade da vida correta e digna como tal, mas que denota a dedicação dos crentes a Deus, em contraste com os males predominantes de sua sociedade.

O ponto importante a se assinalar é que há uma tensão entre o indicativo e o imperativo. A santificação é um evento factual passado (indicativo); logo, deve ser experimentada aqui e agora (imperativo). Os crentes foram santificados; logo, têm que se purificar de todas as máculas. Portanto, não é correto dizer que a justificação é o começo, e a santificação, a continuação da vida cristã. Ambas envolvem a tensão entre o indicativo e o imperativo. Visto que fomos justificados pela fé, temos[43] paz com Deus (Rom. 5:1). Visto que fomos santificados — separados para ser o povo de Deus — temos que viver como o povo de Deus e afastar tudo o que cause mácula. Logo, o fato da santificação consumada é uma das motivações a que Paulo apela, para a conduta ética, particularmente na esfera sexual.

ESCATOLOGIA. Um outro forte motivo que influencia a conduta é o escatológico. Tanto os crentes como o mundo têm que comparecer ante o tribunal de Deus (Rom. 14:10) e de Cristo (II Cor. 5:10) "para que cada um receba o que fez por meio do corpo, segundo o que praticou, o bem ou o mal". Embora os crentes não tenham recebido o espírito da escravidão ao temor (Rom. 8:15), eles são chamados a aperfeiçoar a santidade no temor de Deus" (II Cor. 7:1). Os escravos são exortados a obedecer em temor e tremor (Ef. 6:5), e os crentes, a efetuar sua salvação em temor e tremor (Fil. 2:12); os injustos receberão a paga pela injustiça que fizeram (Col. 3:25).

42 Cf. C. A. A. Scott, *NT Ethics*, p. 112 e ss.; G. Delling, TDNT VI, 271-73.
43 Uma leitura fortemente afirmada é "tenhamos".

Na consideração do motivo escatológico, levantam-se duas questões diferentes: as das recompensas e da punição para os crentes.[44] Quanto às recompensas, o pensamento de Paulo é bem claro. Ele usa a motivação da recompensa mais como um incentivo ao ministério fiel e eficiente do que à vida ética; mas as duas não podem ser separadas completamente. O dia do juízo testará o serviço de cada homem prestado a Cristo. Aqueles que construíram sobre o alicerce de Cristo receberão uma recompensa. "Se a obra de alguém se queimar, sofrerá ele prejuízo; mas o tal será salvo, todavia como que pelo fogo" (I Cor. 3:15). Aqueles que têm um alicerce apropriado, mas produzem uma obra sem valor não experimentarão a exclusão do Reino, porém a perda de privilégio e de posição no Reino. Temos que concluir que Paulo pensava em posições graduadas no Reino, que seriam conferidas de acordo com a fidelidade cristã.[45]

Uma questão mais difícil é se Paulo acha que os crentes perderão sua salvação se negarem sua profissão através de vidas grosseiramente pecaminosas. Várias passagens soam assim. Quando Paulo escreve aos gálatas que, aquele que "semeia na sua carne, da carne ceifará a corrupção" (Gál. 6:8), é difícil pensar que isto é de apenas interesse teocrático para os crentes, mas que todos os crentes semearão, *ipso facto*, no Espírito. O grave aviso de destruição sobre aqueles que destroem a Igreja com falso ensinamento e cismas (I Cor. 3:17) certamente refere-se aos líderes na Igreja. A advertência de Paulo, aos coríntios, para não imitarem os israelitas no deserto (I Cor. 10:6 e ss.), através de conduta imoral, sugere que a salvação tem que se evidenciar na vida moral, para ser real. O aviso de que os homens imorais ou impuros ou idólatras não herdarão o Reino de Deus (Ef. 5:5) é dirigido aos crentes. É difícil evitar a conclusão de que quando Paulo descreve sua própria autodisciplina, porque está engajado numa corrida para conquistar um prêmio imperecível (*brabeion*), que é a meta de todos os cristãos, ele se refere ao prêmio da vida eterna. Em outra passagem, a mesma palavra é usada para se referir à ressurreição (Fil. 3:11).[46] A coroa que ele esperava ganhar ao fim da corrida era a coroa da vida — a dádiva escatológica de Deus.[47] Logo, ao Paulo contemplar a possibilidade de que, se ele corresse "como indeciso", seria "desclassificado" (*adokimos*, I Cor. 9:27), é difícil evitar a conclusão de que ele estivesse pensando no possível fracasso em atingir a meta da vida cristã.[48]

A partir destas passagens e de outras como elas, temos que concluir que Paulo usa a motivação da conquista final da salvação no Reino de Deus como uma motivação para uma vida cristã fiel e devota. É significativo que Paulo não use a sanção ética em nenhum modo teorético, que o leve a discutir a possibilidade de perder a salvação; ele a usa como uma sanção à sinceridade moral, para evitar que o evangelho da graça seja distorcido para o entusiasmo, libertinagem ou passividade moral gregos.[49] Há uma tensão deliberada nas exortações éticas de Paulo: efetuai a vossa própria salvação... porque é Deus que opera em vós (Fil. 2:12). A vida eterna é uma dádiva graciosa de Deus (Rom. 6:23), mas, ao mesmo tempo, uma recompensa concedida àqueles que manifestaram uma firme lealdade nas perseguições e sofrimentos (II Tess. 1:4 e ss.). Aqueles que semeiam no Espírito colherão a vida eterna (Gál. 6:8).

44 Ver F. V. Filson, *St. Paul's Conception of Recompense* (1931), p. 83-115.
45 *Ibid.*, p. 108 e 115.
46 Ver E. Stauffer, TDNT I, 638-39.
47 Ver W. Grundmann, em TDNT VII, 630.
48 Ver. F. V. Filson, *St. Paul's Conception of Recompense*, p. 93 e 103; C. K. Barrett, *First Corinthians*, p. 218.
49 H. Preisker, TDNT IV, 722.

AMOR. A mais importante motivação para a vida cristã é o amor. O amor é a lei de Cristo (Gál. 6:2).[50] Isto quer dizer que toda conduta ética pode estar contida no princípio do amor, como Jesus ensinou (Mar. 10:30,31). O amor cumpre as exigências da Lei.[51] O Espírito é o Espírito de amor (Rom. 15:30; Col. 1:8), que derramou o amor de Deus em nossos corações (Rom. 5:5). O fruto do Espírito não é nada mais que um comentário sobre o primeiro fruto, mostrando como o amor atua (Gál. 5:22,23). O mais excelente *charisma*, que todos deveriam ambicionar, é o amor (I Cor. 13). "É o amor que ativa a conduta humana (Col. 3:14)... O nobre hino de I Cor. 13 está no centro de todo o ensinamento paulino, tanto para a ética individual como para a social."[52]

Uma das mais vívidas ilustrações de como o amor deve atuar em nosso relacionamento cristão é visto no problema levantado pelos alimentos ofertados a ídolos. Todas as cidades gregas tinham uma grande quantidade de templos, e a maior parte da comida vendida no *macellum* ou mercado (I Cor. 10:25), vinha de um templo, onde havia sido sacrificada a uma entidade pagã, parte dela possivelmente era comida em uma festa no templo e o resto vendido ao público no mercado. Os judeus estavam proibidos de comer alimentos que tivessem sido sacrificados a ídolos. A igreja antiga aconselhava os gentios cristãos, na Ásia Menor, a se absterem desses alimentos, não como um motivo para salvação, mas como um *modus vivendi* com os judeus cristãos, que eram profundamente ofendidos por tal prática (At. 15:20).

Em cidades como Roma e Corinto (Rom. 14:1-23; I Cor. 8:1-13; 10:14-33), a situação era diferente. Paulo parece não ter imposto os termos do decreto de Jerusalém além da Ásia Menor. Os cristãos nas cidades européias estavam divididos quanto ao problema. Alguns achavam que tal alimento era impuro porque havia estado em associação com culto pagão, enquanto outros, que a comida em si não estava cultualmente contaminada e poderia ser livremente comida. Isto criou dissensão nas igrejas. Aqueles que comiam estes alimentos desprezavam os escrúpulos daqueles que não o faziam, enquanto aqueles que se abstinham criticavam e condenavam severamente aqueles que os comiam (Rom. 14:2-4).

A solução de Paulo para o problema contém uma tensão entre liberdade e amor. Ele proíbe expressamente a participação ativa nessas festas no templo (I Cor. 8:10). Contudo, ele se posiciona claramente ao lado daqueles que acham que tais alimentos não são impuros, e os crentes estão livres para consumir qualquer tipo de alimento; nada é impuro em si (Rom. 14:14). Ele caracteriza aqueles que têm fortes escrúpulos em tais questões como fracos na fé (Rom. 14:1). Ele aconselha claramente os crentes a comer o que quer que comprem no mercado, sem levantar questões de consciência (I Cor. 10:25). Além disso, se um crente tem um amigo pagão que o convida a jantar, ele está livre para começar tal relação social e para comer o que for servido, sem fazer perguntas (I Cor. 10:27). Aqueles que têm escrúpulos contra tal comida devem exercer o amor através da não condenação daqueles que não têm tais escrúpulos (Rom. 14:3). Por outro lado, aqueles que se sentem livres para comer devem demonstrar o amor não desprezando aqueles que têm fortes escrúpulos (Rom. 14:3). Aqueles cuja consciência os acusa não devem comer (Rom. 14:22); aqueles cuja consciência está limpa estão livres para comer. Contudo, o amor requer que, quando o homem livre se encontre em

50 V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, p. 64 e referências em n. 111; R. N. Flew, *Jesus and His Way* (1963), p. 104 e ss.; L. Dewar, *NT Ethics*, p. 27 e ss., 128. Quanto a uma interpretação diferente da "lei de Cristo", ver, acima, a p. 479.

51 Ver a p. 474 e s.

52 A. S. Herbert, "Biblical Ethics", *A Companion to the Bible*, ed. por H. H. Rowley (1963), p. 434.

uma situação onde o exercício de sua liberdade iria realmente ofender um irmão e causar a este problema com a consciência e levá-lo a pecar, em amor deve se abster. Seria óbvio que tal abstinência seja recomendada apenas em casos onde o irmão mais fraco fosse de fato levado a pecar; de outro modo, todo o padrão de conduta, em tais questões, seria decretado pelo rigorismo do irmão mais fraco. "Se a consciência do irmão mais fraco tiver que governar o comportamento geral dos crentes, então a moralidade cristã estará inevitavelmente fadada aos grilhões do rigorismo."[53] O princípio básico está claro: a liberdade pessoal tem que ser temperada pelo amor aos irmãos. Está claro que tal amor não é uma emoção, mas a consideração cristã em ação.

INDICATIVO E IMPERATIVO. Temos encontrado, em várias das motivações paulinas para a vida cristã, uma tensão entre o indicativo e o imperativo. Esta é uma reflexão do substrato teológico fundamental de todo o pensamento paulino: a tensão entre as duas eras.[54] O crente vive em duas eras. Ele é um cidadão da nova era, embora ainda viva na antiga. A nova chegou (II Cor. 5:17), embora a velha permaneça. O indicativo envolve a afirmação do que Deus fez para inaugurar a nova era; o imperativo envolve a exortação a viver esta nova vida no cenário do velho mundo. A nova era não é completamente espontânea e irresistível. Existe uma tensão dialética com a velha dispensação. Logo, o simples indicativo não é suficiente; tem sempre que haver o imperativo — a resposta humana ao ato de Deus.

Isto tem profundo significado para a ética paulina,[55] e pode ser explicitamente ilustrado a partir da porção exortativa da carta mais teológica de Paulo: Romanos 12:1-15:21.[56] "Rogo-vos, pois, irmãos, pela compaixão de Deus, que apresenteis os vossos corpos como um sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, que é o vosso culto racional. E não vos conformeis a este mundo (*aiōn*), mas transformai-vos pela renovação da vossa mente, para que experimenteis qual seja a boa, agradável, e perfeita vontade de Deus" (Rom. 12:1,2). A compaixão de Deus (indicativo) significa tudo o que foi cumprido na revelação da justiça de Deus (Rom. 1:17, indicativo). Com base no que Deus fez, Paulo convoca os crentes ao ato supremo da adoração, oferecendo-se a si próprios a Deus (imperativo).

Este significado do imperativo é, mais adiante, desenvolvido na exortação a não se conformar com este mundo. Os crentes vivem neste mundo, mas seu padrão de vida, seu padrão de conduta, seus objetivos e metas não são os deste mundo, que são essencialmente antropocêntricos e orgulhosos. A meta do homem que experimentou a vida da nova era é conformar-se à vontade de Deus. Contudo, a vontade de Deus não é uma decisão que surge de dentro, em resposta a cada decisão moral que tem que ser tomada; tem que ser "provada" — descoberta, afirmada. A vontade de Deus, aqui, não é a conduta apropriada em situações específicas; é o propósito da redenção do homem por parte de Deus. "A vontade de Deus é que o homem coloque todo o seu ser à disposição de Deus. Neste "pertencer" total a ele, o homem deve se aplicar ao que é bom."[57]

Isto só se processa através de uma renovação interior da mente. Somente através de uma renovação da mente pode-se provar o que é a vontade de Deus. No pensamento

53 L. Dewar, *NT Ethics*, p. 173.
54 Ver, acima, o Cap. 27.
55 É mérito de V. Furnish haver desenvolvido esta base teológica da ética paulina como nenhum estudioso havia feito antes. Ver *Theology and Ethics in Paul*.
56 Ver C. E. B. Cranfield, *A Commentary on Romans 12-13* (1965).
57 V. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, p. 189.

bíblico, a mente (*nous*) não é um termo que representa as emoções dos homens ou simplesmente sua capacidade intelectual ou racional; designa particularmente sua vontade. "Por este termo (*nous*) não se quer significar a mente ou o intelecto como uma faculdade especial, mas o saber, o entendimento, e o juízo que pertencem ao homem como homem e determinam que atitude ele adota."[58] A novidade cristã não significa, como está na AV, que "as coisas velhas já passaram; eis que tudo se fez novo" (II Cor. 5:17). Significa, pelo contrário, que o novo surgiu dentro do contexto do velho. O que é renovado — ou vivificado — é o espírito do homem (Ef. 2:1; Rom. 8:10), e sua mente ou vontade. Ele agora deseja fazer a vontade de Deus; ele agora se dedicou a Deus como um sacrifício vivo num ato de culto espiritual. A mente renovada está em visível contraste com a "mente base" (*adokimon noun*) de Romanos 1:28, que obviamente não se refere a idéias errôneas ou à falsa teologia, mas a uma vontade perversa, que se manifesta em todos os tipos de conduta má e corrupta. Reciprocamente, a mente renovada é conformável à vontade de Deus. Que isto não significa uma renovação total da ética interior fica evidente no fato de que Paulo dedica três capítulos à exposição da ética cristã apropriada. "Mesmo a mente renovada precisa de um bom bocado de motivação."[59]

ASCETISMO. Esta não-conformidade ao mundo tem sido sempre entendida em termos ou de ascetismo ou de afastamento social. Paulo, de fato, ensina a autodisciplina e o controle rigoroso de seu corpo. "Antes subjugo o meu corpo, e o reduzo à submissão, para que, depois de pregar a outros, eu mesmo não venha a ficar reprovado" (I Cor. 9:27). Isto não quer dizer que Paulo tentava reprimir seus apetites corporais como se eles fossem em si maus. Pelo contrário, Deus deve ser glorificado através do corpo (I Cor. 6:20), e o crente deve comer e beber para a glória de Deus (I Cor. 10:31). No entanto, como o corpo é um meio no qual o pecado pode atuar, o crente tem que controlar seu corpo de modo que o pecado não tenha predomínio (Rom. 6:12). As "obras do corpo" — suas atividades potencialmente pecaminosas — devem ser mortificadas (Rom. 8:13; Col. 3:5). Por outro lado, Paulo rejeita expressamente as práticas ascéticas. Ele reprova os colossenses, por seguirem uma doutrina dualista, que procurava depreciar a santidade dos apetites do corpo, através de leis como "não toques, não proves, não manuseies", porque têm uma aparência de promover uma vida religiosa de profunda devoção a realidades espirituais, tratando o corpo com severidade, quando, na realidade "não têm valor algum no combate contra a satisfação da carne" (Col. 2:23). Está claro que "carne", aqui, não é a existência corpórea, mas o ego orgulhoso do homem que encontra *status* nas relações externas, em vez de na devoção e confiança em Deus.[60] De fato, Paulo designa esta mesma interpretação ascética da religião como um elemento do mundo, pois seu apelo é ao orgulho humano e realização, em vez de à fé humilde na salvação em Cristo. O ponto de vista cristão é que "do Senhor é a terra e a sua plenitude" (I Cor. 10:26). O próprio Paulo era um asceta em questões sexuais (I Cor. 7:7), mas ele reconhecia que isto era uma dádiva especial, concedida a ele para que se devotasse inteiramente ao ministério do evangelho. Mais adiante, ele deseja que todos os crentes, pudessem possuir a mesma dádiva (I Cor. 7:8), mas não porque haja algo de pecaminoso no sexo ou porque o celibato contenha um nível mais alto de moralidade ou de santidade do que o casamento. Sua preocupação é inteiramente prática: "Quem é casado cuida das coisas do mundo, em como há de agradar à sua mulher, e está dividido" (I Cor. 7:33,34).

58 R. Bultmann, Theology of the NT, I, 211.
59 C. K. Barrett, *Romans* (1957), p. 233.
60 Quanto à "carne", ver o Cap. 33.

Paulo acha que o ideal seria que todo crente fosse como ele — um missionário em tempo integral, sem distrações; mas isto para promover o evangelho, não para adquirir maior santidade.

SEPARAÇÃO. Nos relacionamentos sociais, Paulo ordena que o crente não deve se misturar (literalmente, ter "jugo desigual") com incrédulos (II Cor. 6:14). Isto não pode significar a quebra de todos os laços e relacionamentos que ordinariamente ligam os crentes e os incrédulos socialmente. Paulo aprova expressamente um relacionamento do crente com pagãos no nível social; e, em tal situação, o crente não deve levantar questões de escrúpulos sobre se a carne sobre a mesa vem de algum templo (I Cor. 10:27). Por outro lado, ele proíbe expressamente o crente juntar-se com pagãos em festas num templo de ídolos (I Cor. 8:10), pois sua conduta poderia ser interpretada como indiferença à idolatria. O conselho contra o "jugo desigual" é dirigido contra laços estreitos que liguem os crentes a incrédulos em modos pagãos de pensamento e ação. O fato de Paulo interpretar esta proibição em termos de ídolos (II Cor. 6:16) e corrupção do corpo (II Cor. 7:1) sugere que ele tinha em mente primariamente a adoração em templos pagãos, com as bacanais licenciosas que a acompanhavam e a flagrante imoralidade. A não-conformidade a este mundo não significa nem ascetismo nem uma rejeição das regras sociais do mundo, mas uma rejeição da sua idolatria e conduta pecaminosa. O crente é tanto um cidadão de sua própria cultura como um cidadão do Século Vindouro ao mesmo tempo.

VÍCIOS. O tipo de vida a que o novo homem não deve se conformar é exposto em várias listas de vícios (Rom. 1:29-31; I Cor. 5:11; 6:9; II Cor. 12:20; Gál. 5:19-21; Ef. 4:31; 5:3,4; Col. 3:5-9). Estes pecados compõem cinco grupos: pecados sexuais — fornicação, impureza, lascívia, adultério, sodomia, homossexualismo; pecados de egoísmo — cobiça, extorsão; pecados de fala — mexerico, calúnia, injúria, ostentação, palavreado chulo, conversas fúteis, zombaria, queixa; pecados de atitude e relações pessoais — inimizade, discussão, faccionismo, ciúme, ira, dissensão, heresias, inveja; e pecados de bebedeira — embriaguez, bacanal, bem como idolatria.[61] Um famoso ditado ilustra isto: "Temos prostitutas para nosso prazer, concubinas para uso físico diário, esposas para criar filhos legítimos e serem fiéis administradoras das questões domésticas."[62] Além disso, a prostituição no templo era lugar comum. O templo de Afrodite, em Corinto, tinha mil prostitutas sagradas. A fornicação encabeça cada lista em que aparece. Contudo, a cobiça e a idolatria aparecem em cinco das listas, enquanto a ira aparece em quatro. Paulo preocupava-se bastante a respeito de como os cristãos conduziam seus negócios. Ambição egoísta expressa em cobiça (literalmente, "o desejo de ter mais") não deve encontrar lugar na vida do crente.

É de consideravel interesse que semelhantes listas de vícios sejam encontradas nos textos filosóficos pagãos.[63] Em seu conceito de pecados a serem evitados, Paulo não foi original, mas é similar ao melhor em termos de pensamento pagão. No entanto, a motivação fundamental é radicalmente diferente. Os gregos estavam interessados em como o homem virtuoso poderia evitar aquilo que impediria seu desenvolvimento moral; os vícios que Paulo relaciona, por outro lado, pertencem à antiga era e são antitéticos à nova era que foi introduzida por Cristo. A primeira exalta a realização humana; a outra está centrada no ato redentor de Deus em Jesus Cristo.

61 Quanto a estas listas, ver L. Dewar, *NT Ethics*, p. 147-48. Ver também L. H. Marshall, *The Challenge of NT Ethics*, p. 278 e ss. Listas completas são dadas em E. Wahlstrom, *The New Life in Christ*, 281-87.

62 Ver TDNT I, 778.

63 Ver A. Deissmann, *Light frtom the Ancient East* (1911), p. 320 e ss.; M. Enslin, *The Ethics of Paul*, p. 160 e ss.

ÉTICA SOCIAL. Paulo não tem muito a dizer sobre o relacionamento do cristão com as instituições sociais de seu tempo. Em nossa perspectiva cristã moderna, a ética social comanda um lugar predominante em nosso pensamento ético. Por ética social queremos dizer um conceito de que as estruturas sociais devem basear-se em princípios de humanidade e preocupação com o bem-estar humano. É difícil encontrar uma ética social clara em Paulo. É impossível evitar a conclusão de que a perspectiva escatológica de Paulo afetava sua atitude com respeito às estruturas sociais. Ele parece não ter nenhuma perspectiva genuinamente histórica nem estar preocupado com o impacto do evangelho sobre as estruturas sociais contemporâneas. De fato, ele diz expressamente: "Acho, pois, que é bom, por causa da instante necessidade, que a pessoa fique como está" (I Cor. 7:26). As pessoas casadas não devem procurar romper o laço matrimonial, os judeus não devem tentar parecer gentios, e vice-versa, os escravos não devem tentar libertar-se, mesmo se surgir a oportunidade.[64] No entanto, o contexto da passagem é de indiferença para com a situação da pessoa nas estruturas sociais do velho mundo. "Cada um fique no estado em que foi chamado" (I Cor. 7:20), porque "a aparência deste mundo passa" (I Cor. 7:31). A "instante necessidade" (I Cor. 7:26) e a brevidade do tempo (I Cor. 7:29) tem sido diferentemente interpretadas. A necessidade presente pode referir-se à tensão inevitável que surge entre a nova criação em Cristo e o velho mundo,[65] ou à idéia de que as aflições escatológicas (a grande tribulação) são iminentes e já estão antecipadas nos sofrimentos dos crentes.[66] Em qualquer caso, Paulo é claramente dominado por um senso da iminência da *parousia* e do fim do mundo, que tornavam as questões de ética social comparativamente irrelevantes. "Na perspectiva do NT, o período interadventual é curto, mas pode ser longo a partir de nosso ponto de vista historicamente orientado."[67] Partindo daí, Murray tira a conclusão: "A perspectiva escatológica deve sempre caracterizar nossa atitude para com as coisas temporais e temporárias."[68] Isto é difícil, em nosso mundo moderno, se significar indiferença para com o impacto do evangelho nas estruturas sociais. A situação cultural e a estrutura da Igreja são bem diferentes do cristianismo do primeiro século, e o crente moderno não pode aplicar os ensinamentos da Escritura num relacionamento de igual para igual, mas deve buscar a verdade básica que subjaz às formulações particulares em o Novo Testamento.

MULHERES. Este princípio torna-se óbvio na doutrina paulina sobre o *status* das mulheres. Paulo declara um novo princípio quanto ao lugar da mulher aos olhos de Deus. "Não há homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus" (Gál. 3:28). Diante de Deus, as mulheres estão em uma posição que não é, em absoluto, inferior à dos homens. Além disso, Paulo aconselha os homens a amarem suas mulheres de modo análogo ao amor de Cristo (Ef. 5:25). Em vista da pouca consideração para com as mulheres, tanto no judaísmo[69] quanto no mundo greco-romano,[70] este foi um princípio revolucionário. Contudo, Paulo retém a idéia judaica da subordinação da mulher ao homem. A cabeça de cada homem é Cristo, e a cabeça

64 A linguagem de I Cor. 7:21 é ambígua. A RSV, "avail yourselves of the opportunity", i. é, ser livre, é uma interpretação do grego, e diz simplesmente: "make use of it." Isto não poderia significar "Faça uso de sua liberdade, se você tiver a oportunidade de ser livre", mas no contexto, provavelmente, significa: "Faça bom uso de sua servidão" (NEB mg.). Ver L. H. Marshall, *The Challenge of NT Ethics,* p. 328; D. E. H. Whitely, *The Theology of St. Paul.* p. 226-27.
65 Ver W. Grundmann, TDNT I, 346.
66 C. K. Barrett, *First Corinthians,* p. 175; ver R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the NT,* p. 190.
67 J. Murray, *Principles of Conduct* (1957), p. 72.
68 *Loc. cit.*
69 I. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* (1969), p. 359 e ss.
70 A. Oepke, em TDNT I, 777-80.

de cada mulher é o seu marido (I Cor. 11:3). Como o homem é a imagem e glória de Deus, a mulher é a glória do homem (I Cor. 11:7). Isto quer dizer que "a origem e *raison d'être* da mulher devem ser encontradas no homem".[71] As mulheres devem mostrar sua subordinação, nunca participando de culto público com a cabeça descoberta; só os homens podem orar com a cabeça descoberta (I Cor. 11:4 e ss.).[72] Além disso, Paulo diz que ele não permite que as mulheres falem em público, nas reuniões de culto (I Cor. 14:34 e ss.).[73]

CASAMENTO. Embora o próprio Paulo fosse celibatário e considerasse o celibato um dom de Deus, que todos deviam desejar,[74] ele reconhecia que nem todos os homens possuíam este dom, e expressamente recomenda que os homens se casem, em vez de se abrasarem em desejos sexuais insatisfeitos (I Cor. 7:9). Isto contém, obviamente, um ponto de vista bem baixo sobre o casamento, mas é claramente não ascético. Dentro dos laços do matrimônio, Paulo aconselha o altruísmo e a doação de si. Nem o marido nem a mulher devem impedir o prazer sexual do outro (I Cor. 7:4,5), mas cada um deve preocupar-se em satisfazer o outro. O sexo é visto, aqui, não como meramente um meio de procriação, mas de mútuo prazer.

Paulo recusa claramente o concedimento de divórcio, baseado na autoridade do próprio Senhor. Se uma separação ocorre, a mulher não deve se casar novamente, e o marido não pode se divorciar de sua esposa (I Cor. 7:10,11). Se um dos cônjuges se torna crente e o descrente não deseja prosseguir no relacionamento, a separação é admissível (I Cor. 7:12-15): "neste caso, o irmão, ou a irmã, não está sujeito à servidão" (I Cor. 7:15). Esta frase é ambígua e tem sido interpretada como querendo dizer que "não está obrigado a continuar a viver com um incrédulo" ou "não está preso ao laço do matrimônio", e, portanto, livre para casar novamente. Contudo, em vista da clara recusa de Paulo em aceitar o divórcio, a primeira interpretação é, provavelmente, a correta. Se um homem morre, a esposa está livre para casar novamente, contanto que o cônjuge seja um crente (I Cor. 7:39). Paulo não discute se um marido pode voltar a casar, se sua esposa morre; presumivelmente isto seria permitido.[75]

ESCRAVIDÃO. Uma das instituições mais malignas, no mundo greco-romano, era a da escravidão. A escravidão era universal e inseparável da textura da sociedade. Tem-se estimado que, no tempo de Paulo, havia tantos escravos quanto homens livres, em Roma, e a proporção de escravos para homens livres, na Itália, era de três para um.[76] Em ocasiões de guerra, a população de cidades inteiras era vendida em escravidão, e os escravos eram freqüentemente mais educados e cultos do que seus patrões. Embora freqüentemente fossem tratados com gentileza e consideração, legalmente eles eram propriedade de seus donos — coisas, e não seres humanos. Seus destinos jaziam completamente à mercê dos caprichos e fantasias de seus patrões.

Paulo não tem nenhuma palavra de crítica à instituição como tal. Neste sentido, ele não se preocupava com a "ética social" — com o impacto do evangelho nas estruturas

71 H. Schlier, TDNT III, 679.
72 Todo o problema de orar com cabeças cobertas ou descobertas envolve uma situação social, em Corinto, que não podemos avaliar com precisão. Um fato está claro: a cabeça coberta era um sinal da posição subordinada das mulheres. Ver W. Foester, TDNT II, 573 e ss. e comentários.
73 Quanto a esta aparente contradição entre isto e Coríntios 11:4, ver C. K. Barrett, *First Corinthians*, p. 33 e s. Whiteley acha que a proibição dirige-se contra as mulheres falarem na assembléia. D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, p. 223.
74 Ver, acima, a p. 489.
75 Quanto a uma discussão da difícil passagem em Cor. 7:31-38, que tem pouca relevância moderna, ver D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, p. 218-22.
76 G. H. C. MacGregor e A. C. Purdy, *Jew and Greek: Tutors unto Christ* (1936), p. 264.

sociais. De fato, ele aconselha os escravos a serem indiferentes ao seu *status* social (I Cor. 7:21), porque um escravo humano é, na realidade, um homem liberto do Senhor. A fé cristã é para ser vivida dentro do contexto das estruturas sociais existentes, pois elas pertencem à forma deste mundo, que passará (I Cor. 7:31). Logo, os escravos, quando crentes, devem ser obedientes e leais aos seus senhores, dando uma medida total de serviço (Col. 3:22-25; Ef. 6:5-8), enquanto os senhores devem tratar seus escravos com justiça e consideração (Col. 4:1; Ef. 6:9). Quando um escravo foragido, Onésimo, encontrou Paulo em Roma e se tornou um crente, Paulo o enviou de volta a Filemom, seu dono, com instruções a Filemon para recebê-lo como um irmão em Cristo (Filem. 16). Não há nenhuma palavra para libertar o escravo. No entanto, dentro do relacionamento da Igreja, tais distinções sociais foram ultrapassadas, (I Cor. 12:13; Gál. 3:28), embora não pudessem ser evitadas na sociedade.

A atitude de Paulo com respeito ao Estado foi mostrada na Epístola aos Romanos.[77] Mesmo sendo uma estrutura autoritária, em cujo funcionamento a religião pagã desempenhe um papel importante, é o agente da lei e da ordem, e, como tal, é "ministro de Deus, e vingador em ira contra aquele que pratica o mal" (Rom. 13:4). Até os crentes — de fato, especialmente os crentes — tem que se sujeitar ao Estado, porque ele é divinamente ordenado, e mantê-lo, pagando os devidos impostos. A manutenção da lei e da ordem jaz na força física: "pois não traz debalde a espada" (Rom. 13:4). É provável que a referência de Paulo a um poder restritivo, que detém a iniqüidade do anticristo (II Tess. 2:6), seja para o governo romano como um instrumento da lei e da ordem.[78]

Está claro que Paulo não estava preocupado com estruturas sociais, mas apenas com como o crente deve viver sua vida cristã dentro da situação social contemporânea. Ele não apresentou princípios cristãos que, se fielmente praticados, causariam inevitavelmente um profundo impacto sobre as estruturas sociais, uma vez que os crentes se tornassem um povo influente na sociedade. Mas, em sua opinião, as estruturas sociais pertencem ao velho mundo, que está passando. Não há nenhuma evidência de que Paulo olhava a Igreja como uma estrutura que tomaria seu lugar com outras estruturas sociais e as mudaria para o bem.

77 Ver G. E. Ladd, "The Christian and the State", *His* (dez. de 1967), p. 2 e ss.
78 Ver, adiante, a p. 520.

37

A IGREJA

Bibliografia:

K. L. Schmidt, "Ekklésia", TDNT III, 501-36; F. J. A. Hort, *The Christian Ecclesia* (1897); G. Johnston, *The Doctrine of the Church in the NT: Colossians and Ephesians* (1946); J. R. Nelson, *The Realm of Redemption* (1951); J. A. T. Robinson, *The Body* (1952); E. Best, *One Body in Christ* (1955); R. P. Shedd, *Man in Community* (1958); L. Cerfaux, *The Church in the Theology of Paul* (1959); P.S. Minear, *Images of the Church in the NT* (1961); E. Schweizer, *Church Order in the NT* (1961); G. Johnston, "The Constitution of the Church in the NT", "The Doctrine of the Church in the NT", *Peake's Commentary on the Bible* (1962) p. 719-27; N. A. Dahl, *Das Volk Gottes* (1963); C. W. Dugmore, "The Organization and Worship of the Primitive Church", em *A Companion to the Bible*, ed. por H. H. Rowley (1963²), p. 546-69; A. Cole, *The Body of Christ* (1964); E. E. Schweizer, *The Church as the Body of Christ* (1964); B. Gärtner, *The Temple and the Community in the NT* (1965); R. Schnackenburg, *The Church in NT* (1965); P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church* (1969).

FORMA. A forma exterior da Igreja refletida nas epístolas paulinas é basicamente a mesma da refletida em Atos, com poucas diferenças notáveis quanto à ênfase. A Igreja se constituía de grupos de crentes espalhados pelo mundo mediterrâneo de Antioquia a Roma, com nenhuma organização externa ou formal que os unisse. O único ponto óbvio de organização formal ou externa que os ligava era a autoridade apostólica. Paulo, como apóstolo, clamava uma autoridade, especialmente em doutrina, que ele insistia que deveria ser reconhecida por todas as igrejas.[1] Contudo, esta autoridade era de persuasão moral e espiritual, não formal e legal. Atos retrata Paulo exercendo sua autoridade, no conselho de Jerusalém, em termos de persuasão, e não de autoridade oficial. A decisão final era tomada pelos "apóstolos e... anciãos com toda a igreja" (At. 15:22 e ss.). Embora Paulo pronunciasse um anátema contra os falsos mestres (Gál. 1:8), ele não tomou nenhuma iniciativa formal ou legal contra eles. Tiago exercia grande autoridade em Jerusalém, e tem-se admitido que, mais tarde, foi tomado como o primeiro bispo dessa cidade,[2] mas não está claro até que ponto sua autoridade se extendia para além da cidade. "Alguns da parte de Tiago" (Gál. 2:12; cf. At. 15:1) podem tê-lo formalmente representado ou podem haver apenas clamado sua autoridade. De qualquer maneira, a idéia de que a unidade da Igreja encontrou

1 Ver, acima, o Cap. 28.
2 Ver W. A. Beardslee, "James", IDB E-J, p. 793.

expressão em algum tipo de organização externa ou estrutura eclesiástica não encontra apoio em o Novo Testamento. Além disso, a idéia de denominações seria repugnante para Paulo. A coisa mais próxima a denominações eram os partidos em Corinto, que Paulo condenava veementemente (I Cor. 1:12 e ss.).[3]

A forma da igreja numa dada cidade não está clara. A correspondência coríntia sugere que todos os crentes em Corinto se reuniam em um lugar (I Cor. 14:23). Atos se refere a reuniões em cenáculos superiores, em casas privadas (At. 1:13; 12:12; 20:8), mas é difícil acreditar que tal ponto de encontro fosse grande o suficiente para acomodar todos os crentes numa dada cidade. A arqueologia confirma que, durante os três primeiros séculos, o ponto de encontro dos cristãos era em casas particulares, e não em edifícios de igrejas distintos. Às vezes uma casa inteira seria reservada para reuniões de cristãos.[4] Por outro lado, Paulo se refere a "igrejas em casa", i. é, a grupos de crentes que se reuniam numa casa particular (Rom. 16:5; I Cor. 16:19; Col. 4:15; Filem. 2; ver também Rom. 16:14,15).[5] Provavelmente, havia cristãos o bastante em cada uma das grandes cidades paulinas para constituirem várias casas-igreja. Estes fatos deixam a forma exterior da igreja bastante obscura.

A organização da igreja local é um tanto obscura na maioria das epístolas paulinas, embora um quadro mais claro apareça nas pastorais. Atos diz que Paulo nomeava anciãos nas igrejas que ele fundava (At. 14:23), desse modo estendendo às igrejas helênicas a mesma estrutura que ele desenvolvera na igreja em Jerusalém (At. 11:30). A linguagem de Atos sugere que os anciãos (*presbyteroi*) poderiam ser também chamados de supervisores ou bispos (*episkopoi*, At. 20:17,28). Nas principais epístolas de Paulo, os anciãos nunca são mencionados; os bispos e diáconos forneciam a liderança à igreja filipense (Fil. 1:1). Que as igrejas paulinas tinham uma liderança formal fica claro a partir do apelo de Paulo aos tessalonicenses para respeitarem aqueles que "presidem sobre vós (*proistamenoi*) no Senhor e vos admoestam" (I Tess. 5:12). O mesmo particípio é usado em relação aos líderes de igreja em Romanos 12:8. À vista do fato de que o mesmo particípio é usado, nas pastorais, para bispos (I Tim. 3:2), diáconos (I Tim. 3:12) e anciãos (I Tim. 5:17), há uma boa razão para concluir que *proistamenoi* designa o ofício do ancião-bispo e diácono.[6]

Em Efésios, Paulo se refere aos evangelistas e aos pastores e mestres (Ef. 4:11). Os evangelistas são pregadores que se incumbem da tarefa missionária de pregar o evangelho, mas sem a autoridade dos apóstolos. O termo denota uma função, e não um ofício.[7] Ensinar é também mencionado como próprio dos apóstolos e profetas, entre os dons do Espírito (I Cor. 14:28 e s.). Visto que os profetas eram pneumáticos, é provável que os mestres fossem não-pneumáticos.[8] Os mestres são também unidos aos profetas em Atos 13:1. A linguagem de Efésios 4:11 sugere que ser pastor e mestre é exercer um único ofício, que contém uma função dupla: a de pastorear ou supervisionar o rebanho e a de ensinar. É provável que este termo designe líderes na igreja local e seja basicamente o mesmo que *presbyteroi* e *episkopoi*.[9]

3 Ver A. Richardson, *Theology of the NT* (1958), p. 286.
4 Ver J. Finegan, *Light from the Ancient Past* (1946), p. 399-409.
5 Ver F. V. Filson, em JBL 58 (1939), p. 105-12; L. Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times* (1970), p. 205.
6 Hebreus 13:7,17 também se refere aos líderes das igrejas, sem chamá-los de anciãos ou bispos.
7 G. Friedrich, em TDNT II, 737.
8 K. H. Rengstorf, em TDNT II, 158.
9 Ver J. Jeremias, em TDNT VI, 498.

Paulo também menciona um dos dons do Espírito como sendo a "administração ou, simplesmente, "governos" (I Cor. 12:28). A palavra significa literalmente "timoneiro", e deve referir-se à liderança nas igrejas, "um verdadeiro diretor da sua ordem e, portanto, de sua vida". É bastante provável que esta seja a dádiva exercida pelos *episkopoi e proistamenoi.*[10]

A organização da Igreja aparece mais claramente delineada nas epístolas pastorais. As funções dos diáconos não são especificamente descritas (I Tim. 3:8-12), porque eram bem conhecidas, mas suas qualificações são enfatizadas. Como os anciãos, eles têm que ter a habilidade de reger bem e serem devotos ao evangelho, mas não é feita referência ao ensino. Eles não devem ter língua dobre ou ser avarentos pois têm acesso a muitos lares e lhes é confiada a administração de fundos.[11] Paulo se refere a mulheres, no mesmo contexto; estas mulheres obviamente assistiam os diáconos e eram, provavelmente, diaconisas (ver Rom. 16:1).

Tanto as qualificações como os deveres dos anciãos são estabelecidos em I Timóteo 5:17-22. Eles exercem uma função tripla: governar, pregar e ensinar. O fraseado da passagem sugere que todos os anciãos governam, mas nem todos pregam e ensinam. Isto coincide com a injunção de Paulo aos anciãos de Éfeso para pastorear o rebanho, supervisioná-lo e alimentá-lo (At. 20:28). Os deveres dos bispos são delineados em I Timóteo 3:1-5. Além das qualidades de excelência pessoal, eles têm que manifestar dons de ensinos e governo. As mesmas qualidades são citadas em Tito 1:5-9, com a adição de hospitalidade e habilidade para defender o evangelho contra falsos mestres.

Nos pais apostólicos, especialmente em Inácio, o bispo emerge como distinto e superior aos anciãos, sendo dado destaque ao ofício de bispo monárquico. Muitos têm discutido que as pastorais refletem o começo deste desenvolvimento. Menoud assinala que o bispo é sempre mencionado no singular, enquanto os diáconos e anciãos são, invariavelmente, mencionados no plural. Ele conclui que havia apenas um bispo para uma comunidade, e que ele era responsável por deveres diferentes daqueles dos anciãos.[12] Entretanto, o famoso ensaio de Lightfoot[13] persuadiu muitos estudiosos que os dois termos são permutáveis. Tanto os anciãos como os bispos governam e ensinam, e as duas palavras são usadas para descrever um único ofício em Tito 1:5,7.[14] Contudo, a variedade de opiniões de estudiosos sugere que dificilmente se pode ser dogmático no entendimento da organização das igrejas paulinas. Mesmo que presbítero e bispo sejam duas palavras para o mesmo ofício, o quadro não se esclarece. Que os presbíteros agiam como um colégio está claro em I Timóteo 4:14, onde Timóteo foi ordenado com "a imposição das mãos do presbitério". Contudo, não está claro se havia apenas um ancião-bispo para cada congregação local ou um colégio de anciãos, como na sinagoga judaica; e, numa grande cidade, com várias congregações, não está claro se os anciãos das várias congregações constituíam um único presbitério para a comunidade cristã da cidade inteira. Parece provável que não havia um padrão

10 H. W. Beyer, em TDNT III, 1036.
11 *Ibid.*, II, 90.
12 P. H. Menoud, em IDB A-D, p. 624. Mas ver H. W. Beyer, em TDNT II, 617. M. H. Sheperd também afirma que os anciãos e os bispos representam duas ordens diferentes. Os bispos eram anciãos nomeados para o ofício ministerial distintivo, enquanto os anciãos gozavam de uma posição de honra, não de ofício ministerial. Ver IDB K-Q, p. 391.
13 Ver J. B. Lightfoot, "The Christian Ministry", *Saint Paul's Epistle to the Phillippians* (1890), p. 181-269.
14 Ver H. W. Beyer, em TDNT II, 617. Goppelt crê que os líderes das igrejas locais eram chamados de anciãos no cristianismo judaico, e de bispos, nas igrejas paulinas, e que estes dois termos mais tarde se fundiram. L. Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times*, p. 186-89.

normativo de governo de igreja na era apostólica,[15] e que a estrutura organizacional da igreja não é elemento essencial na teologia da igreja. À vista da ênfase teológica central sobre a unidade da igreja, é importante entender que unidade não significa uniformidade organizacional.

CHARISMATA. Outro fato importante na forma visível das igrejas paulinas era o exercício das dádivas espirituais ou *charismata*. O quadro abaixo fornece um esquema das várias listas de dons espirituais.

	I Cor. 12:28	*12:29-30*	*12:8-10*	*Rom. 12:6-8*	*Ef. 4:4*
1. Apóstolo	1	1			1
2. Profeta	2	2	5	1	2
3. Discernimento de espíritos			6		
4. Mestre	3	3		3	4
5. Palavra de sabedoria-Conhecimento			1		
6. Evangelistas					3
7. Exortadores				4	
8. Fé			2		
9. Milagres	4	4	4		
10. Curas	5	5	3		
11. Línguas	8	6	7		
12. Interpretação		7	8		
13. Ministério				2	
14. Administração	7				
15. Direção				6	
16. Socorros	6				
17. Misericórdia				7	
18. Repartir				5	

Alguns estudiosos têm discutido que a liderança das igrejas paulinas era em geral carismática, e não oficial. Contudo, um estudo cuidadoso dos vários dons torna claro que, enquanto alguns deles eram verdadeiramente carismáticos, outros eram obviamente dons naturais, usados pelo Espírito Santo. Enquanto funções, tais como ministério, administração, governo, socorrer, demonstrar misericórdia são talentos naturais dos homens, profecia, milagres, curas e línguas são dotes sobrenaturais, além do controle do indivíduo. As funções não-carismáticas eram, provavelmente, as exercidas pelos anciãos-bispos, mestres e diáconos. Contudo, Paulo está discutindo funções, e não posições formais na igreja. Ele escreve este capítulo não com interesse na correta organização, mas para uma ordenação apropriada de toda a comunidade cristã. Ele concebe cada crente como um membro ativo do corpo de Cristo: "A cada um, porém, é dada a manifestação do Espírito para o proveito comum" (I Cor. 12:7). O *charisma* dado a cada um não é uma dádiva tão sobrenatural como a chamada do Espírito, para servir à Igreja. Portanto, quando Paulo enumera os *charismata*, ele se refere parcialmente aos ofícios e parcialmente às funções.[17]

15 Ver W. D. Davies, "A Normative Pattern of Church Life in the NT", em *Christian Origins and Judaism* (1962), p. 199-230. Quanto a um esforço em interpretar os dados do Novo Testamento, ver C. W. Dugmore, "The Organization and Worship of the Primitive Church", *A Companion to the Bible*, ed. por H. H. Rowley (1963), p. 549-59.

16 Os números indicam a ordem dos dons nas diversas passagens.

17 L. Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times*, p. 183.

É óbvio que, fora da prioridade dos apóstolos e profetas, Paulo não acrescenta nenhuma ordem de importância aos vários dons. Apóstolos e profetas eram de importância primária, porque eles eram os veículos da revelação (Ef. 3:5), e, por isso, eram o alicerce da Igreja (Ef. 2:20). Todos os apóstolos eram profetas, mas nem todos os profetas eram apóstolos. Aos apóstolos era concedida uma autoridade, na Igreja, que os profetas não possuíam. Os profetas falavam através de iluminação direta do Espírito (a palavra de Deus). Temos que lembrar que a igreja antiga não possuía as Escrituras do Novo Testamento, que preservam por sucessivas gerações o testemunho profético do significado da pessoa e da obra de Cristo. Não sabemos, embora possamos supor, se eles possuíam um corpo fixo de tradição catequética. Em qualquer caso, fica claro, em I Coríntios 12 e 14, que os profetas eram homens inspirados pelo Espírito, para falarem, em linguagem inteligível, uma revelação de Deus. Seu propósito era edificar a Igreja (I Cor. 14:3). A profecia não era um ofício, mas um dom, que o Espírito podia conferir a qualquer membro da congregação. Os profetas cristãos se preocupavam com os eventos futuros, até onde estavam envolvidos com a consumação da história da redenção, como o Apocalipse indica (Apoc. 1:3); mas este elemento não é enfatizado nos escritos paulinos. A profecia é o meio para a descoberta dos mistérios de Deus (I Cor. 13:2).

O dom do Espírito mais ambicionado em Corinto era o dom de línguas ou glossolalia. A pessoa que experimentava este dom pronunciaria louvores a Deus em linguagem que não era inteligível nem para ela nem para os ouvintes. A pessoa, enquanto falava, experimentava grande exaltação de espírito, mas não tinha nenhuma comunicação racional com a vontade de Deus (I Cor. 14:14) como os profetas. A experiência era totalmente sem sentido para os ouvintes, a não ser que um dom de interpretação fosse dado ou ao próprio falante (I Cor. 14:13) ou a outrem, que traduziria então o jargão ininteligível em discurso racional. Então os ouvintes entenderiam o que foi dito e se uniriam, dizendo "Amém" (I Cor. 14:16). Contudo, os coríntios achavam que as línguas eram a evidência superlativa do Espírito, e excessos no exercício deste dom haviam introduzido a desordem e briga na igreja. Paulo declara a ordem apropriada. A meta não é o êxtase pessoal, mas a edificação da igreja (I Cor. 14:26). Não mais do que dois ou três podem falar em língua numa única reunião, e um de cada vez, e somente se houver algum intérprete presente. As línguas devem ser subordinadas à profecia, mas o pronunciamento profético tem também que ser conduzido de maneira ordenada (I Cor. 14:29).

É importante notar que alguns dos *charismata* são distintamente sobrenaturais e podem ser exercidos somente pela atividade soberana do Espírito, enquanto outros, tal como socorrer, demonstrar misericórdia e repartir são dons que deveriam ser praticados por todos os crentes. A questão quanto a se todos os *charismata* devem ser normativos para a vida da igreja inteira recebe diferentes respostas. Dado que os dons do apostolado e da profecia foram concedidos para a fundação da Igreja (Ef. 2:20), é possível que os dons distintamente sobrenaturais pertençam primariamente ao período apostólico. De qualquer maneira, Paulo deixa claro que a mais alta manifestação do Espírito é o amor. Nem sempre se nota que I Coríntios 13 é uma parte da discussão de Paulo a respeito dos *charismata*. Outros dons, como da profecia e das línguas passarão, mas o amor permanece, como a mais alta evidência de um crente dotado pelo Espírito.

EKKLĒSIA. A teologia da igreja pode ser melhor abordada estudando-se o uso paulino da palavra *ekklesia*. A palavra, em seu sentido grego, pode designar uma assembléia reunida como um corpo político (At. 19:39) ou uma assembléia como tal (At. 19:32,39). Contudo, em Paulo, o fundamento da palavra é o uso do Velho Testamento da *ekklēsia* de Israel como o povo de Deus.[18] Implícita na palavra está a declaração de que a Igreja é a continuação direta do povo de Deus do Velho Testamento.

Ekklēsia pode designar um encontro de crentes para culto; *en ekklēsia* (I Cor. 11:18; 14:19,28,35) pode ser melhor traduzido simplesmente como "na igreja". Isto não significa num prédio chamado de igreja; *ekklēsia* nunca é usada para designar um prédio como na palavra portuguesa "igreja". É a assembléia dos santos para culto. Como tal, *ekklēsia* pode designar os crentes que se reúnem numa casa particular como uma casa-igreja (Rom. 16:5; I Cor. 16:19; Col. 4:15; Filem. 2); pode designar a totalidade de crentes que vivem em um lugar: em Cencréia (Rom. 16:1), Laodicéia (Col. 4:16) ou nas cidades da Judéia (Gál. 1:22) e Galácia (Gál. 1:2). O uso mais significativo, como em Atos,[19] é o da Igreja Universal ou Católica. É claramente usada como a totalidade de todos os crentes duas vezes em Colossenses (1:18,24) e nove vezes em Efésios (1:22; 3:10,21; 5:23, 24, 25, 27, 29, 32). Este uso, provavelmente, aparece também em I Coríntios 12:28; 15:9, Gálatas 1:13 e Filipenses 3:6, mas isto é contestado.[20]

O próprio uso de *ekklēsia* é sugestivo do conceito de Paulo da Igreja. A congregação local é a Igreja; a totalidade de todos os crentes é a Igreja. Isto leva à conclusão de que a Igreja não é concebida numericamente, mas organicamente. A Igreja Universal não é tida como a totalidade de todas as igrejas locais; pelo contrário, "cada comunidade, embora pequena, representa a comunidade total, a Igreja".[21] A tradução correta de tais versículos, como I Coríntios 1:2 e II Coríntios 1:1, não é "a congregação coríntia lado a lado com outras congregações", mas "a congregação, igreja, assembléia, conforme consta em Corinto". A igreja local não é parte da Igreja, mas é *a Igreja* em sua expressão local. Isto significa que o poder total de Cristo está disponível a cada congregação local, que cada congregação local funciona em sua comunidade como a Igreja universal funciona no mundo como um todo, e que a congregação local não é um grupo isolado, mas está num estudo de solidariedade com a Igreja como um todo.[22]

POVO DE DEUS. A Igreja é o novo povo (*laos*) de Deus. O termo "povo", no pensamento bíblico, tem tido freqüentemente um sentido técnico, que designa aqueles que estão num relacionamento especial com Deus. Este uso não é, de modo algum, exclusivo de Paulo, mas aparece freqüentemente em o Novo Testamento. Na antiga dispensação, Israel era o povo de Deus. A rejeição, por parte de Israel, do seu Messias leva Paulo à pergunta: "Acaso rejeitou Deus ao seu povo?" (Rom. 11:1). Não é necessário outro qualificador para designar Israel como o povo de Deus.[23] Paulo apresenta uma longa discussão sobre o problema de Israel (Rom. 9-11), na qual deixa claro que a Igreja é o novo povo de Deus. Isto fica mais vividamente expresso no uso de citações de Oséias. O profeta fala da apostasia presente de Israel e de sua

18 Ver, acima, o Cap. 8. Atos 7:38 reflete este uso.
19 Ver, acima, o Cap. 26.
20 Ver D. E. H. Whitlev, *The Theology of St. Paul* (1964), p. 187.
21 K. L. Schmidt, TDNT III, 506.
22 D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, p. 190.
23 Ver H. Strathmann, TDNT IV, 52.

salvação escatológica. Oséias foi instruído a chamar um de seus filhos de "Não-meu-povo", pois o Israel rejeitado não era mais o povo de Deus, e ele não era mais o seu Deus (Os. 1:9). Contudo, no dia da salvação, esta situação mudará; eles serão chamados de "os filhos do Deus vivo" (Os. 1:10). "E a Lo-Ami direi: Tu és meu povo; e ele dirá: Tu és o meu Deus" (Os. 2:23). Em Oséias, estas profecias referem-se claramente a Israel, mas Paulo as aplica à Igreja, que consiste tanto de judeus como de gentios (Rom. 9:24).[24] Isto não quer dizer que o título de *laos* seja tomado de Israel, mas que um outro povo é trazido para o ser com Israel em base diferente. Que Israel, em algum sentido, permanece o povo de Deus é visto na afirmação de Paulo de que o povo judeu é ainda um povo "santo" (Rom. 11:16), um povo que pertence a Deus. O destino dos judeus é visto à luz de toda a história da *Heilsgeschichte*. Se os patriarcas — os primeiros frutos e a raiz — são santos, também o é todo o povo. Eles são ainda "amados por causa dos pais. Porque os dons e a vocação de Deus são irretratáveis" (Rom. 11:28 e s.).

ISRAEL. Isto abre toda a questão do relacionamento entre a Igreja e Israel. Paulo distingue claramente entre o Israel empírico e o Israel espiritual — entre o povo como um todo e o restante fiel. "Porque nem todos os que são de Israel são israelitas" (Rom. 9:6). Aqui Paulo coloca em contraste o Israel segundo a descendência natural com o verdadeiro Israel, que é fiel a Deus. Embora a nação como um todo tenha rejeitado o Messias, há um remanescente segundo a eleição da graça (Rom. 11:5) que acreditou. Um verdadeiro judeu não é aquele que é exteriormente judeu; é judeu aquele que o é interiormente; e a circuncisão não é algo da carne, mas do coração (Rom. 3:28 e s.). Isto pode não se referir a todos os crentes, mas apenas àqueles judeus que verdadeiramente cumpriram a Lei.

A estes remanescentes crentes foram acrescentados os gentios crentes. A metáfora de Paulo, da oliveira, sugere a união do povo de Deus — Israel — e a Igreja. A oliveira é o único povo de Deus. Ramos naturais — judeus incrédulos — foram quebrados, e os ramos selvagens — gentios crentes — foram enxertados na árvore. "Isto torna perfeitamente claro que a Igreja de Jesus Cristo vive da raiz e do tronco do Israel do Velho Testamento."[25]

Assim, embora Deus não tenha, finalmente e irrevogavelmente, abandonado o seu povo Israel, a Igreja que consiste tanto de judeus como de gentios tornou-se os ramos da oliveira — o povo de Deus — o verdadeiro Israel. Não apenas os judeus fiéis, mas todos os crentes, inclusive os gentios, são a verdadeira circuncisão, que cultuam a Deus em espírito e glória em Jesus Cristo (Fil. 3:3). Todos estes foram circuncidados no coração (Col. 2:11). Como os espiritualmente circuncisos, eles são todos filhos de Abraão (Gál. 3:7), seu pai (Rom. 4:11,16,18); eles são a descendência (Gál. 3:29) e descendentes de Abraão (Rom. 4:16). Aqueles que antes estavam afastados da comunidade de Israel e estranhos aos pactos da promessa (Ef. 2:12) foram agora trazidos para perto do Deus de Israel. Em vista de tais declarações, é altamente provável que, quando Paulo fala do "Israel de Deus" (Gál. 6:16), ele se refira à Igreja como o verdadeiro Israel espiritual.[26] Isto está também implícito quando Paulo fala do

24 Ver também II Cor. 6:16; Tito 2:14.

25 H. J. Kraus, *The People of God in the OT* (1958), p. 89.

26 Ver W. Gutbrod, TDNT III, 387; A. Richardson, *The Theology of the NT*, p. 353; P. Minear, *Images of the Church* (1961), p. 71; E. Schweizer, *Church Order in the NT* (1961), p. 89; é contestado por P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church* (1969), p. 74 e ss. Richardson, *Israel in the Apostolic Church* (1969), p. 74 e ss. Richardson insiste, num estudo detalhado, que a expressão designa o crente remanescente em Israel. "Israel" não se aplica à Igreja, embora todos os crentes se tornem uma parte de Israel, por causa de sua fé em Cristo (p. 147).

"Israel segundo a carne" (I Cor. 10:18), que é implicitamente contrastado com o "Israel segundo o espírito".[27]

Isto não quer dizer que Paulo feche as portas ao Israel segundo a carne.[28] Todo o teor do uso, de Paulo, da metáfora da oliveira, é que, embora os ramos naturais — os judeus — houvessem sido arrancados da oliveira e os ramos selvagens — os gentios — fossem enxertados no povo de Deus, é o prazer soberano de Deus ainda trazer os ramos naturais para a fé e então enxertá-los de volta. Assim o judaísmo antecipou a criação de um novo templo no Reino de Deus, não tropeçando na descrença de modo a finalmente cair (Rom. 11:11), mas, através de sua descrença, a salvação pode chegar aos gentios. A salvação dos gentios irá, por sua vez, provocar o ciúme de Israel. "Ora, se o tropeço deles é a riqueza do mundo, e a sua diminuição a riqueza dos gentios, quanto mais a sua plenitude!" (Rom. 11:12). Mesmo na descrença, Israel permanece um povo "santo" (Rom. 11:16) e será finalmente reenxertado em sua oliveira (Rom. 11:24). Deste modo — pela provocação pelos gentios — "todo o Israel será salvo" (Rom. 11:26). Esta é a linguagem da *Heilsgeschichte*, e não significa que todo israelita remanescente será salvo, mas o povo como um todo.[29] Paulo não especula quando ou como a salvação dos judeus acontecerá, mas é, provavelmente, um evento escatológico a ocorrer no fim do século.[30] Qualquer que seja a forma de salvação que Israel tome, está claro que os termos da salvação têm que ser os mesmos que os dos gentios; fé em Jesus como o Messias crucificado e glorificado.

O TEMPLO DE DEUS. Uma outra metáfora que Paulo usa, que mostra que a Igreja é o verdadeiro Israel, é a do templo. Tanto o Velho Testamento como o judaísmo anteciparam a criação de um novo templo no Reino de Deus (Ez. 37:26 e ss.; 40:1 e ss, Ag. 2:9; En. 90:29; 91:13; Jub. 1:17,29). Jesus havia falado da formação de sua Igreja como a construção de um edifício (Mat. 16:18). Ele é também mencionado como pronunciando uma profecia enigmática: "Eu destruirei este santuário, construído por mãos de homens, e em três dias edificarei outro, não feito por mãos de homens" (Mar. 14:58). É possível que isto fosse entendido pelos antigos cristãos como o estabelecimento de uma nova comunidade messiânica.[31] Enquanto a comunidade primitiva continuava, como judeus, a adorar no templo (At. 2:46), Estêvão foi o primeiro a compreender que a adoração no templo era irrelevante para os cristãos (At. 7:48 e s.). Paulo vê a comunidade cristã tomando o lugar do templo como o templo escatológico de Deus, como o lugar onde Deus mora e é cultuado.

A metáfora tinha uma ênfase tripla. O crente individual tornou-se um templo de Deus, porque o Espírito de Deus habita nele (I Cor. 6:19). Como o templo de Deus, o crente é santo; ele pertence a Deus. Logo, ele não pertence a si próprio e não pode dispor de sua vida como desejar. A imoralidade é uma contradição do caráter essencial do crente. Havia uma tendência libertina em Corinto, que menosprezava o corpo, sob o slogan: "Todas as coisas me são lícitas" (I Cor. 6:12), mesmo a licenciosidade sexual. Paulo corrige esta opinião através da afirmação de que o corpo é o templo do Espírito de Deus.

27 A RSV omite "segundo a carne".
28 "O Cristianismo não poderia pré-esvaziar o título 'Israel' sem fechar a porta ao judaísmo." P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, p. 201.
29 W. Gutbrod, TDNT III, 387. Ver P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, p. 126 e ss.
30 Ver J. Munck, *Christ and Israel* (1967), p. 136 e s. O. Piper sugere que a salvação de Israel não significa que os judeus serão transformados numa igreja de gentios. Pelo contrário, eles formarão um tipo distinto de cristianismo, em que preservarão tudo, em sua herança, que seja compatível com sua dedicação ao Messias. "Church and Judaism in Holy History", TT 18 (1961), 70-71.
31 Ver O. Michel, TDNT IV, 883, 886.

Não apenas os crentes individuais, mas também a congregação local são o templo de Deus, porque o Espírito habita na comunidade. Isto novamente tem uma aplicação bastante prática. Como local da habitação de Deus, a congregação é um povo santo. A comunidade em Corinto fendeu-se por cismas, reunidos em torno de quatro nomes proeminentes: Paulo, Apolo, Cefas e Cristo. Isto parece não ter sido mero sectarismo, mas haver resultado do impacto do judaísmo gnosticista,[32] que, por sua vez, dilacerou a igreja. Esta situação é condenada, por Paulo, em linguagem atemorizante. Por ser a igreja local a morada de Deus, quem quer que a "destrua", i. é, arruíne a congregação local, através de falsa doutrina e destrua sua unidade, será destruído por Deus (I Cor. 3:17).

O fato de a Igreja ser o templo onde Deus mora exclui a possibilidade lógica de tornar-se presa "a um jugo desigual com os incrédulos" (II Cor. 6:14). Isto deve referir-se a relacionamentos com pagãos idólatras, de tal sorte que comprometiam o testemunho cristão da pessoa. Está claro que Paulo não desejava proibir todos os contatos sociais com os incrédulos, "porque então vos seria necessário sair do mundo" (I Cor. 5:10). A chave para o que Paulo queria dizer é encontrada nas palavras: "E que consenso tem o santuário de Deus com ídolos?" (II Cor. 6:16). Qualquer união com incrédulos que comprometesse a pessoa com idólatras e práticas inusitadas (II Cor. 6:14,15) era excluída, por causa da santidade da Igreja.

Paulo aplica a mesma metáfora à Igreja Universal (Ef. 2:19-22). Os crentes gentios não são mais estranhos ao povo de Deus; eles são a verdadeira família de Deus; eles são, de fato, um templo erigido sobre o alicerce de Cristo, dos apóstolos e dos profetas, que cresce e se transforma num templo santo do Senhor. Aqui na Igreja, ao contrário do judaísmo, encontra-se a morada de Deus. A presença de Deus mudou-se do templo de Jerusalém para o novo templo, a Igreja cristã.[33]

O fato de Paulo usar a metáfora do templo, para designar tanto a igreja local como a universal, reforça o fato já evidente no uso de *ekklēsia*,[34] a saber, a unidade da Igreja em sua diversidade. A congregação local não é parte da Igreja; a Igreja Universal não é tida como a soma e o total de suas partes; pelo contrário, a congregação local é a Igreja em sua expressão local.

UM POVO ESCATOLÓGICO. Isto nos leva à idéia de que a Igreja é um povo escatológico. Descobrimos que a esperança de um novo templo era um conceito escatológico, aplicado à Igreja. A Igreja é também o povo do Reino de Deus, sendo, portanto, um povo escatológico. Isto significa duas coisas. Eles estão destinados a herdar o Reino em sua consumação escatológica (I Tess. 2:12; Rom. 8:17; Ef. 1:18), porque já experimentaram o mesmo Reino (Col. 1:13; Rom. 14:17).[35]

Este fato é expressamente afirmado em Filipenses 3:20, onde Paulo afirma que a verdadeira pátria dos crentes (*politeuma*)[36] é o céu; e esperamos a vinda do Senhor, que cumprirá a esperança escatológica pela transformação de nossos corpos corruptíveis.

32 Ver L. Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times*, p. 98 e ss.
33 Ver B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qunram and the NT* (1965), p. 65; ver também S. Hanson, *The Unity of the Church in the NT* (1946), p. 133. O fato de que o novo templo cresce prova que é um conceito orgânico, e não estático.
34 Ver, acima, a p. 500.
35 A natureza escatológica da Igreja é um tema que permeia a obra de S. Hanson (*The Unity of the Church in the NT*), mas ele o aplica basicamente ao conceito de unidade, que é um conceito escatológico já realizado na Igreja.
36 A tradução da AV, "conversação", é completamente equívoca.

Este enunciado tinha significação particular para os filipenses, que constituíam uma colônia romana no centro da Grécia. A palavra *politeuma* designa uma colônia de estrangeiros, cuja organização reflete sua pátria nativa. "Temos nossa pátria no céu e somos, aqui na terra, uma colônia de cidadãos dos céus."[37] A vida e comunidade dos crentes, na História, deve ser uma previsão da vida no Reino de Deus e refletir, no mundo, algo do que a realidade escatológica será.

Esta verdade é afirmada em Gálatas 4:24 e ss., onde o monte Sinai, como a mãe dos filhos da escravidão, é contrastado com a Jerusalém celestial, como a mãe dos filhos da liberdade — os crentes.

O ESPÍRITO SANTO. O caráter escatológico da Igreja é visto no fato de que a Igreja é criada pelo Espírito Santo. Já vimos acima[38] que a presença do Espírito Santo é um fato escatológico. Foi a vinda do Espírito escatológico, na História, que criou a Igreja. A Igreja é, portanto, o produto dos poderes do Século Vindouro. Ao mesmo tempo que o Espírito Santo obra diversamente na Igreja, concedendo diferentes dons a diferentes indivíduos (I Cor. 12:7), ele próprio é posse de todos os crentes. Pedro disse, no dia de Pentecostes, que todos os que se arrependem e são batizados receberão o dom do Espírito Santo (At. 2:38; genitivo apositivo). Paulo afirma que a possessão do Espírito é necessária para se pertencer a Cristo (Rom. 8:9). Embora Paulo coloque uma grande ênfase na obra do Espírito na experiência cristã individual, isto também tem um lado coletivo: é a obra do Espírito Santo para criar a Igreja. "Pois em um só Espírito fomos todos nós batizados, em um só corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres; e a todos nós foi dado beber de um só Espírito" (I Cor. 12:13). Estudiosos mais contemporâneos acreditam que o batismo, aqui, se refere ao batismo pela água, como o meio pelo qual o Espírito é concedido aos crentes. "Batismo em água é batismo no Espírito".[39] Isto, contudo, não é algo que dispense explicação, e não deve ser tomado por certo. Faz uma diferença considerável se Paulo quer dizer que o batismo em água é "o meio de incorporação na comunidade cristã",[40] ou se um ato do Espírito Santo é o meio de incorporação na comunidade cristã. Parece bastante provável que "o batismo de I Cor. 12:13...não é batismo em água, mas batismo no Espírito. O batismo em água é o sinal e o selo deste batismo posterior."[41] Se Paulo tem o batismo em água em mente, ele não o enfatiza; toda a ênfase está na obra do Espírito. Tanto João Batista (Mat. 3:11) como o Senhor ressuscitado (At. 1:5) distinguiam entre o batismo em água e o batismo no Espírito, e o pensamento central de Paulo é a obra do Espírito Santo na formação da Igreja.

Pode-se debater se o batismo *en heni pneumai* deve ser entendido como um dativo de agência ou de esfera. Se usarmos Mateus 3:11 e Atos 1:5 como analogia, o Espírito é a esfera do batismo, em contraste com a água; mas a analogia do contexto em I Coríntios 12:13 sugere que o Espírito é o agente do batismo.[42] Em ambos os casos, o papel do Espírito é enfatizado; é a obra do Espírito Santo formar o corpo de Cristo. Isto permanece verdadeiro mesmo se o batismo em água estiver também na mente de Paulo, embora poucos comentadores o enfatizem. Quando uma pessoa crê em Cristo e é batizada, ela se torna um membro do corpo de Cristo. Este fato não deve ser confundido com a doutrina do Novo Testamento sobre a habitação do Espírito ou os

37 Ver M. Dibelius, *An die Thessalonicher I, II. An die Philliper* (1937), p. 93.
38 Ver o Cap. 27.
39 G. R. Beasley-Murray, *Baptism Today and Tomorrow* (1966), p. 56.
40 W. F. Flemington, "Baptism", IDB A-D, p. 350.
41 E. Best, *One Body in Christ* (1955), p. 73; J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (1970), p. 127-31.
42 Ver G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT* (1962), p. 167 e ss.; H. Oepke, TDNT II, 541.

dons do Espírito para serviço (I Cor. 12:5); isto é visto como um fato objetivo. No pensamento do Novo Testamento, pode não haver tal coisa como um crente isolado — um crente que esteja afastado de outros crentes. Quando ele crê em Cristo, é feito um membro do corpo de Cristo; ele se une ao próprio Cristo e, portanto, a todos os outros que em união com Cristo constituem o seu corpo. No sentido bíblico da palavra, é verdadeiro que *extra ecclesiam nulla salus*. O Espírito Santo foi dado pelo Cristo exaltado, para formar um novo povo, na História, que constitua o seu corpo.

O caráter escatológico deste novo povo traz consigo o fato de que atravessa nossas estruturas sociológicas humanas. A raça não importa; o *status* social não importa; através do batismo no Espírito todos os tipos de pessoas são igualmente membros do corpo de Cristo, porque todos experimentamos a efusão escatológica do Espírito.[43]

COMUNHÃO. Uma das características mais notáveis, neste povo escatológico, é a da comunhão (*koinōnia*).[44] A comunhão era uma das marcas distintivas da igreja em Jerusalém (At. 2:42). Isto é algo mais do que comunhão humana ou o prazer que pessoas do mesmo pensar encontram na presença umas das outras. É mais do que uma comunhão numa religião comum. É uma criação escatológica do Espírito Santo. Provavelmente, II Coríntios 13:13 devesse ser traduzido: "a comunhão criada pelo Espírito Santo"; e Filipenses 2:1 pode ser traduzido: "se o Espírito realmente criou uma comunhão."[45] Esta relação existe entre as pessoas porque elas compartilham de um relacionamento comum com Cristo (I Cor. 1:9). Existe um laço entre todos os que estão em Cristo, que é único e transcende todas as outras relações humanas.

Do lado divino, aqueles que entraram nesta comunhão o fazem porque foram chamados por Deus (I Cor. 1:9). A Igreja é uma comunhão dos eleitos (Ef. 1:4; I Tess. 1:4), independente do *status* social, educação, riqueza ou raça (I Cor. 1:2). A Igreja pode ser designada simplesmente como a eleita de Deus (Rom. 8:33; Col. 3:12; II Tim. 2:10; Tito 1:1). Isto enfatiza que a Igreja não é primariamente uma instituição humana nem um movimento religioso, fundado em boas obras, ou mesmo lealdade a um grande mestre ou líder; é uma criação de Deus, baseada em seu propósito gracioso (Rom. 9:11; 11:5,6). Ela não pode nunca ser um povo, como Israel, formada sobre linhas raciais ou naturais. Há, na Igreja, deveras, um núcleo de judeus; mas eles são remanescentes, eleitos pela graça (Rom. 11:5). A idéia de eleição não é basicamente a do indivíduo, para a salvação, mas um conceito da *Heilsgeschichte* da eleição do povo de Deus. O fundamento do termo é Israel como o povo eleito de Deus,[46] e designa a Igreja como a sucessora de Israel. É basicamente um conceito coletivo.[47]

SANTOS. Novamente, do lado divino, a Igreja é uma comunhão dos santos (*hagioi*) ou dos santificados *hagiasmenoi*). Este é um dos termos mais comuns de Paulo para os cristãos. A idéia básica de santidade é desenvolvida a partir do Velho Testamento e

43 A frase traduzida "todos foram feitos para beber de um espírito" é tomada, por muitos estudiosos, como se referindo ao cálice na Ceia do Senhor (L. Goppelt, TDNT IV, 160, 147), mas a idéia de beber o espírito não é uma idéia do Novo Testamento. A palavra (*epotisthēmen*) pode também significar "estamos imersos no Espírito... e nos saturamos em sua efusão" (G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT*, p. 170.

14 Ver C. A. A. Scott, Christianity According to St. Paul (1927), p. 158 e ss.; A. R. George, *Communion with God* (1953), p. 169 e ss.

45 Ver C. A. A. Scott, *Christianity According to St. Paul*, p. 160; ver também E. Schweizer, TDNT VI, 434. Outros estudiosos interpretam estes versículos como genitivos objetivos. A. A. George, *Communion with God*, p. 178 e s.

46 Ver as referências em Arndt-Gingrich, *Lexicon*, p. 242.

47 Ver A. Richardson, *The Theology of the NT*, p. 274 e s.; P. Minear, *Images of the Church in the NT*, p. 81 e s.

designa qualquer coisa separada para uso divino. Jerusalém é a cidade santa (Mat. 4:5; 27:53); o templo é o lugar santo (Mat. 24:15; At. 6:13); o altar é santo e também a oferta oferecida no altar (Mat. 23:19); a Lei é santa (Rom. 7:12); Israel é um povo santo (Is. 62:12); a Igreja, como o novo Israel, é a comunhão dos santificados ou santos.[48]

Hagios quase nunca é usado no singular, designando membros individuais da Igreja.[49] Que o termo contém basicamente uma conotação da *Heilsgeschichte*, em vez de uma conotação ética, fica provado pela referência de Paulo aos coríntios como os "santificados em Cristo, chamados para serem santos" (I Cor. 1:2). A congregação em Corinto era qualquer coisa, menos um povo "santo", em termos de vida e conduta; falsa doutrina, cismas e imoralidade desfiguravam a igreja. Contudo, era uma congregação de santos, dos santificados, pois, apesar da conduta pecaminosa de muitos dos membros e do caráter mundano da própria igreja, ainda era a igreja de Deus em Corinto. Como tal, Cristo tornou-se sua santificação (I Cor. 1:30; 6:11), como também sua redenção. O desafio de Paulo a suas igrejas era que eles realizassem em vida e em conduta o que já era deles em Cristo. Porque eram os santos de Deus, eles deviam viver vidas santas.

CRENTES. Se, do lado divino, a Igreja é uma comunhão de santos eleitos, do lado humano, é uma comunhão daqueles que respondem à Palavra de Deus proclamada e que crêem em Jesus Cristo e confessam que ele é o Senhor (Rom. 10:9). A Igreja consiste daqueles que invocam o nome do Senhor Jesus Cristo (I Cor. 1:2) e podem ser designados pelo termo "crentes" (*hoi pisteuontes*) (I Cor. 1:21; 14:22; Gál. 3:22; I Tess. 1:7; I Tess. 2:13). Que a fé pessoal em Jesus Cristo é constitutiva da Igreja está claro em Romanos 4, onde Paulo discute que a salvação oferecida por Cristo só é efetiva para aqueles que, como Abraão, crêem. Abraão não foi aceito por Deus por causa de boas obras de ritos religiosos (circuncisão), mas porque ele cria em Deus. A circuncisão era o sinal ou selo da justiça que ele tinha pela fé. Assim, ele é o pai de todo aquele que crê aparte dos ritos do judaísmo, mas que emula a fé de Abraão (Rom. 4:11 e s.).

O papel indispensável da fé salvadora é novamente ilustrado em Romanos 9:30-32. O Israel segundo a carne foi rejeitado porque procurava a justiça pelas obras, enquanto os gentios alcançaram a justiça e foram trazidos ao verdadeiro Israel porque a procuraram pela fé. Eis aqui uma diferença notável entre participação do velho e do Novo Israel. Ser membro do velho Israel requeria a circuncisão e a aceitação da Lei; ser membro do novo Israel requer fé individual pessoal e a confissão de que Cristo é o Senhor (Rom. 10:9).

O CORPO DE CRISTO. A metáfora mais distintiva de Paulo para a Igreja é o corpo de Cristo. Os estudiosos têm debatido a fonte deste conceito, e numerosas teorias têm sido propostas.[50] Contudo, o fundamento histórico da idéia não é importante. O que é importante é o uso que Paulo faz dela. É possível que Paulo tenha formulado a idéia do corpo de Cristo em sua mente criativa.[51]

Paulo nunca fala da Igreja como um corpo *per se*; ela é o corpo *em Cristo* (Rom. 12:5) ou o corpo de Cristo (I Cor. 12:27). Como seu corpo, a Igreja é, de algum modo,

48 Referências em Arndt-Gingrich, *Lexicon*, p. 10.
49 P. Minear, *Images of the Church*, p. 136.
50 Ver E. Best, *One Body in Christ*, p. 83-93, onde ele discute sete diferentes teorias.
51 *Ibid.*, p. 94.

identificada com Cristo (I Cor. 12:12). Este é um enunciado interessante. "Porque, assim como o corpo é um, e tem muitos membros, e todos os membros do corpo, embora muitos, formam um só corpo, assim também é Cristo." Esperaríamos que Paulo dissesse: "Assim também é com a Igreja." Paulo usa a metáfora do corpo, para expressar a unidade da Igreja com o seu Senhor. A Igreja não é um corpo ou sociedade de crentes, mas o corpo de Cristo. A ênfase primária da metáfora é a unidade dos crentes com Cristo;[52] mas Paulo apresenta o conceito tanto em Romanos como em Coríntios, para lidar com o problema das relações dos crentes entre si.

Esta verdade da solidariedade dos crentes com o Senhor tem fundamento na doutrina de Jesus e na experiência de conversão de Paulo. "Quem vos recebe, a mim me recebe" (Mat. 10:40); "sempre que o fizestes a um destes meus irmãos, mesmo dos mais pequeninos, a mim o fizestes" (Mat. 25:40). A voz que Paulo ouviu no caminho de Damasco, por onde estava viajando, para perseguir a Igreja, perguntou-lhe: "Saulo, Saulo, por que me persegues?" (At. 9:4).

Este relacionamento íntimo fica pouco aquém de ser uma identidade completa. Paulo uma vez diz: "os vossos corpos são membros de Cristo" (I Cor. 6:15). Mas na discussão, em I Coríntios 12, os crentes são tidos como membros do corpo de Cristo, e não como membros de Cristo. Seria demasiado dizer que Paulo pensava na Igreja como uma extensão da encarnação — que, assim como Deus encarnou-se em Cristo, Cristo está encarnado na Igreja. Paulo preserva uma clara distinção entre Cristo e sua Igreja.

A razão de Paulo usar a metáfora da Igreja como o corpo de Cristo, em Romanos e Coríntios, é, como já se notou, estabelecer uma relação adequada entre os crentes. Há um corpo, mas ele tem muitos membros, e estes membros diferem grandemente entre si. Havia uma tendência, particularmente em Corinto, de se fazer distinções, entre os cristãos, e de se ambicionar os dons mais espetaculares do Espírito. Isto levava a tensões e dissensões na congregação. Paulo argumenta que há realmente grandes diferenças nos papéis dos diferentes membros do corpo, mas todos eles pertencem ao mesmo corpo, e até o membro mais insignificante é importante. Visto que foi Deus quem organizou os membros do corpo como lhe aprouve, não deve haver discórdia, e, sim, apenas amor mútuo e consideração entre os vários membros da Igreja (I Cor. 12:24 e s.). De fato, os membros inferiores devem receber a maior honra.

Paulo leva a metáfora um passo adiante nas epístolas da prisão e fala de Cristo como o cabeça do corpo — uma idéia não encontrada nem em Romanos nem em Coríntios (Ef. 4:15; Col. 1:18). Isto deixa claro que Paulo não identifica Cristo completamente com sua Igreja. Ele é o Salvador do corpo (Ef. 5:23). Paulo vai, obviamente, além da analogia ordinária do corpo físico e sua cabeça, pois o corpo é retratado como algo que retira seu crescimento e unidade da cabeça (Col. 2:19); e o corpo deve crescer "em tudo naquele que é a cabeça" (Ef. 4:15).[53] Isto enfatiza, ainda mais do que as epístolas anteriores, a completa dependência da Igreja, de Cristo, por toda a sua vida e desenvolvimento. Isto também significa que a Igreja é o instrumento de Cristo no mundo. É "o complemento daquele que cumpre tudo em todas as coisas" (Ef. 1:23). "Complemento" (*plērōma*) tem dois significados diferentes. Alguns acham que significa que a Igreja completa Cristo — o preenche. Contudo, é mais fácil tomá-lo como significando que a Igreja, como o corpo de Cristo, é completada com a

52 *Ibid.*, p. 93; C. F. D. Moule, *Colossians and Philemon* (1957), p. 6.

53 Alguns estudiosos acham que Paulo está, aqui, fazendo uso do conceito gnóstico de um *antrōpos* celestial, que é o cabeça do Universo, o qual é seu corpo (H. Schlier, TDNT III, 680). Contudo, isto é bastante improvável (G. Delling, TDNT VI, 304; S. Hanson, *The Unity of the Church*, p. 113 e ss.).

Sua vida e poder,[54] que atuarão através de Cristo no mundo. A Igreja é uma "participante de tudo o que Ele possui e foi feita para a continuação de sua obra".[55]

Esta metáfora enfatiza também a unidade da Igreja, especialmente diante do fato de que *ekklēsia*, em Efésios e Colossenses, se refere à Igreja Universal, e não à congregação local. A meta final do ministério redentor de Cristo é restaurar a ordem e a unidade em todo o Universo, que foram desfeitas pelo pecado. O plano de Deus é "fazer convergir em Cristo todas as coisas, tanto as que estão nos céus como as que estão na terra" (Ef. 1:10). Esta unidade cósmica em Cristo já foi alcançada em princípio. Ele já foi exaltado muito acima de qualquer poder hostil e tornou-se o cabeça sobre todas as coisas para sua Igreja (Ef. 1:22). Neste contexto, "cabeça" não é análogo à cabeça do corpo, mas representa supremacia.[56] É provável que a meta declarada em Efésios 4:13 seja escatológica: "até que todos cheguemos à unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus, ao estado de homem feito, à medida da estatura da plenitude de Cristo"[57] Contudo, a própria certeza da unidade escatológica demanda o esforço de realizar esta unidade em Cristo na história. Esta unidade não é algo a ser criado; é dada em Cristo, embora possa ser rompida (Ef. 4:3). Há e pode haver somente uma igreja, porque só há um Cristo, e ele não pode ser dividido (I Cor. 1:13). "Há um só corpo e um só Espírito... uma só esperança... um só Senhor, uma só fé,[58] um só batismo; um só Deus e Pai de todos" (Ef. 4:4-6). Esta unidade não é uma coisa estática, consistindo de estrutura externa ou organização formal. De fato, na forma externa, a igreja de 50-60 d.C. consistia de muitas comunidades autônomas espalhadas[59] Parece não haver existido nenhuma forma única de governo da Igreja. A unidade é de Espírito e vida, de fé e comunhão. É uma unidade que se realiza em considerável diversidade. É uma unidade que deve excluir cismas na congregação local (I Cor. 1:13), que se expresse em preferência humilde de um para com o outro (Rom. 12:3) e em amor e afeição mútuos (I Cor. 12:25,26), que significa o fim das distinções raciais (Ef. 2:16) e que deve excluir aberrações doutrinárias e religiosas (Col. 2:18,19).

A CEIA DO SENHOR. A unidade do corpo de Cristo é, mais adiante, ilustrada pela Ceia do Senhor. "Pois nós, embora muitos, somos um só pão (*artos* — pão), um só corpo; porque todos participamos de um mesmo pão" (I Cor. 10:17). Paulo, aqui, usa o simbolismo de um pão cortado em pedaços e distribuído entre os fiéis, para ilustrar a unidade dos membros individuais (ver *Didachē* 9:4). Tem que existir unidade entre os participantes da Ceia do Senhor, porque eles têm uma unidade anterior com Cristo. O beber do cálice é participação do sangue de Cristo, e o comer do pão, participação do corpo de Cristo (I Cor. 10:16). Os crentes encontram sua unidade em Cristo. A questão de quão realisticamente estas palavras devem ser tomadas é bastante debatida. O cálice e o pão são de fato um memorial da morte de Cristo, e são usados em memória da morte de Jesus (I Cor. 11:25). Mas comer e beber envolvem mais do que uma memória de um evento passado; também representam a participação do corpo e do sangue de Cristo, e, portanto, participação de seu corpo. "O pão e o vinho são veículos

54 E. Best, *One Body in Christ*, p. 142; G. Delling, TDNT VI, 304.
35 S. Hanson, *The Unity of the Church*, p. 129.
56 Assim em I Cor. 11:3, onde o homem é o cabeça da mulher.
57 H. Chadwick, em *Peake's Commentary* (1962), p. 984; O. Michel, TDNT III, 624. Em I Cor. 13:11,12, Paulo usa o mesmo contraste da infância-maturidade para ilustrar a vida neste século, em contraste com a vida no Século Vindouro, quando veremos face a face.
58 Objetivo, significando uma única confissão de fé. B. F. Westcott, *Ephesians* (1906), p. 59; S. Hanson, *The Unity of the Church*, p. 154.
59 Ver, acima, o Cap. 26.

da presença de Cristo... A partilha do pão e do vinho é união com o (participação do) Cristo celestial."[60] Contudo, a Ceia do Senhor é mediadora da comunhão com Cristo, no mesmo sentido que o altar, no Velho Testamento, era o mediador da comunhão com Deus, e os sacrifícios a ídolos eram mediadores da comunhão com os demônios (I Cor. 10:18-21). Alguns interpretam estas palavras de modo bastante realista, sacramental, outros, de modo mais simbólico, metafórico. É através da fé que nos identificamos com Cristo em sua morte e tornamo-nos membros de seu corpo; a partilha do pão e do cálice constitui um evento em que a fé apreende o significado da pessoa e da obra de Cristo. "A presença real de Cristo na Ceia do Senhor é exatamente o mesmo fenômeno que sua presença no Verbo — nada mais, nada menos."[61]

O BATISMO. Ele também simboliza a união com Cristo. A não ser que I Coríntios 12:13 se refira ao batismo em água,[62] o batismo não tem a mesma ênfase coletiva da Ceia do Senhor. O batismo é o rito de admissão na Igreja, mas representa a identificação do crente com Cristo. Os homens são batizados "em Cristo Jesus" (Romanos 6:3). Batismo "em Cristo" significa revestir-se de Cristo (Gál. 3:27). O batismo significa união com Cristo em sua morte e ressurreição (Rom. 6:1-4; Col. 2:12). Não é uma repetição da morte e da ressurreição de Cristo, nem simboliza sua morte e ressurreição. Simboliza a união do crente com Cristo, na qual ele morre para a sua velha vida e é ressuscitado para caminhar em novidade de vida. É um símbolo da morte e ressurreição espirituais. Paulo não fala do batismo como uma purificação, a não ser que I Coríntios 6:11, Efésios 5:26 e Tito 3:5 sejam referências oblíquas às águas do batismo.

Como com a Ceia do Senhor, debate-se bastante até que ponto o batismo é sacramental e até que ponto é simbólico. A questão não pode ser definitivamente resolvida, pois, na igreja antiga, fé salvadora e batismo eram praticamente sinônimos. Contudo, nos termos do Novo Testamento, "não deveríamos nunca dizer 'batismo' sem também pensarmos em 'fé'".[63] Sem fé, o batismo não tem sentido. "Tendo sido sepultados com ele no batismo, no qual também fostes ressuscitados pela *fé* no poder de Deus" (Col. 2:12). Em I Coríntios 10:1-13, Paulo combate um ponto de vista materialista e genuinamente sacramentai do batismo e da Ceia do Senhor.[64] Certamente Paulo não achava que os israelitas estavam unidos a Moisés de modo verdadeiramente sacramental, quando foram batizados em Moisés na nuvem e no mar (I Cor. 10:2). Além disso, há dúvidas se Paulo teria escrito sobre o batismo, como o faz em I Coríntios 1:13-16, se o considerasse um verdadeiro sacramento. Isto não é para minimizar a importância do batismo e da Ceia do Senhor. Certamente Paulo não podia conceber que algum crente não participasse dos dois ritos cristãos.

Não está em absoluto claro que Paulo tinha o batismo como o equivalente cristão da circuncisão.[65] A "circuncisão de Cristo" (Col. 2:11) é mais fácil de compreender

60 F. Hauck, TDNT III, 805.
61 E. Schweizer, *The Lord's Supper According to the NT* (1967), p. 37. Schweizer inclui uma extensiva bibliografia. Ver também um livro mais antigo, J. C. Lambert, *The Sacraments in the NT* (1903), que ainda é de grande valor.
62 Ver, acima, a p. 504.
63 D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, p. 170.
64 A. Oepke, TDNT I, 542.
65 "Ele pode ainda chamar de batismo o *peritomē Christou.*" R. Meyer, TDNT VI, 83.

como a circuncisão do coração que Cristo desempenha.[66] Este é um evento completamente espiritual, feito "sem as mãos", e é sinônimo de morrer para o pecado. A circuncisão então está em contraste com o batismo, não em correlação com ele.[67]

66 A opinião alternativa é que a circuncisão de Cristo é o seu despojar-se de seu corpo de carne em sua morte na cruz. Ver G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT*, p. 153.

67 Ver R. E. O. White, *The Biblical Doctrine of Initiation* (1960), p. 212. Quanto à bibliografia sobre o batismo, ver G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT*, p. 396-406. Ver também R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul* (1964).

38

ESCATOLOGIA

Bibliografia:

H. A. A. Kennedy, *St. Paul's Conception of the Last Things* (1904); R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life* (2.ª ed., 1913), p. 437-75; J. Lowe, *"An Examination* of Attempts to Detect Development in St. Paul's Theology", JTS 42 (1941), 129-42; G. Vos, *The Pauline Eschatology* (1952); J. H. Sevenster, "Some Remarks on the *Gumnos* in II Cor. v. 3", *Studia Paulina* (de Zwaan Festschrift, 1953), p. 202-14; C. K. Barrett, "NT Eschatology", SJTh 6 (1953), 136-55, 225-43; W. D. Davies, "The Old and New Hope: Ressurrection", *Paul and Rabbinic Judaism* (1955), p. 285-320; J. Jeremias, "Flesh and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God", NTS 2 (1956), 151-59; N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* (1957); R. F. Hettlinger, "2 Corinthians 5:1-10", SJTh 10 (1957), 174-94; O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Ressurrection of the Dead?* (1958); E. E. Ellis, "The Structure of Pauline Eschatology", *Paul and His Recent Interpreters* (1961), p. 35-48; H. J. Schoeps, *Paul* (1961), p. 88-125; D. E. H. Whiteley, The Theology of St. Paul (1964), p. 233-73; H. M. Shires, *The Eschatology of St. Paul* (1966); F. F. Bruce, "Paul on Immortality", SJTh 24 (1971), 457-72; C. F. D. Moule, "St. Paul and Dualism: The Pauline Concept of Ressurrection", NTS 12 (1966), 106-23.

INTRODUÇÃO. Já vimos que o alicerce de todo o pensamento teológico de Paulo é o do dualismo apocalíptico desta era e da era Vindoura.[1] Está claro que isto não foi criação paulina, pois encontramos tal idéia emergente no judaísmo do primeiro século; e os Sinópticos representam-na como aquilo que fornece a estrutura básica para os ensinamentos de Jesus.

No entanto, vimos que Paulo, como cristão, fez uma modificação radical neste dualismo temporal. Por causa do que Deus fez na missão histórica de Jesus, o contraste entre as duas eras não permanece intacto. Pelo contrário, as bênçãos redentoras trazidas ao homem pela morte de Jesus e sua ressurreição e a doação do Espírito Santo são eventos escatológicos. Isto quer dizer que a escatologia paulina é inseparável do pensamento teológico de Paulo como um todo.[2]

1 Ver, acima, o Cap. 27.
2 O caráte escatológico da teologia de Paulo é enfatizado por C. K. Barrett, N. Q. Hamilton e H. M. Shires.

Os eventos da consumação escatológica não são eventos meramente destacados que estão no futuro, sobre o qual Paulo especula. São, pelo contrário, eventos redentores, que já começaram a se mostrar na História. As bênçãos do Século Vindouro não estão mais exclusivamente no futuro; tornaram-se objetos da experiência presente. A morte de Cristo é um evento escatológico. Por causa da morte de Cristo, o homem justificado já está do lado da era vindoura no julgamento escatológico, absolvido de toda culpa. Em virtude da morte de Cristo, o crente já está livre deste presente século mau (Gál. 1:4). Ele foi transferido do reino das trevas e agora conhece a vida do Reino de Cristo (Col. 1:13). Em sua cruz, Cristo já bateu os poderes do mal, que trouxeram o caos ao mundo (Col. 2:14 e s.).

A ressurreição de Cristo é um evento escatológico. O primeiro ato da ressurreição escatológica foi separado da consumação escatológica e aconteceu na História. Cristo já aboliu a morte e mostrou a vida e imortalidade do Século Vindouro, num evento que ocorreu dentro da História (II Tim. 1:10). Assim, a luz e a glória que pertencem ao Século Vindouro já brilharam neste mundo de trevas, na pessoa de Jesus Cristo (II Cor. 4:6).

Por causa destes eventos escatológicos, o crente vive a vida da nova era. A própria expressão que descreve o *status* do crente, "em Cristo", é um termo escatológico. Estar "em Cristo" significa estar em a nova era e experimentar sua vida e poderes. "Pelo que, alguém está em Cristo, nova criatura é; as coisas velhas já passaram; eis que tudo se fez novo" (II Cor. 5:17). O crente já experimentou a morte e a ressurreição (Rom. 6:3,4). Ele foi ressuscitado com Cristo e exaltado ao céu (Ef. 2:6), compartilhando da ressurreição e da vida glorificada do seu Senhor.

Contudo, a experiência desta nova vida do Século Vindouro não é um evento secular da história mundial; ela só é conhecida pelos crentes. Esta boa-nova da nova vida está oculta aos incrédulos. Seus olhos estão cegos, de modo que não possam contemplá-la (II Cor. 4:4). Eles estão ainda nas trevas desta presente era má.

Além disso, a nova vida do crente é uma experiência ambígua, pois ele ainda vive no velho século. Ele foi liberto de seu poder, no entanto, tem que viver sua vida neste século, embora não tenha que se conformar com sua vida, e, sim, experimentar os poderes renovadores do novo século (Rom. 12:1,2). A nova vida do crente é apenas "no Espírito". Ele ainda tem que fazer uso do mundo, mas não deve mais fazer uso total dele (I Cor. 7:31), pois este mundo é transitório. Embora Cristo esteja nele, e seu espírito tenha sido vivificado pelos poderes da nova era, seu corpo está morrendo (Rom. 8:10).

Logo, a transição do pecado e morte da velha era, para a vida da nova era é ainda apenas parcial, embora seja real. Nem tudo o que a nova era significa pode ser experimentado na velha era. Tudo isto tem que passar e ceder lugar ao Reino de Deus no Século Vindouro, quando tudo o que é mortal será absorvido pela vida (II Cor. 5:4). Assim, o crente vive numa tensão de escatologia experimentada e esperada. Ele já está no Reino de Cristo (Col. 1:13), mas espera pelo Reino de Deus (I Cor. 15:50). Ele já experimentou a nova vida (II Cor. 2:16), mas espera herdar a vida eterna (Gál. 6:8). Ele já foi salvo (Ef. 2:5), mas está ainda esperando por sua salvação (Rom. 13:11). Ele já foi elevado à novidade de vida (Rom. 6:4), contudo, anseia pela ressurreição (II Cor. 5:4).

A presente ambigüidade da nova vida em Cristo requer o retorno de Cristo, para completar a obra da redenção, já iniciada. O tema central da escatologia paulina é

a consumação do propósito salvador de Deus. À parte do retorno de Cristo e a inauguração da Era Vindoura, a obra redentora de Deus permanece inacabada.

O ESTADO INTERMEDIÁRIO. A escatologia de Paulo está concentrada principalmente nos eventos que marcarão a transição desta era para a Era Vindoura: o retorno de Cristo e a ressurreição dos mortos. Contudo, antes que estes temas sejam considerados, uma questão prioritária deve ser levantada: o estado dos mortos entre a morte e a ressurreição. Já vimos que, enquanto o Velho Testamento usualmente supõe as almas dos mortos existindo no Sheol, os Salmos contêm insinuações de vida no além-túmulo. O judaísmo desenvolveu a idéia do Sheol como um lugar tanto de punição como de bênção, que se reflete na parábola de Jesus do Homem Rico e de Lázaro (Luc. 16:19-31). Jesus assegurou, ao ladrão moribundo, que ambos iriam para o Paraíso depois da morte.[3]

A questão do estado intermediário, em Paulo, repousa amplamente na interpretação de II Coríntios 5:1-10. O modo mais natural de interpretar a passagem é entendê-la à luz da forte ênfase de Paulo sobre a ressurreição do corpo. Nesta questão, Paulo afirma que após a dissolução deste corpo terreno, transitório, o crente receberá de Deus um corpo eterno, celestial, na ressurreição. Neste corpo terreno, sofremos por causa de sua fraqueza e fragilidade. O que desejamos é revestir-nos do novo corpo, não sermos uma alma ou espírito despido, desincorporado. As fragilidades deste corpo trazem ansiedades; mesmo assim, a idéia de estar despido, i. é, de ser um espírito desincorporado, é repugnante; desejamos a ressurreição do corpo de modo que o que é mortal seja absorvido pela vida. Não obstante, apesar da aversão natural de Paulo pela desincorporação, ele encontra coragem no fato de que estar longe do corpo — ser um espírito desincorporado — significa estar em casa com o Senhor.[4]

Uma das principais dificuldades, nesta interpretação, é a palavra "temos", que sugere que temos este corpo na morte, não numa futura ressurreição. Contudo, o presente do indicativo pode ser um modo de Paulo de simplesmente expressar a completa certeza de que o teremos.[5] O tempo do verbo não precisa ser enfatizado.

Nesta interpretação, Paulo não oferece luz sobre o modo de existência no estado intermediário. Ele tem a convicção, que começa a emergir nos Salmos e expressa por Jesus ao ladrão moribundo, de que "a morte não poderia levar o crente a nenhuma situação que significasse separação do Senhor".[6] Até onde sabemos, a morte do corpo significa a sobrevivência do espírito,[7] embora em um estado desincorporado, "despido"; e sua visão do papel do corpo, na existência humana, o leva a retroceder. Mas sua convicção cristã supera sua aversão natural a este estado de desincorporação, pois nada, nem mesmo a morte, pode separar-nos do amor de Cristo (Rom. 8:38); e se se está mais próximo do Senhor, está-se num estado abençoado.

3 Ver, acima, o Cap. 15.
4 Esta interpretação pode ser encontrada em H. A. A. Kennedy, *St. Paul's Conception of the Last Things* (1904), p. 264 e ss.; A. Plummer, *Second Corinthians* (1915), p. 140 e ss.; P. E. Hughes, *Second Corinthians* (1962), 160 e ss. (excelente discussão); F. V. Filson, "II Corinthians", em IB X, 326; J. Hering, *Second Corinthians* (1967), p. 39 e ss.; J. N. Sevenster, "Some Remarks on the *Gumnos* in II Cor. v. 3", em *Studia Paulina* (de Zwann Festschrift, 1953), p. 212-14.
5 F. V. Filson, em IB X, 326.
6 H. A. A. Kennedy, *St. Paul's Conception of the Last Things*, p. 269.
7 No que diz respeito ao uso de Paulo de alma e espírito (ver, acima, o Cap. 33), ele, provavelmente, está falando do espírito, em vez da alma, mesmo que nesta passagem ele não se refira nem à alma nem ao espírito.

Esta interpretação é confirmada por uma alusão passageira, em Filipenses 1:23: "Tendo desejo de partir e estar com Cristo, porque isto é ainda muito melhor" do que as frustrações e fragilidades da existência mortal. "Com Cristo" — isto é tudo que Paulo sabe sobre o estado intermediário. Isto não excede o que Jesus disse ao ladrão moribundo (Luc. 23:43).

Muitos estudiosos tem rejeitado esta interpretação. Há muito, R. H. Charles traçou quatro estágios, no desenvolvimento do pensamento paulino, o terceiro dos quais é refletido em II Coríntios 5, onde Paulo espera receber um corpo imortal, ao morrer.[8] Ele enfatiza a palavra "temos". Quando morremos, tomamos posse de um corpo imortal, no céu. W. L. Knox achava que esta mudança de opinião se devia a "uma revisão completa da escatologia paulina num sentido helenístico".[9] W. D. Davies rejeitou a tese da influência helenística, e tentou mostrar que a esperança dual de um corpo à morte e de um corpo na Era Vindoura poderia ser entendida a partir de fundamentação judaica. Ele aceita, no entanto, a tese de que Paulo experimentou uma mudança de idéia significativa entre a escrita de I e II Coríntios.[10] Esta tese também tem sido sustentada, com argumentos diversos, por vários estudiosos mais recentes.[11]

Presságio de uma corrente de eruditismo, como pode parecer, é difícil de se entender por que, se o crente se reveste de um corpo eterno, celestial, ao morrer, permanece havendo uma necessidade de "ressurreição e redenção do Corpo (a ser) adquirido ao fim do século."[12] Este criticismo é o mais apontado, pois não há nenhuma alusão, nos outros escritos de Paulo, a um corpo intermediário, e é mais fácil interpretar II Coríntios 5 à luz de suas referências extensivas à ressurreição nas primícias. Pareceria, portanto, que esta interpretação definitivamente diminui o significado da consumação vindoura, apesar da negação deste fato.[13]

O SONO DOS MORTOS. A tese de que entre a morte e a ressurreição a alma está numa condição de sono recebeu, recentemente, o suporte de peso de Cullmann.[14] Cullmann está certo de que Paulo e todos os outros escritores bíblicos consideram o destino final do homem em termos de ressurreição do corpo e não imortalidade da alma. Neste ponto, a esperança de Paulo, quanto ao estado dos mortos, em II Coríntios 5, é bastante hebraica, pois ele abominava a idéia da existência como espírito desincorporado, enquanto os gregos a acolhiam. De fato, a própria essência da idéia grega era o vôo da alma, de sua prisão no corpo, com que ela encontraria sua verdadeira liberdade no mundo celestial.[15] A opinião de Paulo está num profundo contraste com a grega. O que ele ansiava era o novo corpo, a ser recebido na ressurreição. Sua esperança de estar desincorporado, no estado intermediário, não se deve à influência grega.

É verdade que Paulo freqüentemente descreve o estado da morte em termos de sono (I Tess. 4:13; I Cor. 15:16, etc.). Contudo, o sono era um termo comum, para designar a morte, tanto na literatura grega como na hebraica,[16] e não precisa ter

8 R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life* (1913), p. 455-61.
9 W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles* (1931), p. 128.
10 W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1955), p. 309 e ss.
11 Ver C. H. Dodd, *NT Studies* (1953), p. 122 e ss.; R. F. Hettlinger, "2 Corinthians 5.1-10", SJTh 10 (1957), 174-94; F. F. Bruce, "Paul on Immortality", SJTh 24 (1971), 457-72; H. M. Shires, *The Eschatology of Paul* (1966), p. 89-91.
12 R. F. Hettlinger, em SJTh 10, 193.
13 F. F. Bruce, em SJTh 24, 472.
14 O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Ressurrection of the Dead?* (1958).
15 Ver G. E. Ladd, *The Pattern of NT Truth* (1968), p. 13-37.
16 R. Bultmann, TDNT III, 14.

nenhuma significação teológica. Interpretar as referências de Paulo, de partir e estar com Cristo (Fil. 1:23), estar ausente do corpo, mas presente com o Senhor (II Cor. 5:8), como um estado no qual continuamos "a viver com Cristo... na condição de sono",[17] e assim estarmos mais perto de Deus, embora em estado de inconsciência, é difícil, apesar do que Cullmann diz a respeito do prazer dos sonhos.[18]

O RETORNO DE CRISTO. No velho Testamento, "o Dia do Senhor" poderia designar um dia no futuro histórico imediato, quando Deus visitaria seu povo em juízo (Am. 5:18; cf. Is. 2:12 e ss.). Poderia também designar a visitação final de Deus, quando ele estabeleceria seu Reino no mundo, trazendo a salvação ao seu povo fiel e julgamento aos maus (Sof. 1:14 e ss.; Joel 3:14 e ss.).[19] Em o Novo Testamento, o termo tornou-se uma expressão técnica para o dia em que Deus visitará o mundo, para encerrar este século e inaugurar o Século Vindouro.[20] O termo não é para ser tomado como um simples dia no calendário, mas como um período inteiro, que testemunhará a visitação redentora final de Deus em Cristo.

A expressão assume diferentes formas: o Dia do Senhor (I Tess. 5:2; II Tess. 2:2; cf. também At. 2:20; II Ped. 3:10); o Dia do Senhor Jesus (I Cor. 5:5; II Cor. 1:14); o Dia do Senhor Jesus Cristo (I Cor. 1:8); o Dia de Cristo Jesus (Fil. 1:6); o Dia de Cristo (Fil. 1:10; 2:16); aquele Dia (II Tess. 1:10; II Tim. 1:18).[21] À vista do fato de que o Cristo exaltado é, para Paulo, como para a igreja antiga, o Senhor (Fil. 2:11; Rom. 10:9), seria óbvio que os esforços para distinguir entre o Dia do Senhor e o Dia de Cristo e encontrá-los em dois diferentes programas escatológicos, um para Israel e outro para a Igreja, são equívocos.[22] A vinda de Cristo, para reunir seu povo, tanto os vivos como os mortos, para si (I Tess. 4:13-17), é chamada de o Dia do Senhor (I Tess. 5:2), como o é sua vinda para julgar os infiéis (II Tess. 2:2).

Paulo usa três palavras para descrever o retorno do Senhor. A primeira é *parousia*, que pode significar tanto "presença" (Fil. 2:12) como "vinda" (I Cor. 16:17; II Cor. 7:7). A palavra foi usada num sentido semitécnico da visita de pessoas de alta classe, especialmente de reis e imperadores visitando uma província. Desde sua ascensão, Cristo é retratado sentado à mão direita de Deus no céu. Ele visitará a terra novamente, em presença pessoal (ver At. 1:11), no fim dos tempos (ver Mat. 24:3), em poder e glória (ver Mat. 24:27), para ressuscitar os mortos em Cristo (I Cor. 15:23), para reunir seu povo para si (II Tess. 2:1; cf. Mat. 24:31), e destruir o mal (II Tess. 2:8; ver também I Tess. 2:19; 3:13; 4:15; 5:23).

A vinda de Cristo será também um *apokalypsis*, um "desvelamento" ou "descoberta". O poder e a glória, que são agora seus, devido a sua exaltação e audiência celeste, têm que ser revelados ao mundo. Cristo já foi elevado, através de sua ressurreição e exaltação, à mão direita de Deus, onde lhe foi dada soberania sobre os inimigos espirituais (Ef. 1:20-23). Ele agora tem o nome que está acima de todo nome; ele é agora o Senhor exaltado (Fil. 2:9). Ele está agora reinando como rei à mão direita de

17 O. Cullmann, *Immortality*, p. 56.
18 Quanto a uma forte refutação desta opinião, ver D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964), p. 262-69.
19 Ver H. H. Rowley, *The Faith of Israel* (1956), p. 177 e ss.
20 Ver Atos 2:20. É curioso que, embora os apocalípticos judeus sempre falem de um "dia" apocalíptico, não usam o termo técnico completo "o Dia do Senhor". Ver P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischem Gemeinde* (1934), p. 163-65.
21 Ver também o Dia de Deus, em II Ped. 3:12.
22 Ver J. D. Pentecost, *Things to Come* (1958), p. 229-32, que relaciona o Dia do Senhor para Israel ao Dia de Cristo para a Igreja.

Deus (I Cor. 15:25). Contudo, seu reino e sua liderança não são evidentes ao mundo. Seu *apokalypsis* será revelador para o mundo da glória e de poder, que são agora seus (II Tess. 1:7; I Cor. 1:7; ver também I Ped. 1:7,13). Assim, a segunda vinda de Cristo é inseparável da ascensão e audiência celestial, pois desvelará seu presente Senhorio para o mundo e será o meio pelo qual todo joelho, finalmente, se dobrará e toda língua reconhecerá seu Senhorio (Fil. 2:10,11).

Um terceiro termo é *epiphaneia*, "aparição", e indica a visibilidade do retorno de Cristo. Embora este termo se limite bastante às Epístolas Pastorais, Paulo diz, aos tessalonicenses, que Cristo matará os iníquos com o sopro de sua boca e os destruirá "com a *epiphaneia* de sua *parousia*" (II Tess. 2:8). O retorno do Senhor não será nenhum evento secreto, oculto, mas a entrada na história da glória de Deus.

A conexão inseparável entre os dois atos, na obra redentora de Cristo, é ilustrada pelo duplo uso de *epiphaneia*, para designar tanto a encarnação como a segunda vinda de Cristo. Deus já rompeu o poder da morte e expôs a realidade da vida e da imortalidade dentro da História, através da aparição (*epiphaneia*) de nosso Salvador Cristo Jesus na carne (II Tim. 1:10). Contudo, este não é o termo final da redenção. A esperança ainda nos aguarda no futuro, no "aparecimento (*epiphaneia*) da glória de nosso grande Deus e Salvador Cristo Jesus" (Tito 2:13). Diante deste uso duplo, as objeções, ocasionalmente feitas, contra se falar de uma "segunda vinda" de Cristo são sobretudo críticas.[23]

A teologia dispensacional divide o retorno de Cristo em duas partes: uma vinda secreta, antes da grande tribulação da Igreja, e uma aparição gloriosa no fim da tribulação, para trazer a salvação a Israel e estabelecer seu reino milenar. Estas duas vindas têm sido comumente chamadas de êxtase e revelação.[24] Enquanto os teólogos dispensionalistas mantêm a opinião de uma dupla vinda de Cristo, muitos dos argumentos exegéticos comuns têm se rendido às evidências do texto. De fato, Walvoord chega a admitir que "pré-tribulacionismo", i. é., uma vinda de Cristo antes da grande tribulação da Igreja, não é explicitamente ensinada na Escritura.[25] Esta é uma admissão significativa. O fato é que a esperança da Igreja não é de um evento secreto, não visto pelo mundo. A esperança cristã é o aparecimento visível da glória de Deus, no retorno de Cristo (Tito 2:13), a *revelação*, ao mundo, de Jesus como Senhor, quando ele vier com os anjos do seu poder (II Tess. 1:7).

Tem-se freqüentemetne argumentado em defesa de uma dupla vinda de Cristo, que, se ele virá com "todos os seus santos" (I Tess. 3:13), tem que, necessariamente, ter vindo antes "para" eles.[26] Sua vinda para os seus santos é o êxtase, no começo da grande tribulação; sua vinda "com seus santos" é um evento posterior, ao fim da tribulação. Esta expressão, no entanto, não fornece nenhuma prova para tal ponto de vista de duas vindas de Cristo. Se os "santos" (*hagioi*, "os santificados") de I Tessalonicenses 3:13 são homens redimidos, isto não diz mais do que I Tessalonicenses 4:14, onde Paulo afirma que, na vinda de Cristo para arrebatar a Igreja, "aos que dormem, Deus, mediante Jesus, os tornará a trazer juntamente com ele". Contudo, os "santos"

23 Ver Heb. 9:28: "Cristo... aparecerá segunda vez."
24 Ver W. E. B., *Jesus Is Coming* (1908), Cap. IX; C. L. Feinberg, *Premillennialism or Amillennialism?* (1954), p. 162 e ss.; J. D. Pentecost, *Things to Come*, p. 206-7.
25 J. Walvoord, *The Rapture Question* (1957), p. 148. Esta admissão, que aparece na primeira impressão do livro, foi retirada das impressões posteriores.
26 G. B. Stanton, *Kept from the Hour* (1950), p. 265.

de I Tessalonicenses 3:13 podem ser uma outra referência aos santos anjos que acompanharão o Senhor, em seu retorno.[27]

O fundamento desta linguagem da vinda de Cristo em glória é a linguagem da teofania do Velho Testamento. O Velho Testamento concebe Deus obrando na história, para completar seus propósitos de redenção; mas também busca um dia da visitação divina, quando Deus virá em juízo e salvação, para estabelecer seu Reino.[28] Em o Novo Testamento, esta teofania divina é cumprida na vinda de Cristo; e o retorno glorioso do Senhor é necessário, para trazer salvação ao seu povo(I Tess. 5:8,9) e julgamento para os maus (II Tess. 1:7,8), e para estabelecer o Reino, que é agora seu, no mundo (II Tim. 4:1).

A teologia da vinda de Cristo é a mesma, tanto em Paulo como nos Sinópticos. A salvação não é uma questão que tem a ver apenas com o destino da alma individual. Ela inclui todo o curso da história humana e a humanidade como um todo. A vinda de Cristo é um evento definitivo, para *todos* os homens; ela significa ou salvação ou juízo. Além disso, a salvação não é meramente uma questão individual; ela diz respeito a todo o povo de Deus, e isto inclui a transformação de toda esta ordem física.

Esta redenção é totalmente obra de Deus. A vinda de Cristo é um evento cósmico, no qual Deus, que visitou os homens no humilde Jesus histórico, visitá-los-á novamente no Cristo glorificado. A meta da redenção é nada menos do que o estabelecimento da lei de Deus em todo o mundo, para que Deus seja tudo em todos" (I Cor. 15:28).

O REINO DE DEUS. Em nossa discussão do messiado de Jesus, tivemos ocasião de esboçar a doutrina paulina sobre o Reino de Deus. Vimos que[29] o Reino de Deus é a lei messiânica de Deus em Cristo, que começou com sua ressurreição e ascensão e continuará "até que haja posto todos os inimigos debaixo de seus pés" (I Cor. 15:25). O Reino de Deus — o governo perfeito de Deus no mundo — é meta escatológica da redenção; mas é uma meta cuja realização remonta à Páscoa.

Aqui temos que lidar com a questão do aspecto escatológico do Reino — em particular, se Paulo buscava um reino messiânico intermediário antes da inauguração da Era Vindoura.

O fundamento para esta idéia encontra-se na profecia de Ezequiel. O profeta prediz a restauração de um remanescente crente, a quem Deus deu um novo coração e um novo espírito (Ez. 33-37). Esta não é, contudo, a meta do propósito de redenção por parte de Deus. Antes que a era da paz seja completamente estabelecida, ocorrerá a terrível guerra final com as forças bárbaras, impenitentes, do mal, dos lugares distantes do mundo (Ez. 38-39). Somente após esta batalha é que o mundo estará completamente purificado e pronto para a nova Jerusalém, para a qual a glória de Deus retornará.[30]

O judaísmo tinha uma grande variedade de idéias sobre a natureza do Reino de Deus. Em adição às que já foram discutidas,[31] às vezes encontramos a de um Reino

27 A palavra *hagioi* é usada em relação aos anjos, na LXX, em Sal. 89:5, 7; Dan. 4:13 (Theodotion; ver a RSV); 8:13; Zac. 14:5. Os anjos são freqüentemente chamados de "os santos", na literatura de Qunram. Ver F. M. Cross, Jr., *The Ancient Library of Qumran* (1957), p. 73; M. Mansor, *The Thanksgiving Hymns* (1961), p. 82.
28 Ver Is. 2:12-22, esp. v. 21; 26:21; 35:4; 40:10; 66:15 e ss.; Zac. 14:5.
29 Ver, acima, o Cap. 30.
30 G. E. Wright, "The Faith of Israel", IB I, 372.
31 Ver, acima, o Cap. 4.

temporal que precede o Século Vindouro, semelhante ao padrão em Ezequiel. Este reino messiânico temporário é encontrado em Enoque (91:13,14), em IV Esdras (7:28) e no Apocalipse de Baruque (29:3 e ss.). Idéias semelhantes encontram-se na literatura rabínica, que às vezes distingue entre os temporários "Dias do Messias" e o eterno "Século Vindouro".[32] Este padrão é também encontrado em Apocalipse 20. Por causa desta passagem, fala-se sempre dos "dias do Messias" como o milênio dos teólogos cristãos.

Em I Coríntios 15:23-26, Paulo retrata o triunfo de Cristo como sendo alcançado em vários estágios. A ressurreição de Cristo foi o primeiro estágio (*tagma*). O segundo estágio ocorrerá na *parousia*, quando aqueles que são de Cristo compartilharão de sua ressurreição. "Então virá o fim, quando ele entregar o reino a Deus, o Pai, depois de destruir toda lei e toda autoridade e poder. Pois ele tem que reinar até que tenha posto todos os inimigos debaixo de seus pés. O último inimigo a ser destruído é a morte."

Vos acha que, provando que o reino messiânico de Cristo começou com sua ressurreição-ascensão, ele estabeleceu que o Reino de Cristo deve estar completo antes da *parousia*.[33] Schoeps tem uma opinião semelhante, argumentando que Paulo aceitou o esquema de um reino messiânico temporal, diante de sua convicção de que a ressurreição já havia começado e Cristo já era o Exaltado. Ele sustenta que Paulo, provavelmente, conhecia uma tradição rabínica de que os dias do Messias durariam quarenta anos. Logo, Paulo esperava que o reino celestial de Cristo fosse bem curto, e esperava pela *parousia* e o Século Vindouro dentro de quarenta anos, no máximo.[34]

Concordamos com ambos, Vos e Schoeps, que Paulo encara o reino messiânico de Jesus como se iniciando em sua ressurreição-ascensão. Mas isto não exclui o sentido natural da passagem citada. Os advérbios traduzidos como "então" são *epeita, eita*, que denotam uma seqüência: "depois de". Há três distintos estágios: a ressurreição de Jesus; depois dela (*epeita*), a ressurreição daqueles que são de Cristo, na *parousia*; depois disto (*eita*) o fim (*telos*). Alguns estudiosos entendem *to telos* como designando o fim da ressurreição, i. é, a ressurreição dos incrédulos;[35] mas isto parece impossível.[36] O significado natural de *to telos* é a consumação, que verá a inauguração do Século Vindouro. Um intervalo indefinido cai entre a ressurreição de Cristo e sua *parousia*; e um segundo intervalo indefinido cai entre a *parousia* e o *telos*.[37]

O MINISTÉRIO DA INIQÜIDADE. A vinda de Cristo será precedida por certos eventos escatológicos. Em sua Primeira Epístola aos Tessalonicenses, Paulo falou somente do retorno de Cristo, para reunir os santos, tanto os vivos como os mortos, para estarem com ele (I Tess. 4:13-18). Ele escreveu com fervorosa antecipação, admoestando os tessalonicenses a viverem com uma atitude de expectativa daquele dia, de modo a não serem tomados de surpresa (I Tess. 5:1-11). Como resultado, os crentes em Tessalônica tornaram-se perturbados e excitados, e alguns clamavam ter revelações de Deus ou uma palavra especial de Paulo, indicando que o fim estava sobre eles e que os eventos do Dia do Senhor haviam realmente começado (II Tess. 2:1,2). Paulo

32 Ver Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (1955), p. 408-19.
33 G. Vos, *The Pauline Eschatology* (1952), p. 246.
34 H. K. Schoeps, *Paul* (1961), p. 101.
35 J. Weiss, *The History of Primitive Christianity* (1937), p. 532.
36 J. Hering, *First Corinthians* (1962), p. 166.
37 Esta interpretação encontra-se em H. St. John Thackeray, *The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought* (1900), p. 120-28; O. Cullmann, "The Kingship pf Christ and the Church in the NT", em *The Early Church*, ed. por A. J. B. Higgins (1956), p. 111 e ss.; C. T. Craig, IB X, 236 e ss.; N. A. Dahl, "Die Messianitat Jesu bei Paulus", em *Studia Paulina* (de Zwaan Festschrift, 1953), p. 94 e s.

corrige esta opinião errônea de iminência, dizendo que, antes que venha o fim, aparecerá um governador mau, o homem do pecado, que reclamará para si toda a autoridade, tanto secular como sagrada, e exigirá a total submissão dos homens à sua lei, inclusive adoração (II Tess. 2:3,4). O enunciado de que ele tomará seu lugar no templo de Deus é um modo mefatórico de expressar, na linguagem do Velho Testamento, seu desafio a Deus (ver Ez. 28:2; Is. 14:13,14). Ele terá poderes satânicos, para enganar os homens e desviá-los da verdade (v. 9 e 10). A essência de seu caráter é sua "iniqüidade". Ele desafia tanto a Lei de Deus como as leis dos homens, insistindo que tão-somente sua vontade é lei.

Este "homem do pecado" é chamado de a Besta em Apocalipse 13, mas geralmente fala-se dele como o anticristo. Seu aparecimento será acompanhado pela "apostasia" (II Tess. 2:3). A palavra *apostasia* é às vezes traduzida como "abandono" ou "afastamento", e entende-se que designa uma apostasia dentro da igreja cristã. É melhor traduzida como "rebelião" ou "revolta", como na RSV. A idéia não é tanto a de desviar-se do Senhor, em direção à apatia, como uma colocação deliberada em violenta oposição a Deus. Esta rebelião será um evento definitivo, um acontecimento apocalíptico.[38] O anticristo não apenas se oporá a toda a autoridade divina, mas será apoiado por uma rebelião geral contra Deus.

A "revelação" do homem do pecado não será algo de novo, na história humana, mas apenas a manifestação final de um princípio que estava em operação mesmo nos dias de Paulo (v.7). Paulo podia ver o espírito de oposição e rebelião contra Deus já obrando. Contudo, este princípio mau está, no momento, detido. Há algo que está restringindo o aparecimento do homem do pecado (v. 6). Paulo não nos diz que princípio restritivo é este. Novamente, ele indica que este princípio restritivo está incorporado numa pessoa; "somente há um que agora o detém até que seja posto fora" (v. 7). Quando o que o detém for removido, o iníquo será revelado.

Não há palavras mais sombrias, em toda a coleção de escritos paulinos, do que estas, e qualquer interpretação tem que ser no máximo uma hipótese. Em muitos círculos evangélicos, a única interpretação considerada possível é que o poder que restringe é o Espírito Santo; e este versículo é sempre citado em apoio ao êxtase da Igreja antes da tribulação. O Espírito Santo será levado para fora do mundo quando a Igreja for arrebatada. Quando este poder restritivo divino for removido, então a iniqüidade estará livre para irromper.[39] É verdade que alguns dos primeiros Pais viam o princípio restritivo no Espírito Santo,[40] mas esta opinião tem pouco que a recomende. Não há nenhuma insinuação, no ensino, de que o Espírito Santo, que foi dado no Pentecostes, deixará o mundo por ocasião da *parousia*.

Recentemente, foi proposta a opinião de que a passagem tem que ser entendida à luz da obra missionária de Paulo. Ele acreditava que o mundo inteiro tinha que ser evangelizado antes da *parousia* de Cristo, e ele próprio era o missionário-chefe, desempenhando sua missão junto aos gentios. Até que esta missão se completasse, o fim não poderia vir. Logo, a missão missionária era o princípio restritivo, e o próprio Paulo, a pessoa que restringia.[41]

38 W. Neil, *Thessalonians* (1950), p. 160.
39 J. D. Pentecost, *Things to Come*, p. 204 e s.; G. B. Stanton, *Kept from the Hour*, Cap. 5.
40 B. F. Westcott, *Thessalonians* (1908), p. 101.
41 O. Cullmann, *Christ and Time* (1964), p. 164 e s.; J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (1959), p. 31-39.

A opinião tradicional tem sido que o princípio restritivo era o Império Romano, e o que restringia, o Imperador.[42] Esta opinião, ou uma modificação dela, enquadra-se melhor na teologia de Paulo. Em Romanos 13:4, Paulo afirma que a magistratura (mesmo que seja a Roma pagã) é "ministro de Deus para seu bem". Deus ordenou que as autoridades humanas preservem a ordem, i. é, que aprovem aqueles que fazem o bem e que punam aqueles que fazem o mal. A antítese disto é a iniqüidade de II Tessalonicenses 2:4: a deificação do Estado, de modo que ele não seja mais um instrumento de lei e ordem, mas um sistema totalitário, que desafia Deus e exige o culto dos homens. Este é o Estado demoníaco. "Esse iníquo, cuja vinda é segundo a eficácia de Satanás com todo o poder... e prodígios de mentira" (v. 8). Este é o mesmo Estado demoníaco, totalitário, retratado em Apocalipse 13. Nos dias de Paulo, Deus havia investido esta autoridade no Império Romano e seu chefe, o imperador. Paulo vê um dia em que a regência da lei sucumbirá, quando a ordem política será exterminada e incapaz de continuar a restringir o princípio da iniqüidade. Então, as últimas defesas que o Criador erigiu contra os poderes do caos desabarão completamente.[43] Isto pode ser bem entendido no princípio de deificação do Estado, em desafio à ordem divina. Os princípios, tanto da ordem como da iniqüidade, podem estar operando ao mesmo tempo, até mesmo no mesmo Estado. Estes dois princípios estarão em conflito durante o curso do século. No fim, a lei e a ordem irromperão, a iniqüidade demoníaca será derrubada, em que a Igreja experimentará um breve período de terrível maldade, que será rapidamente terminado pelo retorno de Cristo (v. 8).

O Mistério do Endurecimento de Israel e sua Salvação Final

Bibliografia:

> Ver comentários sobre Romanos 9 a 11; J. Munck, *Christ and Israel* (1967); P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church* (1969), p. 126-47.

Um outro evento que Paulo espera ocorrer, em conexão com a consumação, é a salvação de Israel. Esta verdade é exposta por ele em Romanos 9 a 11. A rejeição de Cristo, por Israel, e sua subseqüente queda não foi um mero acidente da história, mas um fator no propósito da redenção por parte de Deus — um evento na *Heilsgeschichte*. Mesmo na rejeição de Israel, Deus tinha um propósito: que, através da queda de Israel, a salvação chegasse aos gentios (Rom. 11:11). Então Paulo faz uma declaração-chave: "Ora, se o tropeço deles é a riqueza do mundo, e a sua diminuição a riqueza dos gentios, quanto mais a sua plenitude!" (11:12).

Neste enunciado, está contida a teologia de Paulo, da futura salvação de Israel. Se a queda de Israel trouxe a salvação aos gentios, em que medida tanto maior não será a salvação a chegar aos gentios, se a "plenitude", i. é, a plena salvação de Israel, vier? Israel era o instrumento escolhido por Deus para trazer salvação ao mundo. Este era o centro da promessa feita a Abraão. Ele devia ser o pai de muitas nações, e nele seriam abençoadas todas as famílias da terra (Gên. 12:1-3; 17:6). É por isso que Cristo veio ao mundo como israelita. A rejeição, por parte de Israel, de seu Messias, e sua subseqüente queda foram os meios utilizados por Deus para trazer a salvação aos

42 R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life* p. 440.
43 Ver E. Stauffer, *NT Theology* (1955), p. 214; L. Morris, *Tessalonians* (1959), p. 225-27.

gentios. Mas este não é o último capítulo da história. A era da Igreja, como sabemos, não é o fim. Duas coisas têm ainda que acontecer: a plenitude do Israel literal deve chegar, e, através de sua salvação, riquezas maiores serão trazidas ao mundo gentio.

Paulo, mais adiante, desenvolve esta verdade nos versículos seguintes. Israel é ainda o povo escolhido. Ele é ainda o objeto especial do cuidado de Deus e ainda será o instrumento da salvação. Isto é afirmado em Romanos 11:15,16. As primícias de Israel (os patriarcas) eram santas, i. é, os objetos da eleição e cuidado de Deus, e a massa inteira (Israel como um povo) é também santa. Se a raiz da árvore é santa, então a árvore inteira o é. O povo de Israel continua a ser um povo "santo" — um povo a quem Deus designou para o seu propósito de redenção no mundo. Este propósito futuro é indicado nas seguintes palavras: "Porque, se a sua rejeição é a reconciliação do mundo, qual será a sua admissão, senão a vida dentre os mortos?" (v. 15).

Eis aqui um duplo contraste: a presente rejeição de Israel, por causa da descrença, é contrastada com o futuro recebimento de Israel em fé. O outro contraste é ainda mais significativo. A presente rejeição do Israel descrente significa que a mensagem da reconciliação saiu para todo o mundo; a futura restauração de Israel significará muito mais do que isto — um estado de bênção que Paulo descreve com a expressão "vida dentre os mortos". A estrutura equilibrada da expressão mostra que isso é uma bênção, que recai sobre o mundo gentio. O equilíbrio da expressão é a chave para sua interpretação, e o diagrama seguinte ilustra este equilíbrio:

I	*II*
a. Presente rejeição de Israel	a. Reconciliação do mundo
b. Futura restauração de Israel	b. Vida dentre os mortos

Israel é o sujeito dos dois membros em I; e o mundo gentio é o sujeito dos dois membros em II. "Vida dentre os mortos" (IIb) não é um membro paralelo com "Israel" (IB), mas com o "mundo" (IIa). Está em contraste com Israel (Ib). "Vida dentre os mortos" não se refere à restauração de Israel, mas aos resultados, para os gentios, da restauração de Israel. A futura salvação de Israel redundará numa nova ordem de bênção e felicidade para o mundo gentio, que se compara à emergência da vida dentre os mortos. Permanece no futuro, para o mundo, um gozo da realidade da vida em Cristo, que se estende para muito além do que agora experimentamos; e isto se cumprirá através da instrumentalidade da conversão de Israel. Paulo, aqui, não nos diz quando ou como esta era de bênção ocorrerá.[44]

Paulo resume toda a matéria nos versículos 25-27. Israel está agora endurecido. Os gentios estão agora sendo trazidos. Finalmente, "todo o Israel será salvo". "Todo o Israel" não precisa significar cada israelita, mas o povo como um todo.[45] Paulo, aqui, não acrescenta o pensamento de que, através desta salvação de Israel, uma nova onda de vida virá para todo o mundo; sua preocupação, neste ponto, é apenas o destino de Israel.

Paulo não explica como a salvação de Israel se efetuará. Uma coisa, no entanto, está clara: ela tem que acontecer fundamentalmente nos mesmos termos da salvação dos gentios, a saber, através da fé salvadora em Jesus, como o Messias crucificado. As palavras de Romanos 11:26: "Virá de Sião o Libertador, e desviará de Jacó as

44 Ver W. Sanday e A. C. Headlam, *Romans* (1906), p. 325. Eles também consideram a possibilidade de que Paulo está-se referindo à primeira ressurreição dos mortos. Ver também J. Murray, *Romans* (1965), II, 82-84.

45 W. Gutbrot, TDNT III, 387.

impiedades", podem estar se referindo à segunda vinda de Cristo, mas não necessariamente. Esta é uma citação composta de Isaías 59:20 e 27:9, nenhuma das quais se refere ao Messias. Tanto quanto concerne à passagem em Romanos 11, a salvação de Israel poderia ocorrer através de um grande movimento evangelístico, que traria Israel para a Igreja; contudo, Paulo não diz nada sobre os gentios cristãos evangelizarem os judeus.

Quaisquer que sejam os meios da salvação de Israel, parece ser um evento escatológico, no pensamento de Paulo. É impossível que Israel seja salvo de qualquer outro modo, senão pela fé em Jesus como seu Messias. Saulo de Tarso foi trazido para a fé por meio de uma visão especial do Cristo glorificado; no entanto, ele foi salvo pela fé, como qualquer crente e foi trazido para a Igreja. O Israel literal, temporariamente rejeitado, está ainda para chegar à fé e ser novamente enxertado na oliveira — o verdadeiro povo de Deus (Rom. 11:23). Piper sugeriu que, no plano de Deus da história da redenção, o Israel convertido pode tornar-se pela primeira vez, na história, uma *nação verdadeiramente cristã*.[46]

A RESSURREIÇÃO E O ARREBATAMENTO. Paulo tem mais a dizer sobre a ressurreição do que qualquer outro escritor em o Novo Testamento. A redenção se aplica ao homem como um todo, inclusive ao corpo (Rom. 8:23). Paulo freqüentemente contrasta os sofrimentos da existência terrena com a futura glória (Rom. 8:18), mas nunca considera a vida corpórea, em si, uma coisa má, da qual deseje se libertar. Em vez de ser descartado, o corpo, que freqüentemente nos humilha, deve ser transformado e glorificado (Fil. 3:21). O Espírito Santo, que vivificou nossos espíritos, dará também plenitude de vida aos nossos corpos mortais, na ressurreição (Rom. 8:11). A doutrina de Paulo, da ressurreição, está baseada em sua visão unitária do homem.

Vimos, contudo, que, quando Paulo refletia sobre a morte, ele não podia conceber que mesmo a morte pudesse separar o crente do amor de Deus. Estar ausente do corpo significa estar presente com o Senhor, aparentemente como um espírito desincorporado.[47] No entanto, não é isto que Paulo deseja. O estado intermediário, embora seja um estado de bênção, não é a meta da salvação. A consumação da salvação e a total possessão de nossa herança, na ressurreição (Ef. 1:14), esperam pelo retorno de Cristo, quando Deus "aos que dormem, mediante Jesus, os tornará a trazer juntamente com ele" (I Tess. 4:14). Então os espíritos dos mortos serão reunidos com seus corpos, mas transformados, glorificados. Paulo nada conhece a respeito de espíritos glorificados fora do corpo. O problema que suscitou sua longa discussão da ressurreição, foi um certo tipo de negação da ressurreição do corpo (I Cor. 15:12,35). Se Paulo tivesse ensinado alguma forma de imortalidade abençoada da alma ou ressurreição do espírito saindo fora de sua confusão com o mundo da matéria para o reino de Deus, os coríntios não teriam problemas. Eles tinham dificuldades em aceitar a idéia da ressurreição do corpo. O corpo da ressurreição, como descrito por Paulo, transcende a experiência histórica presente. Um corpo adaptado à vida do Reino tem que ser diferente dos corpos deste século. Que pode logicamente existir tal corpo, Paulo afirma, apontando para o fato de que há uma diferença entre um grão de trigo e o broto que surge dele (I Cor. 15:35-38). Há também tipos diferentes de carne — de homens, de animais, de peixes, de pássaros (v. 39), e há diferentes tipos de corpos — terrestres e celestes, que diferem em sua glória (v. 40 e 41). Logo, não deveria ser

46 O. Piper, "Church and Judaism in Holy History", TT 18 (1961), 60-71.
47 Ver, acima, a p. 513 e s.

surpreendente que Deus tenha um novo e diferente tipo de corpo, adaptado à vida do Século Vindouro.

Contudo, Paulo não tenta descrever a natureza do corpo da ressurreição. Ele nada sabe a respeito de sua constituição; mas pode falar de algumas das qualidades em que ele difere do corpo físico. O segundo é corruptível, desonrante e fraco. O novo corpo será incorruptível, glorioso e poderoso (v. 42 e 43). O contraste é resumido nas palavras *psychikon* versus *pneumatikon* (v. 44). A primeira palavra é impossível de traduzir literalmente. Embora *psychē* possa significar "alma", ela freqüentemente significa a totalidade da vida natural,[48] e este é o significado aqui. O *psychikon sōma* é a "vida natural" (KJV) ou corpo "físico" (RSV) adaptado à vida neste século. Claramente, não é um corpo cuja substância seja *psychē*. O corpo da ressurreição será *pneumatikon*, i. é, não constituído de *pneuma*, mas adaptado a tudo que a vida do *pneuma, pneuma* de Deus, significa.[49]

Encontram-se ecos desta idéia em outros lugares. É a habitação do Espírito que dará vida aos nossos corpos mortais (Rom. 8:11). A experiência presente, do Espírito, é o "penhor" inicial (*arrabōn*), que garante a absorção final da mortalidade pela vida do corpo da ressurreição (II Cor. 5:4,5; ver também Ef. 1:14). O Espírito Santo é também chamado de as primícias (*aparchē*) da colheita escatológica completa, que será a redenção do corpo (Rom. 8:23). O "corpo espiritual", de Paulo, é, então, um novo corpo, que está em algum tipo de continuidade real com o corpo físico, que será ainda diferente, porque foi transformado pelo Espírito Santo e feito como o corpo glorioso do Jesus ressuscitado (Fil. 3:21). O corpo físico era de terra, como o corpo de Adão; o corpo espiritual será celestial, como o corpo de Cristo (I Cor. 15:45-49); mas é ainda um corpo.

Paulo associa inseparavelmente a ressurreição dos santos com a ressurreição de Cristo. O mesmo poder que ressuscitou Cristo ressuscitará seu povo (I Cor. 6:14; II Cor. 4:14). De fato, a ressurreição de Cristo foi, em si, o ato final da ressurreição. É "as primícias", de que a ressurreição escatológica será a colheita (I Cor. 15:20). Logo, Paulo preocupa-se apenas com a ressurreição dos que "morreram em Cristo" (I Tess. 4:16). Paulo não tem nenhuma palavra, em suas epístolas, quanto à ressurreição daqueles que não estão em solidariedade com Cristo — os não-salvos. Lucas o cita em Atos 24:15, afirmando a ressurreição tanto dos justos como dos injustos; e bem podemos crer nisto, pois Paulo de fato prega o julgamento de todos os homens (Rom. 2:6-11). Mas ele não diz nada a respeito da época ou da natureza da ressurreição de ninguém, exceto dos crentes. Nem se refere Paulo ao estado dos não-salvos após a morte. Ele nem mesmo menciona o Hades, em suas epístolas.[50]

A ressurreição ocorrerá instantaneamente na segunda vinda de Cristo (I Tess. 4:16; I Cor. 15:52). A mudança que ocorrerá com os mortos em Cristo surpreenderá também os vivos em Cristo. "Nós, os que ficarmos vivos para a vinda do Senhor" não teremos nenhuma vantagem sobre aqueles que já dormem (I Tess. 4:15). A mesma transformação surpreenderá tanto os vivos como os mortos (I Cor. 15:51). Os viventes como que vestirão o novo corpo da ressurreição sobre o corpo mortal (*ependusasthai*, II Cor. 5:4), sem a dissolução do segundo. Isto é o que Paulo quer dizer pelo assim

48 Ver, acima, o Cap. 33.
49 Ver D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, p. 252.
50 Hadas, em I Cor. 15:55 (KJV), reflete o inferior Textus Receptus. A referência em Ef. 4:9, "às partes mais baixas da terra", não se refere a uma descida ao Sheol. Ver E. K. Simpson e F. F. Bruce, *Ephesians and Colossians* (1957), p. 91.

chamado "arrebatamento"[51] da Igreja. O "arrebatamento" de crentes vivos, imediatamente após a ressurreição, para encontrar o Senhor nos ares é o modo vivido, de Paulo, de expressar a súbita transformação dos corpos vivos, de fracos e corruptíveis, nesta ordem física, nos poderosos, incorruptíveis corpos que pertencem à nova ordem do Século Vindouro. É o sinal da passagem do nível da experiência mortal para a imortalidade. As palavras importantes são "e assim estaremos para sempre com o Senhor" (I Tess. 4:17).

Paulo se refere ao arrebatamento, i. é, à transformação dos vivos em santos, quando ele diz: "Nem todos dormiremos (na morte), mas todos seremos transformados" (I Cor. 15:51). Ele acaba de afirmar que "carne e sangue não podem herdar o reino de Deus; nem a corrupção herda a incorrupção" (v. 50). Nestas palavras, ele está, provavelmente, referindo-se aos santos que estão vivendo na *parousia*, que revestir-se-ão de seus corpos da ressurreição sem experimentar a morte. Ele chama a isto de "mistério" (v. 51) — a revelação de uma nova verdade, a saber, que a mudança dos vivos e também dos mortos acontecerá imediatamente na *parousia*.[52]

JUÍZO. Embora Paulo se refira freqüentemente ao juízo, em lugar nenhum desenvolve esta doutrina como o faz com a ressurreição. Ele fala daqueles que entesouram "ira para si" no dia da ira, quando o justo juízo de Deus será revelado (Rom. 2:5). No dia em que Deus julgará os segredos dos homens, por Cristo Jesus (Rom. 2:16). Outras referências, de passagem, ao juízo, se encontram em Romanos 13:2, I Coríntios 11:32, Romanos 3:6, I Coríntios 4:5, II Tessalonicenses 2:12 e II Timóteo 4:1. De algum modo não explicado a nós, os santos assistirão a Deus no juízo do mundo, até mesmo ao ponto de julgar os anjos (I Cor. 6:2,3).

A passagem mais desenvolvida sobre o juízo é Romanos 2. Haverá um dia de juízo (Rom. 2:5), quando Deus julgará todos os homens segundo as suas obras. Aos justos, ele dará a vida eterna, aos maus, a ira e a indignação (v. 6-10). Além disso, os homens serão julgados pela luz que tiverem. Todos os homens têm a luz da natureza, através da qual devem reconhecer a existência do verdadeiro Deus e adorar somente a ele (Rom. 1:18 e ss.). Os judeus serão julgados pela Lei (Rom. 2:12) e aqueles que não tiveram a Lei serão julgados pela lei de Deus, escrita em seus corações — pela consciência (v. 14-16). Embora estes versos sugiram, teoricamente, que os homens poderão sobreviver ao dia do juízo baseados em boas obras, Paulo afirma claramente que os homens não viveram segundo sua luz. Os gentios perverteram a luz da revelação geral (Rom. 1:21 e ss.), e os judeus fracassaram quanto a guardar a Lei (Gál. 3:10-12). Contudo, Deus, em sua misericórdia, forneceu um meio de salvação na obra redentora de Cristo, e a base final de julgamento será o evangelho (Rom. 2:16; II Tess. 1:8). O juízo final de Deus será absolutamente justo, e não arbitrário.

Há um outro elemento importante, na doutrina paulina do juízo. A constante tensão do Novo Testamento entre a escatologia experimentada e a futurística é encontrada na doutrina do juízo. A justificação é um fato escatológico que ocorreu na história. Ela significa absolvição da culpa do pecado pela decisão favorável do juiz. Esta decisão já foi traduzida pelos crentes com base na morte de Cristo (Rom. 3:21-26). Por causa da presente justificação, seremos salvos da ira no dia do juízo (Rom. 5:9).

51 "Arrebatamento" vem do latim *raptus*. "Seremos arrebatados", em I Tess. 4:17, é *rapiemur* no latim.
52 Ver J. Jeremias, em NTS 2 (1956), 151-59.
53 Ver G. Shrenck, TDNT II, 207.

Todavia, o juízo permanece um fato escatológico, mesmo para os crentes. A justiça que almejamos (Gál. 5:5) é a absolvição no juízo final. "É necessário que todos nós sejamos manifestos diante do tribunal de Cristo" (II Cor. 5:10), que é também o tribunal de Deus (Rom. 14:10, RV, RSV). Contudo, por causa da justificação em Cristo, o dia do juízo perdeu seu terror para o homem em Cristo (Rom. 8:1, 33,34). Todavia, o crente será julgado por suas obras. Nossas vidas serão expostas diante do escrutínio divino, para que cada um possa receber a recompensa apropriada, pelas coisas que fez durante a vida no corpo, de acordo com o que fez, se o registro da vida é bom ou mau.[54] Este juízo não será uma "declaração de condenação, mas uma avaliação do valor",[55] que não envolve condenação ou absolvição, mas recompensa ou perda, de acordo com o valor ou falta de valor da vida do crente. O mesmo princípio de juízo é exposto em I Coríntios 3:12-15. Paulo está, aqui, falando da obra dos líderes cristãos, mas o princípio é válido para todos os crentes. O único alicerce sobre que qualquer coisa permanente pode ser construída é Jesus Cristo. Contudo, todos não constroem igual. Alguns erigem estruturas de ouro, prata ou pedras preciosas; outros construirão casas de menor valor, de madeira, feno ou palha. Claramente, está Paulo aplicando sua metáfora mais livremente, pois estes materiais não eram usualmente usados na construção antiga. Ele está deliberadamente usando uma metáfora radical, para comparar grandes valores com coisas sem valor. Alguns crentes viverão vida sem valor; suas obras, como a madeira, o feno e a palha, serão consumidas nas chamas do juízo, de modo que não permanecerão como resultado de suas vidas na terra. Isto não significa a perda da salvação: "o tal será salvo", mas sofrerá perdas do "muito bem, servo bom e fiel". Aqueles que construíram fiel e efetivamente serão recompensados por seu amor e devoção. Paulo não indica qual será a recompensa. O princípio, envolvido neste juízo, é que, enquanto a salvação é toda de graça, o crente não tem dúvida de que é visto, por Deus, como completamente responsável pela qualidade de sua presente vida no corpo.

A CONSUMAÇÃO. A meta do propósito da redenção por parte de Deus é a restauração da ordem em um universo que foi perturbado pelo mal e pelo pecado. Isto inclui o domínio da experiência humana, o mundo espiritual (Ef. 1:10), e, como veremos, até a própria natureza. Deus finalmente reconcilia todas as coisas consigo mesmo, através de Cristo (Col. 1:20). Todas as coisas foram originalmente criadas através de Cristo e para ele (Col. 1:16), e ele irá finalmente gozar a preeminência, que é seu dever (Col. 1:18). O próprio cosmos, que dilacerou-se pelo conflito e rebelião contra Deus, será restaurado à paz com o seu Criador. Esta reconciliação escatológica será desempenhada através do sangue de sua cruz (Col. 1:20). Paulo vê, na morte de Cristo, um triunfo sobre os poderes espirituais malignos (Col. 2:14,15), embora ele em nenhum lugar explique o que isto envolve; e a reconciliação escatológica final não é senão a extensão efetiva da vitória ganha na cruz.

Esta mesma ênfase sobre a reconciliação universal é repetida em outro lugar. No grande hino *kênosis*, Jesus é agora exaltado como o Senhor; e, por causa da exaltação, cada joelho deve-se dobrar e cada língua confessar que Jesus Cristo é o Senhor, para a glória de Deus, o Pai (Fil. 2:10,11). Nenhuma vontade rebelde pode finalmente permanecer fora do domínio da liderança de Cristo.

A sujeição final de toda vontade hostil é também afirmada em I Coríntios 15, como a extensão da lei real de Cristo no Universo. Ele deve reinar como rei (*basileuein*), até

54 Ver F. V. Filson, em IB X, 332.
55 Ver P. E. Hughes, *Second Corinthians*, p. 182.

que tenha subjugado todo inimigo, o último dos quais é a morte (I Cor. 15:25,26). Quando ele tiver subjugado todos os poderes espirituais, entregará o Reino a Deus, o Pai (v. 24). Em vista da ênfase paulina, de que Jesus foi agora exaltado e está reinando como Senhor à mão direita de Deus (Ef. 1:20-23; Fil. 2:9), temos que pensar em Cristo como iniciando seu reinado na sua ascensão. Senhor e rei são conceitos permutáveis, que expressam a soberania exaltada de Cristo. Sua soberania repousa, nesta passagem, sobre a sua ressurreição.

A restauração final inclui o próprio mundo material. A própria criação espera pela revelação dos filhos de Deus, quando eles experimentarão a redenção de seus corpos, pois a criação será liberta da servidão à decadência e experimentará a libertação do domínio do mal, ao qual se havia sujeitado (Rom. 8:19-23). Embora Paulo não desenvolva esta verdade da redenção da natureza, há uma profunda teologia bíblica subjacente. A redenção do mundo natural do mal e da decadência é o corolário da redenção do corpo. Os profetas constantemente descreviam o estabelecimento do Reino de Deus em termos de um mundo redimido (Is. 11:6-9; 65:17-25); e o Novo Testamento partilha da mesma teologia. A criação nunca é vista como algo mau, de que se deve escapar. O homem enquanto corpo é uma criatura de Deus. O homem não é pecador por que é uma criatura, mas porque se rebelou contra Deus. Na consumação final, o homem todo e o mundo do qual ele é parte serão libertos da maldição do mal.

Alguns intérpretes têm visto, na linguagem desta reconciliação final, um "retorno ao lar universal", interpretado em termos de uma salvação universal, de todas as criaturas sensíveis, tanto humanas como angelicais.[56] Tal interpretação pode ser, de fato, lida em versos como Col. 1:20, se eles forem tirados do contexto da totalidade da doutrina paulina. Contudo, a reconciliação universal quer dizer que a paz é restaurada em todos os lugares. O reconhecimento universal de que Cristo é o Senhor (Fil. 2:10,11) não é sinônimo de salvação universal. Há um profundo elemento, na escatologia paulina, que não pode ser evitado. Permanecem vontades recalcitrantes, que têm que ser subjugadas e que se dobrarão perante a regência de Deus, mesmo que contra a vontade. Como se lidará com elas, Paulo não diz, a não ser em termos gerais.

Paulo descreve o estado final daqueles que não obedeceram ao evangelho de Cristo, dizendo que "sofrerão, como castigo, a perdição eterna, banidos da face do Senhor e da glória do seu poder" (II Tess. 1:9; ver I Tess. 5:3). Os rebeldes e impenitentes entesouraram, para si, a ira no dia da ira, quando o justo juízo de Deus será revelado (Rom. 2:5,8; ver 5:9; I Tess. 1:10; 5:9). Paulo também descreve o destino dos não-salvos, pelo conceito de perecimento (*apollumi*). Esta é tanto uma condição presente (I Cor. 1:18; II Cor. 2:15; 4:3) como uma sentença futura (Rom. 2:12; II Tess. 2:10). Esta sentença escatológica é também destruição (*apōleia*, Fil. 3:19; Rom. 9:22). Uma idéia que a acompanha é a da morte. A morte, no sentido total do termo, é a penalidade do pecado (Rom. 5:12; 6:16,23). Embora esta morte seja a morte do corpo (Rom. 8:38; I Cor. 3:22), o termo inclui muito mais. Isto é mostrado pelo fato de que a morte é o oposto da vida eterna (Rom. 6:23; 7:10; 8:6; II Cor. 2:16). É tanto um fato presente (Rom. 7:10 e s.; Ef. 2:1) como um fato futuro (Rom. 1:32; 6:16,21,23; 7:5). A idéia central é a exclusão da presença do Senhor, em seu Reino consumado (II Tess. 1:9) e subseqüente perda das bênçãos da vida, que vêm do gozo da presença divina. Contudo, os termos que Paulo usa deixam claro que o juízo final acarretará uma condenação medonha, que é a punição justa do pecado e descrença; mas ele em nenhum lugar descreve o que esta sentença envolve.

56 Ver E. Stauffer, *NT Theology*, Cap. 57.

No entanto, o juízo dos maus não é um fim em si, mas apenas um ato necessário, no estabelecimento do reino de Deus no mundo. Deus fez tudo o que era possível, para trazer os homens a si; se eles rejeitam a sua vontade, têm que encarar seu julgamento, pois, no fim, Deus não pode tolerar nenhuma oposição à sua vontade santa. O propósito divino é que os homens possam se reunir em subordinação voluntária à ordem divina, para que, no fim, "Deus seja tudo em todos" (I Cor. 15:28).

Quinta Parte

AS EPÍSTOLAS GERAIS

39

HEBREUS

Bibliografia:

G. B. Stevens, *The Theology of the NT* (1906), p. 483-522; B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews* (1906); E. F. Scott, *The Epistle to the Hebrews, Its Doctrine and Significance* (1922); J. Moffatt, *The Epistle to the Hebrews* (1930), p. 30-49; W. Robinson, *The Eschatology of the Epistle to the Hebrews* (1950); W. F. Howard, "The Epistle to the Hebrews", *Int* 5 (1951), 80-91; A. C. Purdy, "The Epistle to the Hebrews", IB XI (1955), 583-89; C. K. Barrett, "The Eschatology of the Epistle to the Hebrews", *The Background of the NT and Its Eschatology*, ed. por W. D. Davies e D. Daube (1956), p. 363-93; O. Cullmann, *The Christology of the NT* (1959), p. 89-104; A. Wikgren, "Patterns of Perfection in the Epistle to the Hebrews", NTS 6 (1960), 159-67; E. Dinkler, "Hebrews", IDB E-J (1962), p. 573-75; F. V. Filson, *"Yesterday", A Study of the Hebrews in the Light of Chapter 13* (1967); F. F. Bruce, "The Kerygma of Hebrews", *Int* 23 (1969), 3-19.

INTRODUÇÃO. As questões da autoria e destino da Epístola aos Hebreus são problemas insolutos. A opinião tradicional tem sido que Hebreus é corretamente denominada,[1] e que foi escrita para uma comunidade de cristãos judeus, provavelmente em Roma (13:24), que, diante de perseguição ameaçadora, estava-se afastando de Cristo e retornando ao judaísmo. Contudo, não há nenhuma referência à controvérsia judaico-cristã; Cristo faz-se superior ao Velho Testamento, não ao judaísmo; além disso, o aviso contra "se apartar do Deus vivo" (3:12) aponta para os gentios cristãos, e não aos judeus cristãos.[2] Pelo objetivo de discutirmos a teologia de Hebreus, podemos deixar esta questão em aberto. Em qualquer dos casos, a epístola[3] foi escrita a um grupo de cristãos que estava enfrentando perseguição (10:32; 12:4), com que o autor tinha conhecimento (13:18,19,23), que estava a ponto de abandonar Cristo. O autor escreve a fim de aconselhar contra a apostasia. Este propósito fica claro nas várias passagens de exortação espalhadas pelo livro.[4] O autor tenta assegurar a lealdade de seus leitores a Cristo, através da linha de argumento de que as bênçãos que vieram aos homens em Cristo são superiores a tudo o que o procedeu: Cristo é superior à antiga revelação (1:1-3), aos anjos (1:4-2:18), a Moisés (3:1-19), a Josué

1 O título, "Aos Hebreus", não é original, mas foi posto em uso em data bem antiga.
2 Quanto a este problema, ver a introdução de W. C. Kümmel e D. Guthrie.
3 Hebreus soa mais como um sermão do que como uma carta.
4 2:1-4; 3:7-4:11; 5:11-6:12; 10:19-39.

(4:1-13), ao sacerdócio do Velho Testamento (4:14-10:31). Se os leitores são gentios cristãos, têm que ser antigos prosélitos judeus, que seriam bem familiares ao Velho Testamento. Podemos estudar a teologia de Hebreus sem nos decidirmos se os leitores eram judeus ou gentios cristãos. O problema enfrentado pelo autor seria basicamente o mesmo em ambos os casos.

DUALISMO. A mundivisão básica dos hebreus tem sido bastante debatida. Há um duplo dualismo em Hebreus: um dualismo do superior e do inferior — o verdadeiro mundo celestial e o transitório mundo terreno; e há um dualismo escatológico: o século presente versus o mundo vindouro. Tem-se argumentado freqüentemente que o dualismo espacial de dois mundos — superior e inferior — reflete pensamento platônico, conforme mediado por Filo, enquanto o dualismo escatológico é um remanescente da escatologia cristã primitiva.

Alguns estudiosos têm insistido que o dualismo espacial dos dois mundos é o centro real da teologia de Hebreus, e o dualismo escatológico é um resto de tradição, não assimilada. "Ao passo que os judeus e cristãos apocalípticos encaravam a diferença entre a imperfeição e a perfeição basicamente sob as categorias do *tempo*, distinguindo entre este século e o século vindouro, a linguagem de Hebreus sugere categorias de *espaço*, distinguindo entre este mundo e o mundo celestial das realidades espirituais. Para o autor de Hebreus, a realidade presente da esfera celestial, para a qual Cristo passou e à qual estamos ancorados, é o fato fundamentalmente importante."[5] "Como Filo, nosso autor aceita um tipo de alicerce filosófico e cosmológico que é mais platônico que bíblico. Dois sucessivos *aeons*... são substituídos por dois planos superpostos, coexistentes — o mundo supra-sensível e o mundo fenomenal. O primeiro contém idéias eternas, que o segundo tenta incorporar materialmente. O primeiro é o 'céu', para Filo, como o é em nossa epístola."[6] Outros estudiosos deram maior peso ao papel da escatologia, mas concluíram que o escritor foi incapaz de assimilar duas teologias completamente diferentes. "Nosso autor contenta-se em deixar as duas apresentações lado a lado. Ele tenta encontrar espaço para ambas, numa teologia que é, ao mesmo tempo, primitiva e helenística, e que, portanto, sofre, apesar de sua grandeza e sugestividade, de uma falta de harmonia interior."[7] Outros estudiosos têm discordado destas conclusões e têm reconhecido que a perspectiva escatológica é fundamental para a teologia de Hebreus.[8] Este problema tem que ser cuidadosamente examinado.

A idéia de dois mundos aparece nos capítulos 8 e 9, na discussão das instituições eclesiásticas do Velho Testamento. Os sacerdotes israelitas ofereciam dádivas e sacrifícios num templo terreno. Estes, contudo, não incorporam as realidades supremas: "os quais servem àquilo que é figura e sombra das coisas celestiais" (8:5). O tabernáculo do Velho Testamento era feito segundo o padrão do real no céu. As cópias terrenas eram purificadas com sacrifícios de animais; as realidades celestiais têm que ser purificadas com sacrifícios melhores (9:23). Cristo, após sua ascensão, entrou num real santuário celestial (9:24). A instituição da Lei fornecia apenas uma sombra das boas coisas por vir, não a verdadeira forma das realidades celestiais (10:1).

5 F. D. V. Narborough, *Hebrews* (1930), p. 43.
6 J. Hering, *Hebrews* (1970), p. xii.
7 E. F. Scott, *Hebrews* (1922), p. 121.
8 Ver W. Robinson, *The Eschatology of the Epistle to the Hebrews* (1950); W. Manson, *Hebrews* (1950), p. 9, 125, 184, 189-91; C. K. Barrett, "The Eschatology of the Epistle to the Hebrews", *The NT and Its Eschatology*, ed. por W. D. Davies e D. Daube (1956), p. 363-93; F. V. Filson, *Yesterday* (1967), p. 69 e 70.

A fé é o meio através do qual o crente pode agora alcançar este mundo invisível, de realidades celestiais (11:1).

Isto de fato se assemelha bastante ao dualismo de Filo. Ele acreditava que todo o mundo fenomenal era transitório e efêmero — apenas uma cópia do mundo real, invisível, espiritual das idéias no céu, idéias essas que são apreendidas apenas pela mente. Filo substituiu completamente a esperança judaica para com o futuro pela esperança grega do vôo da alma, após a morte, para o mundo invisível da realidade eterna.[9]

Hebreus não substituiu, no entanto, a escatologia. Elementos dela são encontrados em todo o livro. O objeto de todos os tratos de Deus com os homens é "o mundo vindouro" (2:5). Este mundo futuro não estará sujeito aos anjos, mas a Cristo. Contudo, Cristo está assentado à mão direita de Deus, já coroado com glória e honra, mas não ainda feito Senhor de todas as coisas (2:8). Ele está esperando que seus inimigos sejam postos por escabelo de seus pés (1:11; 10:13).[10] Isto ocorrerá no "dia" (10:25), i. é, no Dia do Senhor, que está se aproximando. Cristo "aparecerá segunda vez, sem pecado, aos que o esperam para salvação" (9:28). Esta passagem deixa inconfundivelmente claro que os crentes receberão a salvação prometida (10:36) somente na *parousia* de Cristo. "Pois ainda em bem pouco tempo aquele que há de vir virá, e não tardará" (10:37). Isto fornece a pista para o entendimento do repouso que permanece para o povo de Deus (4:9), a herança eterna prometida (9:15), a terra prometida (11:14) ou pátria melhor (11:16), prometidos aos santos do Velho Testamento. O uso da palavra "celestial", para descrever este Reino (11:16), não olha de um futuro escatológico para um mundo presente de realidade invisível. Paulo descreve a ressurreição escatológica em termos de corpos celestiais (I Cor. 15:40). "As *epourania* são o que é verdadeiramente real, o que é futuro escatológico."[11] A pátria desejada, de 11:16, e a Jerusalém celestial, de 12:22, são também escatológicas: a meta final da comunidade de Deus.[12] O Reino inabalável (12:28) e a cidade vindoura (13:14) pertencem a esta mesma perspectiva futurística.[13] É a nova ordem, que emergirá depois que Deus abalar a presente ordem (12:26; cf. 1:11). Hebreus concebe um Reino invisível já existente no céu. Quando o presente for abalado por uma catástrofe cósmica, o Reino de Deus continuará sem danos e em sua suprema realidade e permanência.[14] Hebreus não diz, aqui, explicitamente que o Reino de Deus tem que vir; mas sua vinda está implicitamente vinculada à segunda vinda de Cristo (9:28). A teologia, aqui, é a mesma que a de Apocalipse 20:11 e 21:1, onde a terra e o céu fogem da face do juiz, no grande trono branco, para serem substituídos por uma nova terra e um novo céu.[15] À luz desta perspectiva escatológica, as referências, da passagem, à ressurreição (6:2;11:35) e ao juízo (6:2;10:27,31;12:23) não são alusões acidentais, mas pertencem à sua esperança do fim. É também possível que as duas referências à fidelidade "até o fim" (3:14; 6:11) sejam referências escatológicas, designando o fim do século, não o fim da vida. Este século terminará com uma catástrofe cósmica, pela qual a ordem presente será abalada (1:11,12; 12:26) e o verdadeiro e eterno Reino de Deus, agora invisível, tornar-se-á visível.

9 Ver G. E. Ladd, *The Pattern of NT Truth* (1968), p. 25-31.
10 Ver a passagem escatológica paralela em Paulo, em I Cor. 15:23-28.
11 H. Traub. TDNT V, 540.
12 *Ibid.*, p. 541. Ver também H. W. Montefiore, *Hebrews* (1964): p. 229 e s.
13 F. V. Filson, *Yesterday*, p. 70.
14 J. Moffatt, *Hebrews* (1924), p. 222.
15 F. F. Bruce, *Hebrews* (1964), p. 383.

A perspectiva escatológica sozinha contribui para a ênfase, comparativamente freqüente, sobre a esperança. Temos que conservar firme a nossa confiança e orgulho em nossa esperança (3:6;10:23); temos que mostrar a completa certeza da esperança até o fim — aparentemente o fim do mundo (6:11); temos que lançar mão da esperança proposta (6:18); Cristo introduziu uma esperança melhor do que a que os santos do Velho Testamento tinham, porque experimentamos seu cumprimento parcial.

Além disso, não é acurado dizer que Hebreus, como Filo, compara o mundo fenomenal com o *noumenal*, tendo o primeiro como irreal e efêmero. Hebreus aplica a idéia dos dois mundos basicamente ao culto do Velho Testamento. O tabernáculo, com seus sacerdotes, era uma cópia e sombra do santuário celestial. *O real veio aos homens na vida e morte históricas de Jesus de Nazaré*. A História tornou-se o meio do eterno. Não há nada de transitório ou efêmero acerca da vida e obra de Jesus. O evento de Cristo foi história com um significado eterno. O que Jesus fez, ele o fez *uma vez por todas* (*ephapax*, 7:27; 9:12; 10:10).

Nenhum livro do Novo Testamento enfatiza mais a humanidade de Jesus do que Hebreus. Ele mostrou a mesma natureza daqueles que veio salvar (2:14). Ele teve que ser feito semelhante a eles em todos os sentidos (2:17). Como eles, ele sofreu e foi tentado (2:18). Hebreus enfatiza a ausência de pecado em Jesus, mas ele foi tentado de todos os modos como os outros homens (4:15). Seus sofrimentos foram reais; arrancaram dele clamor e lágrimas (5:7). Sua humanidade era real; ele teve que aprender o significado da obediência (5:8).

Hebreus representa Cristo entrando no lugar santo no céu por seu próprio sangue (9:12). "Pois Cristo não entrou num santuário feito por mãos, figura do verdadeiro, mas no próprio céu, para agora comparecer por nós perante a face de Deus" (9:24). Contudo, é difícil pensar que o autor de Hebreus imaginava Jesus, após sua ascensão, realisticamente entrando num literal lugar santo no céu. Naturalmente, ele diz: "Era necessário, portanto, que as figuras das coisas que estão no céu fossem purificadas com tais sacrifícios, mas as próprias coisas celestiais com sacrifícios melhores que estes" (9:23). É evidente que as coisas celestiais não experimentam corrupção ou pecado, portanto, não precisam de purificação. Certo comentador diz: "Não podemos explicar o versículo 23 de maneira satisfatória."[16] Um enunciado como este deve deixar claro que Hebreus está descrevendo as coisas celestiais em linguagem terrena, simbólica. O que Cristo fez na cruz, embora tendo sido um evento no tempo e no espaço, foi, em si, um evento no mundo espiritual. A eternidade, neste ponto, entrecorta o tempo; o celestial se incorpora no terreno; o transcendental ocorre no histórico. A entrada de Cristo no Lugar Santo e o derramamento de seu sangue, para efetuar a purificação e uma salvação eterna, ocorreu quando ele "uma vez por todas se manifestou, para aniquilar o pecado pelo sacrifício de si mesmo" (9:26). Cristo se ofereceu na cruz para purificar seu povo (9:14). A santificação foi garantida quando Jesus sacrificou seu corpo "uma vez para sempre" (10:10). Morrendo, ele ofereceu "um único sacrifício pelos pecados" (10:12). Hebreus usa a linguagem litúrgica do Velho Testamento, para descrever o sentido espiritual do que Jesus cumpriu através de sua morte na cruz. Aqui, na história da terra, não há sombra, mas a própria realidade.

Além disso, Hebreus coloca Cristo na mesma tensão escatológica do cristianismo primitivo. Cristo veio "na consumação dos séculos" (9:26). Esta expressão é similar à

16 J. Schneider, *Hebrews* (1957), p. 90.

expressão paulina "os fins dos séculos" (I Cor. 10:11), e é uma expressão escatológica que indica que a vinda de Cristo marcou a era de plenitude da esperança do Velho Testamento. Porque ele começou o tempo da plenitude, a era presente é descrita como os "últimos dias" (1:2). Esta expressão foi algumas vezes usada pelos profetas do Velho Testamento, para designar a era messiânica da plenitude (Is. 2:2; Ez. 38:16; Os. 3:5; Miq. 4:1). Assim, Hebreus reconhece o presente como o tempo da plenitude escatológica (escatologia realizada), enquanto a consumação espera pela segunda vinda de Cristo.

Esta tensão entre o "já" e o "não ainda" é evidente em numerosos pontos do livro. Aparece primeiro na discussão do descanso que Deus prometeu ao seu povo. Embora Josué levasse Israel para a terra prometida, isto não se pode comparar com o descanso prometido. "Portanto, resta ainda um repouso sabático para o povo de Deus (4:9), na consumação escatológica. Não devemos tomá-lo por certo, mas "procuremos diligentemente entrar naquele descanso" pela obediência (4:11). Contudo, porque o presente é um tempo de plenitude, os crentes já entraram no descanso (4:3). Há uma experiência proléptica da bênção escatológica. "O 'descanso', precisamente, porque é de Deus, é tanto presente como futuro; os homens entram nele, e têm que se esforçar para entrar." Isto é paradoxal, mas é um paradoxo que Hebreus partilha com toda a escatologia primitiva.[17]

A escatologia realizada aparece novamente incidentalmente na expressão da prova do dom celestial e os poderes do mundo vindouro (6:4,5). "O mundo vindouro" é uma expressão escatológica distinta, mesmo que Hebreus nunca use a expressão antônima: "este mundo". O dom celestial, como a vocação celestial (3:1) e a cidade de Deus (12:22), é escatológico: "a meta final de Deus para sua comunidade".[18] Contudo, o homem já "provou", i. é, experimentou em parte, a bênção escatológica.

Pode-se também dizer dos crentes que eles entram no santuário pelo sangue de Jesus, pelo novo e vivo caminho, que se abriu para nós através da cortina, isto é, através de sua carne (10:19,20). Podemos, portanto, agora nos aproximar de Deus. O culto do Velho Testamento estava marcado pela dificuldade de acesso a Deus. Enquanto subsiste a primeira tenda, o caminho para o santuário ainda não está aberto (9:8). Visto que Cristo abriu o caminho para o verdadeiro santuário espiritual, os crentes, em todos os lugares, podem experimentar um verdadeiro acesso a Deus. "O tabernáculo celestial, em Hebreus, não é o produto do idealismo platônico, mas o templo escatológico do judaísmo apocalíptico, o templo que está no céu basicamente de modo que possa se manifestar sobre a terra."[19] Mas, visto que Cristo já apareceu como o grande Sacerdote, os crentes já têm acesso ao santuário e à presença de Deus. Este é um dos principais temas em Hebreus: através da obra expiatória de Cristo, pode-se encontrar a entrada para a presença de Deus. Se isto for rejeitado, não há outro caminho.

A escatologia realizada encontra-se na discussão da Jerusalém celestial e do monte Sião. Enquanto na terra, os crentes são como os santos do Velho Testamento, que "eram estrangeiros e peregrinos na terra" (11:13). Eles não têm, aqui, "cidade permanente", mas buscam "a vindoura" (13:14). Este é o monte Sião, a Jerusalém celestial (12:22). Contudo, embora esta Jerusalém venha à terra somente na consuma-

17 C. K. Barrett, em *The NT and Its Eschatology*, p. 372.
18 H. Traub, TDNT V, 541.
19 C. K. Barrett, em *The NT and Its Eschatology*, p. 389.

ção escatológica, pode-se também dizer que os crentes, em sua conversão, chegaram a esta cidade (12:22).[20] Este é um outro modo de descrever o presente acesso a Deus, ganho por Cristo. Podemos agora chegar ao trono da graça (4:16); podemos chegar a Deus (7:19); podemos nos aproximar da Jerusalém celestial, mas não entramos ainda nela.

A tensão tripla entre as formas do Velho Testamento, a realização do Novo Testamento e a realidade celestial é evidente em 10:1: "Porque a lei, tendo a sombra dos bens futuros, e não a imagem exata das coisas..." O Velho Testamento fornecia somente uma sombra destas realidades; o Novo Testamento fornece mais — a "forma verdadeira" (*eikōn*) destas realidades. Contudo, as realidades em si permanecem no futuro. A imagem é muito mais que uma sombra. É uma réplica exata, "não uma reprodução imperfeita, parcial, mas uma manifestação adequada à realidade em si." A posse da realidade espera pela consumação escatológica.[21]

Se Hebreus faz uso da linguagem dualista de Filo, ela está completamente assimilada a uma mundivisão cristã da história da redenção, com uma consumação escatológica. Contudo, não é uma escatologia estritamente futurística; ela irrompeu na história na pessoa e na obra de Cristo. Assim, os crentes já experimentam as realidades celestiais; eles ainda esperam, no entanto, sua plenitude no fim dos tempos.

CRISTOLOGIA. Hebreus tem uma alta cristologia explícita. A preexistência de Cristo é mencionada no próprio começo. Foi através de Cristo que Deus criou o mundo (1:2).[22] Também Cristo, pela palavra do seu poder, sustenta o Universo (1:3). Ele reflete a glória de Deus e expressa a própria imagem de sua natureza (1:3). Não encontramos nenhuma discussão da encarnação, mas isto está claramente na mente do autor quando ele fala da vinda de Cristo ao mundo (10:5; cf. também 2:9).

A designação favorita de Hebreus, para Cristo, é o "Filho de Deus" (1:2,5; 4:14; 5:5; 6:6; 7:3, etc.). Como o Filho, ele é o herdeiro de todas as coisas (1:2). Como o Filho de Deus, ele participa da deidade. Os anjos o adoram (1:6). Hebreus ainda chama Jesus de Deus, aplicando a ele o Salmo 45: "O teu trono, ó Deus, subsiste pelos séculos dos séculos" (1:8). A deidade de Cristo é também vista no uso de Senhor (*Kyrios*). Várias vezes são citadas passagens do Velho Testamento, em que Deus é mencionado como o Senhor (7:21;8:8,11;10:16;30). Mas Jesus é também *Kyrios*. O Jesus da História é duas vezes chamado de Senhor (2:3; 7:14); e uma vez, uma passagem que no Velho Testamento se refere a Deus, é aplicada a Cristo (1:10). Num sentido não definido, Jesus é Deus.[23]

Talvez não seja particularmente significativo, mas Hebreus se refere a Jesus mais freqüentemente através de sua natureza humana (10 vezes) do que através de seu nome messiânico, Cristo (9 vezes). O nome composto, Jesus Cristo, ocorre três vezes. "Cristo" é usado sem as usuais implicações messiânicas do Velho Testamento. O uso de "Jesus" ilustra que o autor estava mais preocupado com o Jesus real da História.

Hebreus só menciona a ressurreição de Jesus uma vez (13:20), mas enfatiza a audiência celestial de Cristo. A ascensão está claramente em mente quando fala de Jesus passando através dos céus (4:14). Lá, ele é coroado de glória e honra (2:9), e está

20 *Ibid.*, p. 376.
21 F. F. Bruce, *Hebrews*, p. 226.
22 Literalmente "séculos", significando tudo o que está contido no tempo.
23 Ver O. Cullmann, *Christology*, p. 310-11.

assentado à mão direita de Deus (1:3,13; 12:2), onde espera até que todos os seus inimigos sejam subjugados debaixo de seus pés. Como o Cristo exaltado, ele continua vivo para sempre, para representar seu povo na presença de Deus (7:24).

Embora Cristo seja chamado "autor e consumador da nossa fé" (12:2) e o precursor no santuário interior (6:19), não se fala do vôo da alma, na morte, para se juntar a Jesus no céu. Há uma referência que fala dos "espíritos dos justos aperfeiçoados" (12:23), mais isto não é frisado. A ressurreição é mencionada duas vezes (6:2; 11:35), e Jesus tem que aparecer uma segunda vez, para trazer, aos seus santos, a plenitude da salvação (9:28).

A ênfase sobre a total deidade de Jesus de modo algum minimiza a opinião do autor sobre sua humanidade. Já vimos que Hebreus enfatiza a total e real humanidade de Jesus mais do que quaisquer outras epístolas.[24] Sua real humanidade, suas tentações e sofrimentos foram necessários, para que Jesus se identificasse com o seu povo, para que o entendesse e para que o ajudasse. Ele identificou-se com aqueles, a quem veio salvar, em todos os pontos, exceto em um — ele era sem pecado (4:15).

O SUMO SACERDOTE. O tema central na cristologia de Hebreus é Cristo como sumo sacerdote. O principal argumento do livro é que a instituição eclesiástica do Velho Testamento era apenas uma sombra da realidade e não podia lidar com o problema do pecado. A realidade celestial aproximou-se com a morte de Jesus, através da qual ele expulsou o pecado de uma vez por todas. Portanto, a apostasia de Cristo significa condenação, pois não há outro caminho para a salvação.

O pensamento do autor, em que ele contrasta o sacerdócio de Cristo com o sacerdócio aarônico, é tecido através do argumento dos capítulos 5 a 10. Ele argumenta que o culto do Velho Testamento realmente não fazia nada a respeito do problema real, o da purificação da consciência (9:9). Ele envolvia apenas o sacrifício de animais, e isto não pode alcançar o problema real do pecado (10:4). Tudo que pode ser alcançado através disto é uma pureza cerimonial externa (9:13), e ele é, portanto, fraco e inútil (7:18). De fato, a estrutura do tabernáculo do Velho Testamento servia para afastar os homens de Deus, em vez de abrir o caminho para sua presença (9:8). Os sacrifícios são constantemente repetidos (10:1) e são impotentes para expulsar os pecados (10:11). De fato, a própria repetição dos sacrifícios serve apenas como uma advertência contra o pecado (10:2,3). Os sacerdotes do Velho Testamento eram inadequados por serem mortais (7:24), que têm que oferecer sacrifícios por seus próprios pecados, como também pelos do povo (5:3; 7:27).

Em quatro diferentes ocasiões, Hebreus descreve a insuficiência da era do Velho Testamento, em termos de seu fracasso em trazer aos homens a perfeição. "...se oferecem tanto dons como sacrifícios que, quanto à consciência, não podem aperfeiçoar aquele que presta o culto" (9:9; cf. 7:11,19; 10:1). A idéia de perfeição (*teleioô*) é um dos repetidos temas de Hebreus. Ela é a meta da vida cristã (6:1, *teleiotês*) e era uma meta que até Jesus tinha que alcançar. Ele teve que alcançar a perfeição através do sofrimento (2:11). É óbvio que, se Jesus era o preexistente Filho de Deus, e também sem pecado em sua humanidade, "perfeição" não pode designar perfeição moral ou um estado de apecaminosidade. A RSV traduz o nome com a palavra "maturidade" (6:1). Em 5:8, a perfeição de Jesus é paralela à sua obediência. "Aprendeu a obediência por meio daquilo que sofreu; e tendo sido aperfeiçoado..." A perfeição de

24 Ver, acima, a p. 534 e s.

Jesus tem, logo, que se referir à sua completa adequação e eficácia como o Redentor dos homens.[25] Aplicada aos homens, designa sua completa consagração a Deus. Perfeição e consagração são termos correlatos. "Pois com uma só oferta tem aperfeiçoado para sempre os que estão sendo santificados" (10:14). Como homem, embora sem pecado, Jesus tinha que aprender a completa confiança em e dependência de Deus. A humanidade perfeita não pode realizar-se fora da dependência de e comunhão com Deus. Jesus cumpriu isto em si, e abriu o caminho para todos os homens penetrarem na mesma experiência de completa consagração a Deus.[26] Esta perfeição era completamente inatingível, no sacerdócio do Velho Testamento; portanto, tinha de ser desalojado (7:11). O sacerdócio do Velho Testamento e o sistema sacrificatório eram apenas uma sombra da realidade futura; não incorporavam a realidade em si (10:1); logo, tinham que ser substituídos por um sacerdócio melhor e um sacrifício que incorporasse a realidade.

Este sacerdócio perfeito foi realizado por Jesus. Ele tinha as qualificações que o destacavam do sacerdócio aarônico e o habilitavam a trazer aos homens a perfeição. Ele não escolheu o papel para si, mas foi escolhido por Deus (5:5). Ele trouxe sobre si humanidade completa. Ele partilhava da mesma natureza dos outros homens em todo respeito essencial à humanidade (2:17). Ele sofreu todas as tentações que eles sofrem; logo, é capaz de sentir por aqueles que veio salvar (4:15). Como homem, ele só era diferente em um ponto: era sem pecado (4:15), e, portanto, não tinha que oferecer sacrifícios por si mesmo, como os sacerdotes do Velho Testamento (7:27). Através de seus sofrimentos humanos, ele aprendeu a perfeição — dedicação completa e fé em Deus (2:10; 5:9; 7:28). Em contraste aos sacerdotes aarônicos, que morreram, Jesus mantém o sacerdócio permanentemente, porque ele continua para sempre (7:23). Assim, o verdadeiro Sumo Sacerdote é "santo, inocente, imaculado, separado dos pecadores, e feito mais sublime que os céus" (7:26).

Hebreus explica a superioridade do Sumo Sacerdócio de Jesus em termos da ordem de Melquizedeque. Melquizedeque era um sacerdote de Salém (Jerusalém), que Abraão encontrou, ao retornar de uma batalha bem-sucedida. Abraão reconheceu Melquizedeque como verdadeiro sacerdote, e, conseqüentemente, lhe deu o dízimo de tudo que possuía. Melquizedeque aparece nas Escrituras do Velho Testamento repentinamente, e desaparece abruptamente. Não foi deixado registro de seu nascimento, sua ascendência ou sua morte. Hebreus apodera-se dos silêncios das Escrituras, para interpretá-los como se ele fosse "sem pai, sem mãe, sem genealogia, não tendo princípio de dias nem fim de vida, mas feito semelhante ao Filho de Deus, permanece sacerdote para sempre" (7:3). Esta é uma analogia imperfeita, pois Jesus tinha uma mãe humana, e Hebreus conhece sua ascendência (7:14). O ponto principal é que Abraão deu dízimos a Melquizedeque e recebeu sua bênção. Isto prova que Abraão reconheceu que Melquizedeque era maior que ele. Visto que Aarão não havia ainda nascido e estava ainda nos lombos de Abraão, Levi, em Abraão, deu dízimos a Melquizedeque, provando, assim, a superioridade deste. Cristo é um sumo sacerdote segundo a ordem de Melquizedeque, e é, portanto, superior ao sacerdócio aarônico (5:6,10; 6:20; 7:1-17). Isto não seria um tipo de raciocínio apelativo à mentalidade crítica moderna, mas foi persuasivo em seu próprio tempo. Hebreus o usa como um suporte escritural para Jesus como sacerdote, que, como Filho de Deus, continua sacerdote para sempre.

25 Ver J. Y. Campbell, "Perfection", IDB K-Q, p. 730.
26 Ver B. F. Westcott, *Hebrews* (1906), p. 64-68.

O serviço que o novo sumo sacerdote forjou é, como já vimos, encarado a partir de dois pontos de vista: o histórico e o celestial.[27] Jesus é, em si, tanto o sumo sacerdote como o sacrifício que o sumo sacerdote oferece a Deus. Ele "se ofereceu a si mesmo imaculado a Deus" (9:14; cf. 7-27). Ele aniquilou o pecado pelo sacrifício de si mesmo (9:26); através de sua morte, ele purificou os pecados (1:3). Sua morte foi eficaz; ele provou a morte por todos (2:9). Sua morte cumpriu a expiação pelos pecados do povo (2:17). Está claro que o autor de Hebreus tem em mente a morte histórica de Jesus, pois ele fala na "oferta do corpo de Jesus Cristo, feita uma vez para sempre" (10:10; cf. 7:27). O autor de Hebreus não tem uma "teoria da expiação". Ele não reflete sobre por que foi necessário que Jesus morresse, ou como sua morte cumpre a salvação. Ele meramente afirma que "sem derramamento de sangue não há remissão" (9:22).

Como já vimos, Hebreus vê a morte de Jesus na cruz tanto como um evento na História quanto como um evento no mundo espiritual. Se tomássemos literalmente a linguagem de Hebreus, deveríamos pensar que, após sua morte e ressurreição, Jesus subiu aos céus, penetrando "nos céus" (4:14), onde entrou no Lugar Santo celestial, por seu próprio sangue (9:12), que já havia sido derramado na cruz, e purificou o santuário celestial (9:23,24). É, contudo, evidente que o santuário celestial não precisa de purificação. O autor de Hebreus está aplicando a linguagem do culto do Velho Testamento à obra de Cristo na cruz. Ele está, na realidade, combinando a obra expiatória e purificadora, de Cristo na cruz, com sua obra celestial como mediador.

Este é um outro aspecto do serviço que Cristo prestou. Através de sua ascensão, ele tornou-se o precursor de todos os que o seguem (6:20). Os santos da nova era têm um caminho aberto para eles, na presença de Deus, que os homens da velha economia não puderam conhecer. Embora Jesus seja retratado como Rei Messiânico, assentado à mão direita de Deus (8:1; 10:12;12:2), ele é também retratado como o sacerdote celestial, que ministra, como mediador, na presença de Deus. "Portanto, pode também salvar perfeitamente os que por ele se chegam a Deus, porquanto vive sempre para interceder por eles" (7:25). Ele entrou no santuário celestial não apenas para purificá-lo com seu próprio sangue (9:12), mas também "para agora comparecer por nós perante a face de Deus" (9:24). O quadro é de crentes ainda no mundo, fracos e tentados, mas ajudados, em sua tentação, por um intercessor celestial, que efetivamente ora a seu favor.

A missão do sumo sacerdote é eficiente. Três palavras, que aparecem freqüentemente em Hebreus, descrevem o que ele fez pelos homens: ele efetuou sua purificação, sua santificação e sua perfeição, nenhuma destas era o Velho Testamento capaz de fazer. A perfeita oferta de Cristo na cruz serve para purificar "das obras mortas a vossa consciência, para servirdes ao Deus vivo" (9:14). O Velho Testamento era incapaz de fazer isto; a constante repetição dos sacrifícios do Velho Testamento serviam como uma lembrança de que eles não alcançavam nada de valor eterno. "Pois tendo sido uma vez purificados os que prestavam o culto, nunca mais teriam consciência do pecado" (10:2). Mas na obra de Cristo, o crente fica assegurado de que Cristo eliminou o pecado através do sacrifício de si mesmo (9:26). Logo, podemos chegar-nos "com verdadeiro coração, em inteira certeza de fé; tendo o coração purificado da má consciência, e o corpo lavado com água limpa" (10:22). A última frase é, provavelmente, uma referência às águas do batismo; mas é apenas um símbolo da verdadeira realidade — a purificação da consciência. Por causa da obra de Cristo, os crentes

27 Cf., acima, a p. 532 e ss.

podem ter a certeza de que não são mais pecadores, mas homens que foram purificados de toda mancha e culpa de pecado. O perdão dos pecados (10:18) é um sinônimo de purificação.

A obra de Cristo é eficaz também na efetivação da santificação dos redimidos. "Temos sido santificados pela oferta do corpo de Jesus Cristo, feita uma vez para sempre" (10:10). Jesus, "para santificar o povo pelo seu próprio sangue, sofreu fora da porta" (13:12). A santificação não tem a conotação de apecaminosidade, mas de dedicação a Deus.[28] Os sacrifícios do Velho Testamento santificam "os contaminados, quanto à purificação da carne" (9:13), i. é, efetuavam a santidade cerimonial e dedicação a Deus; mas apenas o sacrifício de Cristo pode servir para cumprir a verdadeira dedicação.

Hebreus resume toda a obra de Cristo em termos de "perfeição", que era inatingível sob o velho pacto (7:11). "Pois com uma só oferta tem aperfeiçoado para sempre os que estão sendo santificados" (10:14). Ele possibilitou àqueles que foram purificados e dedicados a Deus, a compreenderem tudo o que a humanidade deve significar — a completa confiança e fé em Deus.

A morte de Cristo é eficiente não apenas para aqueles que vêm a crer nele. Por ser também um evento no mundo espiritual, ele se tornou o "mediador de um novo pacto, para que, intervindo a morte para remissão das transgressões cometidas debaixo do primeiro pacto, os chamados recebam a promessa da herança eterna" (9:15).

Assim, Cristo é a inauguração de um novo pacto. "Pois, mudando-se o sacerdócio, necessariamente se faz também mudança da lei" (7:12). Este é um dos temas centrais em Hebreus, que ressoa nas primeiras palavras do livro. O velho pacto transmitia uma revelação inadequada de Deus. "Havendo Deus antigamente falado muitas vezes, e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas" (1:1). O inglês é muito mais fraco do que o grego: *polymerôs* e *polytropôs*. A revelação do Velho Testamento era fragmentária, chegando em pedaços. Nenhum ponto da revelação transmitia toda a revelação junta como um todo. A revelação do Velho Testamento era também diversa, vindo aos homens de vários modos diferentes: através de visões, sonhos, teofanias, aparições angélicas e profetas, nenhum dos quais era adequado para transmitir a revelação total.

Nesses dias de plenitude messiânica, Deus falava de um modo diferente: através daquele que é seu Filho. Em Jesus, perfeito Filho de Deus e homem perfeito, Deus pode dizer o que ele quer que os homens ouçam. Nestas palavras de abertura, o autor de Hebreus não se refere nem ao velho nem ao novo pacto, mas o contraste está obviamente em seu pensamento. Isto torna-se explícito mais adiante, no livro, particularmente em conexão com a obra sacerdotal de Cristo.

Porque Jesus ocupa o cargo de um Sumo Sacerdote para sempre, "de tanto melhor pacto... foi feito fiador" (7:22). "E por isso é mediador de um novo pacto, para que, intervindo a morte para remissão das transgressões cometidas debaixo do primeiro pacto, os chamados recebam a promessa de herança eterna" (9:15), algo que o primeiro pacto era incapaz de fazer. "Pois, se aquele primeiro pacto fora sem defeito, nunca se teria buscado lugar para o segundo" (8:7). O significado do novo pacto é exposto através de uma profecia de Jeremias 31:31-34. O velho pacto mostrou-se ineficiente em criar um povo fiel. "Não permaneceram naquele meu pacto" (8:9). O novo pacto será diferente do velho, nele ele porá as leis de Deus em suas mentes e

28 Ver, acima, o Cap. 36.

escrevê-las-á em seus corações. Então será cumprida a repetida meta dos negócios de Deus com seu povo: "Eu serei o seu Deus, e eles serão o meu povo" (8:10).[29] O novo pacto trará consigo uma nova dimensão de interioridade. O povo de Deus obedecerá à sua vontade por causa de uma motivação interior, não por causa de uma lei externa, escrita. Eles experimentarão um conhecimento imediato de Deus. Havia um sentido no qual o Israel do Velho Testamento tinha um conhecimento de Deus, mas este não era permanente. Israel repetidamente caía em apostasia e esquecia seu Deus (Juí. 2:10; Os. 4:1,6). O novo pacto trará um conhecimento permanente de Deus. "Porque todos me conhecerão, desde o menor deles até o maior" (8:11). Isto se cumprirá porque "serei misericordioso para com suas iniqüidades, e de seus pecados não me lembrarei mais" (8:12). O pacto do Velho Testamento, com seus repetidos sacrifícios, servia apenas como uma constante advertência contra os pecados. O novo pacto, feito no sangue de Cristo, possibilitará a Deus esquecer os pecados de seu povo e assim fornecer um meio para purificar suas consciências do pecado (10:22). Em suma, o novo pacto trará duas coisas: um melhor sacrifício, que obtém um perdão perfeito para os pecados, e um novo coração, no que adora, de modo que ele possa fazer a vontade de Deus. Este tema de um novo coração, paralelo à idéia joanina de um novo nascimento e à idéia paulina da residência de Cristo no Espírito, não é um tema proeminente em Hebreus. O autor se refere a ele apenas nesta citação de Jeremias. Sua preocupação principal é a providência do novo pacto, para o que adora aproximar-se de Deus, ter real acesso à presença divina, o que o velho pacto não dava.

Como inauguração do novo pacto, Cristo abole o pacto antigo. Este é um dos principais temas de Hebreus. Se alguém, que professou fidelidade a Cristo, afasta-se dele em apostasia, ele não pode voltar ao velho tipo de culto, pois foi inutilizado — abolido. "Dizendo: Novo pacto, ele tornou antiquado o primeiro. E o que se torna antiquado e envelhece, perto está de desaparecer" (8:13). Se isto não queria dizer que o serviço do templo, em Jerusalém, estava para desaparecer, pelo menos queria dizer que para os crentes a velha ordem não tinha mais validade. Tudo o que a velha ordem simbolizava estava realizado na realidade de Cristo, e, portanto, ela já havia desempenhado sua missão e não tinha mais lugar na economia divina. Este fato é repetido: "Ele tira o primeiro, para estabelecer o segundo" (10:9). Porque Cristo abriu um caminho novo e vivo, para nós, através da cortina, isto é, através de sua carne (10:20), é óbvio que a velha ordem, que servia apenas para manter os homens afastados da presença de Deus (9:8), tem que ser abolida. Assim, Cristo, como o melhor sacerdote, cumpriu o que a velha ordem prometera: uma melhor esperança, pois ela já está parcialmente realizada em nosso acesso a Deus (7:19); um melhor pacto (7:22), que se baseia em melhores promessas (8:6); melhores sacrifícios (9:23) — tudo por causa de seu sangue derramado (12:24).

O autor de Hebreus menciona uma outra realização de Cristo, em sua morte, em que ele não se demora. Através de sua morte, ele destruiu aquele que tem o poder da morte, isto é, o mal, livrando os homens, que, através do medo da morte, estavam sujeitos à escravidão por toda a vida (2:14,15). Este tema do *Christus Victor* apareceu em João e em Paulo.[30] Hebreus não indica de que modo a morte de Cristo desempenhou uma derrota do poder satânico; mas há uma linha teológica que corre através do Novo Testamento, desde o conflito de Jesus com os demônios e vitória sobre Satã (Luc. 10:18) até à destruição final de Satã, no lago de fogo (Apoc. 20:10). A palavra que se

29 Ver Êx. 6:7; 29:45; Lev. 21:12; Jer. 7:23; 30:22; Ez. 11:20; Os. 2:23; Zac. 8:8; 13:9; Apoc. 21:3.
30 Ver o Cap. 17 e o Cap. 31.

traduz como "destruir" (*katargeō*) é a mesma usada a respeito da "morte" abolidora, de Cristo (II Tim. 1:10), em sua morte e ressurreição. Ela não designa a destruição completa do mal, mas o fato de que seu poder é quebrado, sua garra sobre os homens, que viviam com medo da morte, se afrouxou.

É no contexto da obra sacerdotal de Jesus que Hebreus fala de sua segunda vinda. Ele apareceu "uma vez por todas", na hora escatológica, para abolir o pecado pelo seu próprio sacrifício, mas "aparecerá segunda vez, sem pecado, aos que o esperam para salvação" (9:28). A obra do sumo sacerdote, por parte de Cristo, prossegue em sua intercessão no céu; somente será completada quando ele vier novamente. Aqui, a "salvação" é escatológica, e será a obra de Cristo que retorna.[31] O que ele fez na cruz foi de uma vez por todas (*ephapax*, 9:12; 10:10); sua presente obra no céu, como intercessor sacerdotal, é "para sempre" (*eis to diēnekes*), i. é, tem a duração deste século. Há um aspecto da salvação que aguarda sua segunda vinda: a chegada final à pátria, de uma nação redimida, numa cidade celestial.

A VIDA CRISTÃ. O pré-requisito básico para a vida cristã, em Hebreus, é a fé. A fé, em Hebreus, recebe uma ênfase diferente daquela em João e em Paulo. O segundo tem a fé como confiança pessoal e submissão a Jesus, que traz união com Cristo e, portanto, a salvação. Em Hebreus, a fé é a faculdade de perceber a realidade do mundo invisível de Deus e de fazê-lo o objetivo básico de sua vida, em contraste com o caráter transitório e freqüentemente mau da existência humana presente. Hebreus nos dá o que resume a definição da fé como o termo é usado no livro: "Ora, a fé é o firme fundamento das coisas que se esperam, e a prova das coisas que não se vêem" (11:1). Este enunciado contém tanto o caráter transcendental como o escatológico das bênçãos divinas. A fé é o que torna real, para o crente, o mundo invisível de Deus. "Porque é necessário que aquele que se aproxima de Deus creia que ele existe, e que é galardoador dos que o buscam" (11:6), não nesta vida, mas na plenitude na salvação prometida. O homem de fé é aquele que não considera o mundo visível da experiência humana o mundo dos valores supremos. Ele reconhece que acima estão as realidades espirituais do Reino de Deus, que ele não pode perceber com seus sentidos físicos, mas que, para ele, são mais reais do que o mundo fenomenal.

Este é o contexto do enunciado de que Jesus é o "autor e consumador da nossa fé" (12:2). Ele conduziu ao caminho e preencheu perfeitamente as exigências de uma fé verdadeira. É óbvio que isto não pode querer dizer uma dedicação pessoal a Deus, que resultou na salvação de Jesus. Isto queria dizer, pelo contrário, que, aquele que deparou com uma cruz e sua vergonha, poderia ver além de sua experiência humana de sofrimento e morte, o "gozo que lhe estava proposto" (12:2). Jesus estabeleceu o exemplo perfeito de um homem que resistiu a todos os males que a vida poderia lhe impor, porque viveu sua vida em plena consciência dAquele que é invisível.

A fé também sabe que este mundo invisível será finalmente a meta daqueles que crêem em Deus. É "o firme fundamento das coisas que se esperam" (11:1). O mundo invisível tornar-se-á, um dia, uma realidade visível; a Jerusalém celestial descerá aos homens. A fé é a faculdade que torna estas promessas reais.

O povo do Velho Testamento, que fracassou, o fez porque não possuía esta fé. Eles não podiam enxergar além de sua situação imediata na história; e, se ela era adversa, eles não tinham nada a que se apegar. Eles não entendiam as promessas de

31 O. Cullmann, *Christology*, p. 103 e s.

Deus. Deus prometeu um descanso, ao povo do Velho Testamento, "mas a palavra da pregação nada lhes aproveitou, porquanto não chegou a ser unida com a fé naqueles que a ouviram" (4:2). Tudo que podiam ver era o descanso na Palestina; eles estavam esquecidos do verdadeiro descanso de Deus. À guisa de contraste, "nós, os que temos crido, é que entramos no descanso" (4:3), mas esta é uma bênção espiritual, e não humana, terrena.

Esta nota encontra ressonância no grande capítulo dos heróis da fé (cap. 11). Aqueles que tiveram fé olhavam para além de sua situação imediata e confiavam na promessa de Deus. Pela fé, Abraão e seus filhos entraram na terra prometida, mas olharam para além dela, para a promessa de Deus — para a "cidade que tem os fundamentos" (11:10). Os santos do Velho Testamento morreram todos "na fé, sem terem alcançado as promessas; mas tendo-as visto e saudado, de longe, confessaram que eram estrangeiros e peregrinos na terra" (11:13). Eles estavam buscando a pátria (11:14), um país melhor, isto é, uma pátria celestial (11:16). Esta confiança jazia na promessa de Deus, que "já lhes preparou uma cidade" (11:16). Moisés recusou uma alta posição no Egito, escolhendo sofrer com o povo de Deus, "porque tinha em vista a recompensa" (11:26).

A lista de chamada dos heróis da fé, em Hebreus 11, sugeriria que a fé é a faculdade de se apegar a Deus, para ver demonstrações de seu poder e libertação. Contudo, embora libertações poderosas sejam citadas, elas não são o tema central, pois "uns foram torturados, não aceitando o seu livramento, para alcançarem uma melhor ressurreição" (11:35). Isto é seguido por uma lista de chamada de homens de fé que não viram livramento, mas apenas sofrimentos, violência e morte. "E todos estes, embora tendo recebido bom testemunho pela fé, contudo não alcançaram a promessa" (11:39). A fé é um apoderar-se da promessa de Deus, para sua suprema salvação, quer esta vida traga bênçãos físicas ou males.

Hebreus foi escrita para encorajar os crentes a permanecerem numa fé que asseguraria as promessas de Deus e as bênçãos que já vieram em Cristo. Eles já haviam se deparado com perseguição suave. A vida cristã estava provando não ser uma garantia contra o mal e a aflição. Eles já haviam suportado "grande combate de aflições", como diz Hebreus, "pois por um lado fostes feitos espetáculo tanto por vitupérios como por tribulações", e experimentaram a pilhagem de sua propriedade (10:32-33). Contudo, não haviam ainda sofrido ao ponto de derramar seu sangue (12:4), i. é, martírio. A maioria deles se apegou à sua fé, sabendo que tinham "uma possessão melhor e permanente" (10:34). O autor escreve porque eles precisam de paciência de modo que possam fazer a vontade de Deus e receber o que foi prometido (10:36), e em fé manter suas almas (10:39).

As numerosas exortações através do livro refletem a situação prática a que o autor se dirige. Em seus parágrafos introdutórios, após expor a superioridade e deidade de Cristo, o autor pergunta: "Como escaparemos nós, se descuidarmos de tão grande salvação?" (2:3). Seus ouvintes estão correndo o perigo de se "desviar" da mensagem que ouviram (2:1).

O problema é mais vividamente expresso quando o autor afirma que é impossível trazer de volta ao arrependimento aqueles que ouviram o evangelho, declararam que o receberam, mas depois cometeram "apostasia" (6:1-8). Embora o verbo usado não seja o usual para a apostasia (*aphistemi*; cf. 3:12), o contexto sugere claramente uma apostasia deliberada e desejada, não o pecado ordinário ou o que hoje se chama

"deslize". A RSV traduz corretamente a idéia. Os homens que abraçaram o evangelho e entraram para a vida cristã e comunidade da igreja cristã podem se desiludir, por Deus não os proteger do mal e do sofrimento como haviam esperado. Eles podem, portanto, dar as costas a Cristo deliberadamente e negar a confissão que fizeram. Para esses que foram iluminados, mas que voluntariamente rejeitaram a luz, não pode continuar havendo um meio de salvação, pois não pode haver salvação, a não ser em Cristo.

O mesmo perigo é expresso em 3:12: "Vede, irmãos, que nunca se ache em qualquer de vós um perverso coração de incredulidade, para se apartar (*apostēnai*) do Deus vivo." Este é o verbo usual para cometer apostasia.

A passagem em 10:26 levou muitos intérpretes a achar que o autor de Hebreus está falando do pecado pós-batismal em geral. "Porque se voluntariamente continuarmos no pecado, depois de termos recebido o pleno conhecimento da verdade, já não resta mais sacrifício pelos pecados, mas uma expectação terrível de juízo" (10:26,27). Contudo, comentadores modernos geralmente admitem que eles (os pecadores em vista) são apóstatas, isto é, aqueles que negam o cristianismo após havê-lo abraçado, em pleno conhecimento do que estão fazendo.[32] Há um paralelo nos apóstatas no deserto, que se apartaram "do Deus vivo" (3:12). Eles endureceram seus corações e foram rebeldes. Hebreus pode descrevê-los simplesmente como "os que pecaram" (3:17). Uma apostasia como esta, que os leitores de Hebreus estavam encarando, não quer dizer nada menos que a expulsão do Filho de Deus, profanando o pacto de sangue pelo qual eles foram santificados e desafiando o Espírito da graça (10:29).[33] O autor de Hebreus não está interessado em perguntas que os teólogos sistemáticos fazem: Era esse povo realmente um povo salvo, apenas a perder sua salvação? Estava ele se deparando com a situação real onde deu todas as evidências de conversão, separando-se dos antigos modos de viver pagãos e identificando-se com a comunidade cristã, apenas para negar sua fé em Cristo diante de perseguição. Para aqueles que deliberadamente dão as costas a Cristo, "já não resta mais sacrifício pelos pecados". Cristo é o único caminho. Negá-lo significa fechar a porta da salvação. Diante de perseguição, o crente tem necessidade de paciência, de modo que, como diz a epístola, "depois de haverdes feito a vontade de Deus, alcanceis a promessa" (10:36). Que tal apostasia parece ainda não haver se alastrado é evidente nas palavras: "Nós, porém, não somos daqueles que recuam para a perdição, mas daqueles que crêem para a conservação da alma" (10:39).

Nos parágrafos de conclusão, Hebreus tem algumas exortações práticas para a conduta cristã. Os leitores são convidados a uma vida de amor e pureza. Anciãos ou bispos não são mencionados; a Igreja é dirigida por "líderes" (*hēgoumenoi*) que falam a palavra de Deus e cuidam dela (13:7,24). O costume de estender a hospitalidade a irmãos crentes em viagem é encorajado (13:2). O autor termina com uma nota pessoal: Timóteo foi libertado da prisão, e o autor deseja acompanhá-lo em visita a seus leitores. Isto parece bem paulino, mas tanto a teologia como a estrutura e o estilo de Hebreus são tão diferentes das epístolas de Paulo, que ele dificilmente poderia ser o autor.

32 J. Hering, *Hebrews*, p. 93.
33 Note-se que a santificação destas pessoas designa sua aparente dedicação a Deus.

40

TIAGO

Bibliografia:

Há uma surpreendente falta de bons estudos sobre o pensamento de Tiago. O capítulo em G. B. Stevens, *The Theology of the NT* (1906), é ainda valioso. Ver "Ideas of the Epistle", J. H. Ropes, *James* (1916), p. 28-39; A. T. Cadoux, *The Thought of St. James* (1944); A. E. Barnett, IDB K-Q, p. 795-99.

Em adição a Hebreus, o Novo Testamento contém várias cartas menores, que são chamadas de "Católicas", com significado universal, porque, com exceção de II e III João, elas são dirigidas à Igreja em geral. As idéias principais destas epístolas só precisam ser brevemente resumidas, pois acrescentam pouco ao pensamento teológico principal do Novo Testamento.

A teologia do Novo Testamento não precisa se preocupar basicamente com questões de introdução, tais como o autor, a data e a proveniência, mas estas questões não podem ser de todo ignoradas. Respostas radicalmente diferentes têm sido dadas quanto à autoria e data de Tiago. Estudiosos de uma geração mais antiga, especialmente na Grã Bretanha, freqüentemente viam Tiago como uma das mais antigas epístolas do Novo Testamento, e como tendo sido escrita por Tiago, o irmão de Jesus.[1] Eles enfatizavam o judaísmo do livro, suas afinidades com o Velho Testamento e a literatura helenístico-judaica.[2] O pêndulo do criticismo balançou para o extremo oposto, de modo que A. E. Barnett pode dizer que não há nada na carta que sugira a origem judaica dos leitores.[3] Ele data o livro em cerca de 125-150 d. C. Isto parece ser um juízo mal fundado, à vista do fato de que uma das interpretações clássicas de Tiago é que ela era originalmente um escrito judaico e foi transformado em escrito cristão simplesmente pela interpolação do nome "Cristo" em dois lugares (1:1; 2:1).[4]

A obra é completamente judaica no tom. Moule assumiu uma posição judiciosa, ao admitir que Tiago pode ter sido escrita por um judeu cristão, a fim de conciliar judeus não-cristãos. Ele pode até ter pertencido a suas sinagogas. Se não, a alternativa é que o livro foi escrito quando a interpretação antinomiana da liberdade cristã já se havia estabelecido, através ou não das epístolas de Paulo.[5]

---

1 Ver os comentários de J. B. Mayor, R. J. Knowling e F. J. A. Hort.
2 Ver W. Montgomery, "James", *Hastings' Dictionary of the Apostolic Church*, I, 632.
3 A. E. Barrett, "James", IDB E-J, p. 795.
4 Ver W. G. Kümmel, *Introduction* (1966), p. 286.
5 C. F. D. Moule, *The Birth of the NT* (1962), p. 166.

Estudiosos conservadores têm sido capazes de estabelecer bons critérios quanto à tradicional autoria de Tiago.[6] Há semelhanças notáveis entre Tiago e a doutrina de Jesus.[7] Shepherd acha que suas alusões refletem um conhecimento do Evangelho de Mateus,[8] mas não há citações diretas, e é igualmente possível que Tiago tenha-se baseado numa tradição antiga, em vez de no Evangelho escrito, e suas alusões nunca são idênticas em linguagem.[9] O maior problema quanto à autoria de Tiago é que não se faz referências claras a Jesus e sua doutrina, o que se esperaria de Tiago, se ele fosse de fato o autor da epístola. Contudo, é um princípio psicologicamente correto que ele pode ter deliberadamente escolhido manter oculto o fato de que era o irmão de nosso Senhor. Sabemos, a partir de I Coríntios 15:7, que Tiago tornou-se crente como conseqüência de uma aparição especial do Jesus glorificado e tornou-se líder da igreja em Jerusalém (At. 15:13; 21:18; Gál. 1:19), desempenhando o papel de chefe da igreja em Jerusalém, fato único na era apostólica. A referência a primeiras e últimas chuvas (5:7) revela claramente uma proveniência palestina. Tradição posterior confirma isto, e nos diz que Tiago foi martirizado, por judeus hostis, em 62 d.C.[10] Podemos concluir que a epístola foi escrita por Tiago, o irmão de Jesus, de Jerusalém, a judeus cristãos que estavam sendo oprimidos por seus compatriotas judeus.

O propósito de Tiago é, em geral, prático. É impossível concluir, a partir do conteúdo da epístola, que ele não estava interessado em teologia; um teólogo pode escrever homílias práticas. Tiago está escrevendo para encorajar companheiros judeus cristãos, que, em sua maior parte, vinham do nível mais baixo da sociedade e estavam sendo oprimidos por compatriotas judeus ricos. Não há uma clara evidência de que eles estavam sofrendo perseguição por serem cristãos. Está claro, no entanto, que Tiago escreve como um cristão a companheiros cristãos. Jesus é referido como "o Senhor Jesus Cristo" (1:1), e em outro lugar é chamado de "Senhor da glória" (2:1). Embora esta seja a expressão cristológica mais notável na epístola, ela claramente envolve fé na glorificação, i. é, na ressurreição e ascensão de Jesus — e até em sua deidade. Tiago vive na expectativa dos últimos dias — um tempo, conclui, em que a acumulação de tesouros terrenos será sem sentido.[11] O retorno iminente (*parousia*) do Senhor é ainda uma esperança viva (5:7,8); "Eis que o juiz está à porta" (5:9). Tal esperança argumenta fortemente por uma data bem antiga. É obviamente na *parousia* que a salvação será completa — uma experiência descrita como o recebimento da "coroa da vida" (1:12), a salvação da alma da morte (5:20), ou a herança do Reino de Deus (2:5). Tais referências de passagem deixam claro que a escatologia desempenha um importante papel no pensamento de Tiago.

Tiago revela pouco sobre a natureza e estrutura da Igreja. É notável o fato de ele usar o termo judaico "sinagoga" para designar o ajuntamento cristão (2:2). Ele se refere a anciãos da Igreja (5:14) e os instrui nos deveres pastorais: visitar os doentes e ungi-los com óleo. Isto deve ser acompanhado pela confissão dos pecados (5:16). Ele se refere, provavelmente, ao ministério dos anciãos que recuperam um homem que se desviou da verdade para o erro, e que assim se "salvará da morte uma alma" (5:20).

6 Ver D. Guthrie, *NT Introduction* (1962), III, 61 e ss.; G. W. Barker *et al.*, *The NT Speaks* (1969), p. 325 e ss.; R. H. Gundry, *A Survey of the NT* (1970), p. 342 e ss.; E. F. Harrison, *Introduction to the NT* (1964), p. 363 e ss.
7 Ver D. Guthrie, *NT Introduction*, p. 67.
8 M. H. Shepard, JBL 75 (1956), 40-51.
9 Ver E. M. Sidebottom, *James, Jude, and I Peter* (1967), p. 15.
10 Eusébio, *Church History*, II, xxiii, 4-15.
11 Ver C. L. Mitton, *James* (1966), p. 178.

Nas igrejas com que Tiago estava familiarizado, os mestres desempenhavam um papel importante, e ensinar era, aparentemente, uma posição bastante cobiçada — tanto que Tiago aconselha seus leitores contra a procura dessa posição (3:1). Seria, provavelmente, demasiado dizer que ensinar representava uma ocupação formal; também não está claro o relacionamento entre anciãos e mestres. O fato de Tiago fazer seguir, a sua advertência sobre os mestres, de uma condenação dos pecados da palavra (3:2) sugere que ele estava cônscio dos problemas práticos dos professores que eram intemperantes e imprudentes no uso da língua e que estavam mais interessados na eloqüência das palavras do que na solidez da conduta.

Tiago está interessado na tentação, que, por sua vez, reflete algo de sua idéia da natureza do homem. Aparentemente, ele estava familiarizado com os cristãos que evitavam responsabilidade pessoal por seus pecados, jogando a culpa na situação em que Deus os colocou, e então, de fato, culpando a Deus. Tiago insiste que Deus não pode ser tentado nem tenta ninguém a pecar. Cada pessoa é tentada quando é induzida e tentada por seu próprio desejo (1:14). Esta tradução da AV, "luxúria", não é muito feliz, pois geralmente conota tentação a pecados sexuais. Tal não é o pensamento de Tiago. A palavra usada para "desejo" (*epithumia*) não é, em si, uma palavra que contenha alguma conotação má; de fato, Paulo a usa a respeito do desejo de estar com Cristo (Fil. 1:23). Não está claro se Tiago quer dizer desejo de coisas más. Seria possível interpretar desejo, aqui, de modo natural, desejo por coisas que, em si e de si, não são más — algo análogo ao entendimento psicológico dos impulsos humanos. Não há nada de errado com eles, até que o homem seja "atraído e engodado pela sua própria concupiscência". Suas realizações tornam-se um fim em si, de modo que anseia cumprir certos desejos mais do que quer a vontade de Deus. Isto pode ser ilustrado pelo rico fazendeiro, cuja grande ambição em acumular tesouros terrenos levou-o a colocar o seu amor por eles à frente de sua obrigação para com Deus (Luc. 12:16 e ss.). Quando os desejos, bons em si, seduzem e tentam um homem a se desviar da vontade de Deus, concebe-se o pecado, e a morte é o fim. Parece claro que, no pensamento de Tiago, o desejo, em si, não é pecaminoso ou mau; torna-se assim apenas quando o homem é "atraído e engodado" por ele.

Tiago tem pouco a dizer a respeito da natureza da vida cristã, mas o que diz é importante. Entramos na vida cristã quando somos gerados "pela palavra da verdade, para que fôssemos como que primícias das suas criaturas" (1:18). A palavra, como é comum em o Novo Testamento, é o evangelho proclamado. Quando ela é recebida, quando é "implantada" dentro do coração (1:21), o homem encontra a salvação. A palavra "ele nos gerou" (*apekuèsen*) significa "dar à luz". Tiago já a havia usado, ao dizer que o pecado gera a morte (1:15). A palavra é uma palavra médica comum, que designa nascimento físico. Este é o modo de dizer de Tiago, o que os outros escritores do Novo Testamento querem dizer através de expressões análogas, tais como receber o reino de Deus como criança (Mar. 10:15); nascer de novo (João 3:3); ser sepultado e ressuscitado com Cristo (Rom. 6:1 e ss.; Ef. 2:1 e ss.); tornar-se uma nova criação (II Cor. 5:17); e ser regenerado (Tito 3:5). Todas estas expressões, inclusive a de Tiago, indicam que uma mudança interior tem que ocorrer, por meio do Espírito Santo — por meio de Cristo — na vida cristã. Aqueles que assim nascem de novo e entram para a nova vida tornam-se, num sentido especial, o povo de Deus. Eles representam o fato de que, na realidade, Deus, como o Criador, tem um direito justo sobre toda a raça humana. Seu povo redimido é as primícias de sua criação.

É interessante que, embora Tiago veja a fonte da tentação em a natureza interior do homem, ele reconhece a existência do Diabo, e conclui que ele também é uma fonte de

tentação; pois adverte seus leitores: "resisti ao Diabo, e ele fugirá de vós" (4:7). Esta resistência pode fazer referência não apenas à tentação para o pecado, mas a toda astúcia, através de que Satã tenta desviar os homens da verdade. A mesma palavra "resistir" é usada em Efésios 6:13: "Portanto, tomai toda a armadura de Deus, para que possais resistir no dia mau, e, havendo feito tudo, permanecer firmes." Mas isto tem que incluir a tentação para pecar. Tiago obviamente partilha da opinião judaico-cristã a respeito da existência de demônios, embora se refira a eles apenas de passagem (2:19). Ele não reflete, de modo algum, sobre o problema de como a tentação pode vir, tanto do homem interior como do Diabo.

Está claramente implícito em Tiago que o crente vive em tensão entre o "já" e o "não ainda".[12] Pela vontade divina, nasce-se de novo; e se torna uma das pessoas redimidas de Deus (1:18), com a palavra de Deus implantada no coração (1:21). Apesar deste fato, o crente está sujeito tanto à tentação ao pecado de vários tipos como à pressão das provações (1:2), que podem fazer com que se desvie da fé (5:19); contudo, ele espera a *parousia* de Cristo, quando herdará o Reino de Deus (2:5) e receberá a vida eterna (1:12).

A idéia de Tiago, da essência da vida cristã, reflete claramente as palavras de Jesus. Ele se expressa no idioma judaico, mas coloca nele um conteúdo distintamente cristão. É dever cristão cumprir a lei real (2:8). A Lei é real, porque seu autor é nada menos que o Rei do Universo.[13] A obediência à Lei real oferece liberdade (1:25). No dia do juízo, Deus julgará as obras dos homens segundo esta Lei da liberdade (2:12). Está claro que Tiago tem a Lei do Velho Testamento em mente, pela sua discussão do peso dos vários pecados (2:9-11). "Pois qualquer que guardar toda a lei, mas tropeçar em um só ponto, tem-se tornado culpado de todos" (2:10). O ponto que Tiago está fazendo é mais interessante à vista da opinião proeminente de que os pecados sexuais superam todos os outros. O que parece importar mais, para Tiago, é mostrar parcialidade, e isto a não-cristãos. O contexto de toda a discussão que precede sua declaração sobre pecados relativos é o pecado de lisonjear um incrédulo rico que calha de freqüentar uma sinagoga cristã (2:1 e ss.), e cobri-lo de atenção, enquanto um homem obviamente pobre, esfarrapado, é deixado de lado. Contudo, o conteúdo essencial da Lei é resumido em termos cristãos: "Amarás ao teu próximo como a ti mesmo" (2:8; ver Mat. 22:39). Se uma pessoa realmente cumpre a Lei, ela mostrará amor igualmente ao pobre e ao rico.

Tiago realmente apresenta um problema teológico, no qual, tem-se considerado que está em contradição com a doutrina paulina da justificação. Naturalmente, a admissão de uma contradição verbal é inevitável. O centro da doutrina paulina da justificação era a absolvição divina, inteiramente através da graça, baseada na fé, sem as obras da Lei. Nenhum ser humano será justificado, à vista de Deus, por obras da Lei (Rom. 3:20). Tiago parece contradizer Paulo. "Que proveito há, meus irmãos, se alguém disser que tem fé e não tiver obras? Porventura essa fé pode salvá-lo? ... Assim também a fé, se não tiver obras, é morta em si mesma. Mas dirá alguém: Tu tens fé, e eu tenho obras; mostra-me a tua fé sem as obras, e eu te mostrarei a minha fé pelas minhas obras" (2:14-18). Os estudiosos têm discutido que o autor conhecia Romanos e Gálatas e está deliberadamente refutando-as. Há, contudo, uma solução mais judiciosa.[14] Embora as palavras sejam semelhantes, os conceitos são bem

12 R. Bultmann nega isto. Ver *Theology of the NT* (1935), II, 163.
13 Ver K. L. Schmidt, TDNT I, 591.
14 Ver J. Jeremias, "Paul and James", ET 66 (1954-55), 368-71.

diferentes. É provável que Tiago esteja refutando perversões da doutrina paulina, quer as epístolas paulinas fossem conhecidas ou não. De fato, Paulo e Tiago têm significados diferentes para as palavras fé e obras. Por fé, Paulo quer dizer a aceitação do evangelho e submissão pessoal Àquele proclamado. Tiago quer dizer algo diferente: "Crês tu que Deus é um só? Fazes bem; os demônios também o crêem, e estremecem" (2:19). Tiago está usando o conceito da fé segundo a asserção rabínica de *'emuna*, que quer dizer a asserção do monoteísmo! A fé, para Paulo, é confiança pessoal, cordial; para Tiago, é opinião ortodoxa.[15]

Além disso, por obras, Paulo designa os feitos judaicos de obediência formal à Lei, que fornecem, ao homem uma base para a ostentação em suas boas obras.[16] Para Tiago, obras são feitos de amor cristão — feitos que cumprem a "lei real" do amor ao próximo. Isto está evidente em sua ilustração de "obras". Uma palavra complacente a irmãos crentes que estejam passando por necessidades extremas não é amor; tão-somente uma provisão amorosa de suas necessidades realmente expressa o amor (2:15 e s.). Provavelmente, o resumo de Tiago, da pura religião — visitar órfãos e viúvas em sua aflição e guardar-se da corrupção do mundo (1:27) — consiste em evitar um espírito de avareza e ganância, e, pelo contrário, suprir, substancialmente as necessidades materiais de viúvas e órfãos indefesos. Isto a igreja primitiva de Jerusalém já havia feito (At. 2:45; 6:1). Em suma, Tiago e Paulo estão lidando com duas situações diferentes: Paulo com a autojustiça da piedade legal judaica e Tiago com a ortodoxia morta.

Há uma fonte adicional de material, em Tiago, sobre a vida cristã prática, mas não exige a atenção do teólogo. O leitor pode se dirigir a introduções e comentários do Novo Testamento.

15 *Ibid.*, p. 370.
16 *Ibid.*, p. 371.
17 Ver especialmente C. L. Mitton, *James*.

41

I PEDRO

Bibliografia:

G. B. Stevens, *The Theology of the Nt* (1906), p. 293-311; C. Bigg, "Doctrine, Discipline, and Organization in I Peter", *St. Peter and St. Jude* (1909), p. 33-50; E. G. Selwyn, "Theology and Ethics", *The First Epistle of Peter* (1947), p. 64-115; J. P. Love, "The First Epistle of Peter", *Int* 8 (1954), 63-87; W. C. van Unnik, "The Teaching of Good Works in I Peter", NTS 1 (1954-55), 92-110; R. Bultmann, *Theology of the NT* (1955), II, 180-83; D. G. Miller, "Deliverance and Destiny. Salvation in First Peter", *Int* 9 (1955), 413-25; W. C. van Unnik, "Christianity in I Peter", ET 68 (1956-57), 79-83; E. G. Selwyn, "Eschatology in I Peter", *The Background of the NT and Its Eschatology*, ed. por W. D. Davies e D. Daube (1956), p. 394-401; F. V. Filson, "Partakers with Christ. Suffering in First Peter", *Int* 9 (1959), 400-12; W. C. van Unnik, "Main Theological Ideas", IDB K-Q, p. 765-66.

A epístola de Pedro declara ter sido escrita pelo apóstolo Pedro (1:1), um "ancião" que foi testemunha ocular dos sofrimentos de Cristo (5:1). Ele tem um companheiro, seu "filho" Marcos (5:13). Uma forte tradição atribui esta epístola ao apóstolo Pedro, que usou, como seu amanuense, ou secretário, Silvano (Silas; 5:12).[1]

Com bastante certeza, foi enviada de Roma — designada como Babilônia (5:13) — exatamente antes da perseguição de Nero.[2] A carta foi escrita em parte substancial, para encorajar os cristãos diante da perseguição nas mãos da populaça pagã (4:12; ver 5:9), com a possibilidade de estarem enfrentando perseguição oficial, por serem cristãos (4:15 e ss.). Isto é o que aconteceu no tempo de Nero. A carta é dirigida "aos peregrinos da Dispersão", nas províncias da Ásia (1:1), mas está claro que estes são os gentios (2:10; 4:3). Provavelmente, Pedro é uma carta circular, como Efésios. Muitos estudiosos, tanto recentes como mais antigos,[4] vêem, em Pedro, um excelente exemplo de uma teologia cristã relativamente primitiva, reconhecendo notáveis paralelos com os sermões de Pedro em Atos[5] e com a tradição evangélica.[6] Embora

1 O papel de Silvano, na composição da carta, não está claro. Ver E. G. Selwyn, *I Peter* (1947), p. 9-17. Filson acha que a carta foi escrita por Silvano pouco tempo após a morte de Pedro (*Int* 9, 1955, 403). Quanto a uma opinião inteiramente diferente, ver F. W. Beare, *Peter* (1959).
2 Notem-se as referências positivas, ao Imperador: 2:13,17.
3 Ver os comentários de E. G. Selwyn, A. M. Hunter, em IB, B. Reicke e C. E. B. Cranfield.
4 G. B. Stevens, *The Theology of the NT* (1906), p. 293-311.
5 E. G. Selwyn, *I Peter*, p.33-36: "I Pedro reflete bem aproximadamente a mentalidade da comunidade cristã primitiva" (p. 22).

Pedro tenha sido escrita para ir ao encontro de necessidades práticas, para fortalecer os cristãos no sofrimento,[7] e não para dar instruções doutrinárias, ela foi corretamente chamada de "epístola doutrinária", porque a vida cristã está baseada na fé cristã.[8] Logo, o livro é especialmente rico em verdade. Contudo, desde que estas idéias contêm pouco que seja teologicamente diferente, tanto de Pedro, em Atos, como de Paulo, elas precisam, aqui, ser apenas resumidas, sem exposição extensiva.

DUALISMO. O eruditismo recente tem enfatizado a similaridade na mundivisão de Pedro e dos sermões em Atos.[10] a linguagem que expressa o dualismo, encontrada nos Evangelhos e em Paulo — este século e o Século Vindouro — e também todas as referências ao Reino de Deus não estão presentes. O presente, no entanto, é a tensão escatológica entre o presente e o futuro, que não é meramente cronológica, mas também soteriológica.[11] A morte de Cristo não é meramente um evento que promete uma salvação escatológica; é, em si, o objeto da profecia messiânica. A glória escatológica é inseparavelmente relacionada aos sofrimentos de Cristo (1:11). Esta forte ênfase sobre a plenitude da profecia significa que, de algum modo, a era messiânica começou.[12] A morte de Cristo não foi um mero evento histórico, mas um evento predestinado por Deus antes da fundação do mundo (1:20). Através de sua morte, Cristo inaugurou o "fim dos tempos" (1:20).

A RESSURREIÇÃO DE CRISTO partilha deste caráter escatológico, pois o Cristo ressuscitado foi para o céu e "está à destra de Deus, tendo subido ao céu; havendo-se-lhe sujeitado os anjos, e as autoridades, e as potestades" (3:22). Esta linguagem é paralela à de Paulo (Ef. 1:22). Isto significa que Cristo já assumiu sua lei messiânica à mão direita de Deus, onde ele tem que reinar, "até que haja posto todos os inimigos debaixo de seus pés" (I Cor. 15:25). No reino messiânico de Cristo há a tensão entre o já e o não ainda. Que Pedro encara o presente como o começo da era escatológica (messiânica) vê-se no fato de que a salvação é uma herança escatológica, a ser revelada nos últimos tempos (1:5), e a aparição histórica de Jesus é chamada "o fim dos tempos" (1:20; ver At. 2:17 e Heb. 1:2).

A ressurreição de Cristo não é simplesmente um evento do passado; é um evento em virtude do qual todo aquele que crê pode, em tempo subseqüente, entrar em novidade de vida, através da proclamação das boas-novas (1:23). Deus, que forjou uma obra de novidade de vida na ressurreição de Cristo, traz novidade de vida a todo aquele que responde à sua palavra. Está claro que Pedro encara a vida cristã como o poder transformador interior de Cristo.

Contudo, o mundo continua sendo um lugar mau. O Diabo "anda em derredor, rugindo como leão, e procurando a quem possa tragar" (5:8). Através desta vivida metáfora, Pedro descreve a situação do crente no mundo — aberto a perseguições e sofrimentos; portanto, a salvação é também uma questão de esperança. De fato, "nos regenerou para uma viva esperança" (1:3). O que acontece em o novo nascimento é apenas a primeira palavra; a última obra será uma herança — uma salvação, que está

6 Ver A. M. Hunter, em IB XII, 83.
7 F. V. Filson, *Int* 9, 410: "O tema central é o sofrimento."
8 E. G. Selwyn, *I Peter*, p. 64.
9 C. Bigg, *St. Peter and St. Jude* (1909), p. 36.
10 E. G. Selwyn, *I Peter*, p. 73.
11 Cf. R. Bultmann, *Theology*, II, 180 e s.
12 Ver E. G. Selwyn, "Eschatology in I Peter", *The Baekground of the NT and Its Eschatology*, p.394-401; *I Peter, loc. cit.* Love a chama de "escatologia realizada" (*Int* 8, 1954, 82). Van Unnik a descreve como situação "entre os tempos" (ET 68, 1956-57,82).

guardada no céu para você (1:5). "Esperança" é uma importante palavra-chave em Pedro.

ESCATOLOGIA. Assim, a escatologia desempenha um grande papel na epístola. Pedro não usa a palavra *parousia*, mas fala, várias vezes, da revelação (*apokalypsis*) de Cristo (1:7, 13; 4:13; ver também 5:4). Deus já concedeu a glória messiânica ao Cristo ressuscitado (1:21); e não é nada menos que esta glória messiânica que será revelada no apocalipse de Cristo (4:13), de que os crentes, aflitos neste mundo, partilharão (5:1, 10). Esta bênção escatológica é chamada de herança (1:4), salvação pronta, a ser revelada no último tempo (1:5), a salvação de vossas almas (1:9), que é a meta de todo o ensinamento profético (1:10), uma coroa de glória (1:4). Negativamente, será um dia de visitação (2:12), i. é, de julgamento (ver também 4:17). Tudo isto é semelhante à escatologia cristã primitiva. Embora a herança escatológica seja representada como já existente e sendo guardada no céu (1:4), pensa-se nela como uma bênção adquirida na morte, quando a alma deixa o corpo, apesar do fato de Pedro falar da "salvação de vossas almas" (1:9); é uma bênção que será *revelada* do céu, no retorno de Cristo dos céus.[13]

Pedro não diz nada mais definitivo sobre o estado escatológico do que o que está contido nesta tradicional expressão cristã. Ele não menciona a ressurreição dos crentes, embora devamos admiti-la, e ele não diz nada que descreva a natureza do Reino escatológico. Sua preocupação principal não é a escatologia como tal, mas a importância da esperança cristã de capacitar os crentes a enfrentar o sofrimento nesta vida vitoriosamente. Pedro menciona o fim como próximo (4:7); os crentes têm apenas pouco tempo para sofrer, antes que Cristo os livre (5:10). Em resumo, encontramos em Pedro, como em qualquer outro lugar,[14] um dualismo duplo: um contraste entre a presente situação má e a futura era escatológica, e um contraste entre o presente mundo mau e os céus acima de nós. A salvação escatológica significará, com efeito, a descida das presentes bênçãos celestiais aos crentes na terra. Como em João, há uma tensão entre o presente e o futuro e entre o abaixo e o acima.

O contraste entre o mundo mau e o céu é particularmente forte e desempenha um papel essencial no pensamento petrino. Pedro fala apenas duas vezes do mundo (*kosmos*), e aí ele quer dizer criação (1:20) ou o mundo habitado (5:9). Mas a idéia de um mundo mau, hostil a Cristo, e, portanto, aos crentes, é a base de seu pensamento. Contudo, o mundo é o mundo dos homens, que estão devotados a vidas de pecado (4:3). Ele tem em mente a sociedade pagã degradada e corrupta, no meio da qual os crentes se encontram. Seus leitores foram libertos da licenciosidade, embriaguez, revoltas e bacanais, e seus amigos estão surpresos por eles não mais buscarem tais práticas pecaminosas (4:4). Este é o cenário para a nota de negação do mundo em Pedro; não é uma negação do mundo como tal, mas a negação da sociedade má, de cujas práticas eles uma vez compartilharam, e de que foram resgatados (1:14,18). Contra este fundo de marcante contraste, os crentes devem se considerar como estrangeiros e exilados no mundo (2:11). Pedro poderia acrescentar, com Paulo: "a nossa pátria está nos céus" (Fil. 3:20). Como o povo de Deus, eles têm que se considerar "santos" (1:15), um sacerdócio santo (2:5), um povo escolhido e uma nação santa (2:9). Eles foram santificados pela aspersão do sangue de Cristo (1:2; cf. Êx. 24:8). Quando Pedro cita Levítico 11:44,45: "Sereis santos porque eu sou santo" (1:16), a idéia-base é que, como Israel foi separado de todas as nações para ser o povo

13 Ver a mesma idéia em Fil. 3:20,21.
14 Ver o capítulo sobre o dualismo joanino (Cap. 17).

de Deus, assim a Igreja é o novo povo de Deus e permanece em contraste com o mundo. Santidade significa, basicamente, dedicação, separação para Deus. A Igreja está no mundo, mas o vê e a seus costumes malignos como hostis à vida cristã. Ele ainda exorta submissão às instituições do mundo — dos cidadãos ao Estado (2:13,14), das esposas aos seus maridos (3:1) e dos escravos aos seus senhores (2:18).

DEUS. O conceito de Deus por parte de Pedro contém a matéria-prima da teologia trinitária, mas sua expressão é, em geral, prática, e não teórica. Sua ênfase sobre Deus tem referência particular à condição má dos crentes no mundo e aos sofrimentos que têm que tolerar. Sua introdução contém referência a Deus, o Pai, ao Espírito Santo e a Jesus Cristo (1:2). Ele contém uma forte ênfase sobre a soberania e transcendência de Deus. Os homens vieram ao novo povo de Deus não basicamente porque escolheram fazê-lo, mas porque são crentes, e porque foram escolhidos e predestinados pelo Pai; santificados — separados — pelo Espírito Santo para poder viver em obediência a Jesus Cristo (1:2), sendo santificados — separados — pela aspersão de seu sangue.

O SOFRIMENTO HUMANO. A mais importante ênfase, no pensamento de Pedro sobre Deus, é a da providência divina no sofrimento humano. Os sofrimentos de que Pedro fala não são as aflições físicas, males naturais ou acidentes ou o tipo de tragédia ordinária que cerca todos os homens. São os fofrimentos a que os homens são chamados a suportar por serem crentes. As provações que são chamados a suportar (1:6) são falsas acusações de malfeitoria (1:12), que podem ser tão fortes de modo a serem chamadas de provações ardentes (4:12). Eles podem sofrer simplesmente por serem crentes (4:16). Contudo, isto não é para ser considerado uma coisa estranha (4:12), mas é a experiência normal dos crentes, numa sociedade perversa (5:9). Embora tais provações possam ser atribuídas a Satã (5:8), Pedro enfatiza que elas acontecem segundo a vontade de Deus. "Porque melhor é sofrerdes fazendo o bem, se a vontade de Deus assim o quer, do que fazendo o mal" (3:17). Deus é o justo juiz tanto do mundo como de seu povo. Portanto, aqueles que sofrem segundo a vontade de Deus devem persistir fazendo o bem e confiar suas almas ao fiel Criador (4:19).

Além disso, em tais sofrimentos, os crentes não estão fazendo nada mais do que seguir o exemplo de Cristo e participar de seus sofrimentos (4:13). Isto é de fato um elemento essencial na vida cristã. "Porque para isso fostes chamados, porquanto também Cristo padeceu por vós, deixando-vos exemplo, para que sigais as suas pisadas" (2:21). Nesta concepção, Pedro enfatiza a humildade de Cristo. "Sendo injuriado, não injuriava... mas entregava-se àquele que julga justamente" (2:23). Somos lembrados das palavras de Jesus de que todo homem que quisesse ser seu discípulo tinha que estar desejoso de assumir sua cruz (Mar. 8:34). Isto significa um desejo de partilhar dos sofrimentos de Jesus, e mesmo de sua morte.

Por ser o sofrimento do crente segundo a vontade de Deus e apenas seguir o exemplo de Cristo: a resposta cristã deveria ser não meramente uma resposta de passividade, mas em regozijo. Sofrer sob a mão de Deus tem um efeito salutar; prova a validade e realidade da fé cristã. Isto demonstra que a fé do crente é genuína, mesmo que seja testada pelo fogo; e isto é assunto para júbilo (1:6,7). Além disso, sofrer, de algum modo, tem uma influência santificadora. "Aquele que padeceu na carne já cessou do pecado" (4:1). Há quem tome o verbo como passivo (*pepautai*), significando que tais pessoas são libertadas do domínio do pecado.[15] Contudo, o verbo pode ser um

15 J. N. D. Kelly, *Peter and Jude* (1969), p. 166; ver também A. M. Hunter, IB XII, 135, que cita Rom. 6:7: "Pois quem está morto está justificado do pecado." Ver 2:24: "mortos para o pecado."

verdadeiro intermediário e ser bastante inteligível no contexto. Qualquer um que tenha sofrido por ser crente obviamente rompeu com sua antiga vida de pecado e sofre precisamente porque não mais participa dos males flagrantes de seus amigos de outrora (4:3,4). Tal sofrimento é um testemunho da mudança, na vida de um homem, do mal pagão para a conduta cristã. Diante de tudo isto, Pedro exorta seus leitores: "Cingi-vos todos de humildade uns para com os outros, porque Deus resiste aos soberbos, mas dá graça aos humildes... lançando sobre ele toda a vossa ansiedade, porque ele tem cuidado de vós" (5:5-7). Assim, Pedro deseja que seus leitores enfrentem os males que lhes estão acontecendo não com pessimismo estóico ou mero fatalismo passivo, mas com uma afirmação de que eles desempenham um papel positivo na vontade de Deus para a vida cristã.

CRISTOLOGIA. Pedro mantém, claramente, uma alta cristologia, embora ela só apareça incidentalmente. Embora ele não fale de Cristo como "o Filho", seu enunciado de abertura, colocando Cristo a par com o Pai, requer uma crença em sua filiação única. Alguns intérpretes vêem uma referência à preexistência de Cristo, na declaração de que ele estava predestinado antes da fundação do mundo (1:20), mas isto não é absolutamente necessário. Os crentes também foram predestinados (1:2). Pedro basicamente vê Cristo como "o Senhor" (1:3; 3:15). Sua preocupação é prática, mais do que teológica: o relacionamento dos crentes com Cristo como seu Senhor. O Pai é também o Senhor (1:25; 3:12). Pedro aplica a Jesus, como Senhor, enunciados que, no Velho Testamento, se referem a Deus, o Pai (2:3; ver Sal. 34:8). A posição que Pedro designa a Cristo é "uma posição que necessita da doutrina da encarnação, para se estabelecer".[16]

EXPIAÇÃO. Embora Pedro não apresente uma opinião clara sobre a expiação, a morte de Cristo e seu significado libertador são importantes em seu pensamento. Em sua sentença introdutória, encontra-se uma referência ao sangue de Cristo (1:2), o que, neste caso, efetua a santificação do crente e participação do povo de Deus. Em outra referência, o "precioso sangue de Cristo" (1:19) é o meio de afastar os homens de suas vidas de pecado. Em sua morte, Cristo levou "ele mesmo os nossos pecados em seu corpo sobre o madeiro" (2:24). Isto parece ser uma alusão a Isaías 53:12: "ele levou sobre si o pecado de muitos." Isto tem que significar nada menos que Cristo assumiu a culpa de nossos pecados, sofrendo a maldição, que é a penalidade do pecado, a saber, a separação de Deus. Ele suportou as conseqüências penais de nossos pecados.[17] A preocupação principal de Pedro é prática. O efeito da morte expiatória de Cristo é que "mortos *para os pecados, pudéssemos viver para a justiça*" *(2:24)*. A palavra "morrer" (*apoginomai*) é diferente da palavra usual paulina e neste contexto significa estar quites, não participar. Pedro não está tão preocupado com a remoção da culpa quanto com a mudança de vida, outrora pagã.

Novamente, Pedro diz que Cristo morreu pelos (*peri*) pecados "uma única vez", o justo pelo (*hyper*) injusto, para nos levar a Deus (3:18). É somente pela morte de Cristo que os pecadores podem ser constituídos o povo de Deus. A palavra "uma única vez" (*hapax*) é importante. Ela indica que um evento na História foi investido por Deus em expiação e poder eficiente.

A IGREJA. O conceito de Pedro de igreja é proeminente, embora ele não use a palavra *ekklèsia*. Ele tem a Igreja como o verdadeiro Israel. O antigo Israel tropeçou

16 E. G. Selwyn, *I Peter*, p. 249.
17 *Ibid.*, p. 180.

perante aquele a quem Deus designou que fosse o alicerce de seu templo espiritual. "Tropeçam na palavra, sendo desobedientes" (2:8). Contudo, este não é um acidente histórico; ocorreu sob a mão providencial de Deus. "Porque tropeçam... para o que também foram destinados" (2:8). O lugar de Israel foi tomado pela Igreja, que é "a geração eleita, o sacerdócio real, a nação santa" (2:9). Eles constituem o templo de Deus, como pedras vivas, sendo edificados como uma casa espiritual (2:5). Eles são também um sacerdócio santo, em substituição ao sacerdócio do Velho Testamento, que ministram a Deus, oferecendo "sacrifícios espirituais, aceitáveis a Deus" (2:5). Que Pedro vê a Igreja como o verdadeiro Israel é mais adiante apoiado pelo fato de que ele, como Paulo (Rom. 9:25,26), aplica à Igreja as palavras que, no contexto do Velho Testamento, se referem à futura conversão do Israel literal (Os. 1:10): "Vós que outrora nem éreis povo, e agora sois povo de Deus; vós que não tínheis alcançado misericórdia e agora a tendes alcançado" (2:10; cf. também Os. 2:23).

Pedro reflete uma simples organização da Igreja. Ela é regida por anciãos (5:1), a quem Pedro exorta para apascentar "o rebanho de Deus" (5:2) em disciplina e doutrina. Pedro não se refere a eles como "bispos", embora esteja familiarizado com a palavra num contexto religioso. Cristo é o "Pastor e *episkopos* das vossas almas" (2:25).

Não há nenhuma referência à Ceia do Senhor, e apenas uma única referência ao batismo. Após se referir à arca de Noé, na qual oito pessoas foram salvas do dilúvio, ele diz: "Por uma verdadeira figura — o batismo — vos salva, o qual não é o despojamento da imundícia da carne, mas a indagação de uma boa consciência para com Deus, pela ressurreição de Jesus Cristo" (3:21). Este breve versículo está cercado de difíceis questões exegéticas, que não podem ser discutidas aqui.[18] Embora Pedro diga que, de uma forma ou outra, pode-se dizer que o batismo nos salva, o contexto deixa claro que ele nega enfaticamente que os elementos externos do batismo constituem ou sua essência ou seu poder.[19] O significado do batismo não é uma purificação externa da carne com água; é o apelo,[20] a Deus, por uma consciência purificada. Seu poder não se encontra na água, mas na ressurreição de Jesus Cristo. Pode-se dizer que o batismo salva tão-somente "através da ressurreição".

ESCATOLOGIA. Já discutimos a escatologia de Pedro no começo do capítulo em conexão com a mundivisão de Pedro. Resta um versículo difícil. A ressurreição de Cristo não foi uma mera revitalização de seu corpo físico. Ele foi "morto na carne, mas vivificado no espírito" (3:18). É difícil dizer se "espírito" deve ser escrito em maiúscula (AV) ou não (RSV), dependendo se o espírito é o espírito de Cristo, em contraste com seu corpo, ou se é o Espírito Santo. Se for o primeiro, podemos ter uma idéia de uma "ressurreição espiritual" completa, em contraste com a ressurreição do corpo. Isto, no entanto, é contrário à crença cristã primitiva, que sempre pensou que a ressurreição era do *corpo*, embora de um corpo transformado pelo Espírito Santo. Logo, é melhor tomar a carne e o espírito não como duas partes de Cristo, mas como dois modos diferentes de encarar o Cristo todo. A carne é a esfera humana da existência; o Espírito é Cristo em sua esfera celestial de existência.[21] Isto pode conter sua ressurreição corporal, mas o corpo glorificado pelo Espírito Santo.

18 Para uma discussão cuidadosa, ver G. R. Beasley — Murray, *Batism in the NT* (1962) p. 258-62.
19 *Ibid.*, p. 262.
20 A palavra pode também significar "penhor". Ver, *ibid.*, a p. 261.
21 Ver J. N. D. Kelly, *Peter and Jude*, p. 151. Ver pensamento paralelo em Rom. 1:3.

Nosso problema está nas palavras que se seguem: "no qual (i. é, no Espírito) também foi e pregou aos espíritos em prisão; os quais noutro tempo foram rebeldes, quando a longanimidade de Deus esperava, nos dias de Noé, enquanto se preparava a arca" (3:19,20). Pouco podemos fazer além de esboçar as três principais interpretações.[22] A velha interpretação patrística é que, no estado intermediário, Cristo, no Espírito, foi e pregou o evangelho aos espíritos dos homens mortos, aprisionados no Hades, os quais viveram ou nos dias de Noé ou no tempo antes de Cristo.[23] Esta opinião logo perdeu a favoralibilidade, pois abria as portas à possibilidade de salvação após a morte. Uma segunda opinião, mantida por Agostinho e alguns reformadores, é que Cristo, em seu estado preexistente de ser, pregou o evangelho através de Noé, aos contemporâneos vivos de Noé. A terceira opinião, mais aceita hoje, é que, no estado intermediário, Cristo proclamou a vitória do evangelho a anjos caídos, aprisionados no Hades.[24] A "pregação" envolvida pode não significar uma oferta de salvação, mas a anunciação triunfante de que, através de sua morte e ressurreição, Cristo rompeu o poder do mundo espiritual.[25]

A VIDA CRISTÃ. Há duas ênfases notáveis, em Pedro, quanto à vida cristã, a que aqui só precisamos nos referir brevemente,[26] pois elas já entraram em nossa discussão. A primeira é a firmeza no sofrimento. Sofrer é a experiência normal do crente, porque o mundo, para ele, é uma terra estranha. O sofrimento tem que ser suportado firmemente e pacientemente, até com regozijo, pois ocorre sob a mão providencial de Deus, traz bênçãos consigo e fornece a certeza da partilha da glória futura de Cristo (4:13).

A segunda é a do bom comportamento (o verbo *agathopoieō,* "fazer o bem", ocorre quatro vezes em Pedro — 2:15,20; 3:6, 17 — mas em nenhum lugar em Paulo). Este fazer o bem não é as boas obras do legalismo judaico, mas envolve uma conduta justa, em contraste com a pecaminosidade pagã (4:2). Este bom comportamento é, em si, um testemunho aos incrédulos e frustrará sua hostilidade (2:15), e possivelmente os ganhará para Cristo (3:1). Isto inclui um relacionamento justo com os outros homens, e submissão às instituições estabelecidas do Estado (2:13,14), da família (3:1,6) e mesmo de escravos a seus senhores (2:18). A vida cristã deve se expressar no verdadeiro amor aos irmãos (1:22) e em ternura e compassividade (1:22; 3:8).

22 Ver B. Reicke, *Desobedient Spirits and Christian Baptism* (1946).
23 Esta opinião é apoiada por A. M. Hunter, em IB XII, 132.
24 Ver Judas 6: "Aos anjos que não guardaram o seu principado, mas deixaram a sua própria habitação, ele os tem reservado em prisões eternas na escuridão para o juízo do grande dia."
25 Ver J. N. D. Kelly, *Peter and Jude*, p.156; A. M. Stibbs, *First Peter* (1959), p. 142.
26 W. C. van Unnik, "Peter", IDB K-Q, p. 765.

42

II PEDRO E JUDAS

Bibliografia:

Há pouca literatura, na Inglaterra, a respeito da teologia de II Pedro. Ver E. Käsemann, "An Apologia for Primitive Christian Eschatology", *Essays on NT Themes* (1964), p. 149-168; E. M. B. Green, *2 Peter Reconsidered* (1961); D. Guthrie, *NT Introduction* (1962), III, 164-68.

A SEGUNDA EPÍSTOLA DE PEDRO declara vir do punho do apóstolo Simão Pedro (1:1), que foi testemunha ocular da majestade de Jesus, em sua transfiguração (1:16-18), pouco antes de sua morte (de Pedro) (1:14). Se esta declaração for digna de crédito, a Segunda Epístola deve ter sido escrita pouco após I Pedro. Há dificuldades em se aceitar a autoria apostólica do livro, mas estudiosos conservadores não achavam insuperáveis estas dificuldades e continuaram, portanto, a defender a autoria petrina.[1]

A ocasião para a escrita da carta determina seu conteúdo. II Pedro foi escrita com um propósito inteiramente diferente de I Pedro; esta é a razão para a notável diferença na substância das duas cartas. Se I Pedro foi escrita para encorajar seus leitores diante de perseguição, II Pedro foi escrita para preveni-los contra falsos mestres (2:1,2). Estes eram claramente mestres dentro da Igreja, que se afastaram da fé (2:21). Podemos determinar, a partir da forte ênfase de Pedro sobre o "conhecimento", pelo qual ele vai contra estes falsos mestres, que eles eram gnósticos, que declaravam ter acesso especial à verdade divina.[2] Está claro que eles declaravam haverem alcançado a verdadeira liberdade (2:19), mas está igualmente claro que sua liberdade era uma libertação da disciplina cristã e liberdade para darem livre vazão aos seus apetites corporais. Sabemos que o gnosticismo antigo se movia em duas direções: ou para controle ascético dos apetites ou para liberdade antinomiana; e os oponentes de Pedro seguiam a segunda corrente. Uma de suas heresias doutrinárias básicas era a negação da *parousia* de Cristo; e Pedro dedica grande parte do terceiro capítulo a este problema.

Muitos estudiosos rejeitam a autoria apostólica de II Pedro, baseados em que sua teologia reflete o cristianismo do segundo século, em contraste com a autêntica forma apostólica. Diz-se que contém uma cristologia degenerada, uma escatologia subcristã

1 Ver as introduções de E. F. Harrison (1964), D. Guthrie (1962), R. H. Gundry (1970), G. Barker *et al.* (1969), e especialmente E. M. B. Green, *2 Peter Reconsidered* (1961) e *Second Peter and Jude* (1968). Barker *et al.* acham que foi composta por um dos discípulos de Pedro logo após sua morte, e, portanto, contém material petrino genuíno.

2 Ele menciona o conhecimento de Deus ou Cristo sete vezes, nesta curta epístola, assim enfatizando o verdadeiro conhecimento através do evangelho, em contraste com o pseudoconhecimento destes "gnósticos".

e uma ética insatisfatória, que considera o mal como aprisionamento ao mundo dos sentidos.[3] Tudo isto é reforçado pela discussão de Käsemann de que a cosmovisão do autor é a do dualismo helenístico, em vez da tensão escatológica cristã. Käsemann encontra este dualismo no contraste entre fugir da corrupção que está no mundo, por causa da paixão, e partilhar da natureza divina (1:4). "Seria difícil encontrar, em o Novo Testamento todo, uma sentença que, em sua expressão, seus motivos individuais e sua tendência total, marque mais claramente a recaída do cristianismo no dualismo helenístico."[4] Isto é, mais adiante, apoiado pelo argumento de que a "fé", em Pedro (1:1,5), significa a aceitação da tradição ortodoxa, em vez da entrega pessoal a Cristo.[5] Fé é a aceitação da doutrina ortodoxa, pela qual um homem é capaz de escapar de seu aprisionamento à sensualidade e finalmente ater-se a um mundo sem morte.

Esta é, de fato, uma possível exegese da passagem citada (1:1-4), mas é improvável. Em primeiro lugar, um possível dualismo helenístico é rompido pela vivida escatologia apocalíptica de 3:10 e ss. A entrada no Reino eterno de Deus (1:11) não é a apoteose da alma na morte, mas uma entrada em o novo céu e em a nova terra (Is. 65:17; 66:22).

Além disso, não está em absoluto claro que a fé é a aceitação da doutrina apostólica. Pedro, inquestionavelmente, coloca uma forte ênfase sobre os apóstolos como portadores da verdade (3:2; cf. 1:12), em refutação à declaração dos gnósticos de que eles têm um novo acesso à verdade divina. Contudo, a fé, embora não definida, está em paralelo com o conhecimento (1:2,3 *et passim*); e o conhecimento, em Pedro, não é o conhecimento da verdade teológica ou união mística com Deus, como no gnosticismo, mas é o conhecimento de Deus e de Jesus, nosso Senhor (1:2). Como no Evangelho de João, é um relacionamento pessoal com Deus, em Cristo.[6] Além disso, a idéia de que os cristãos ordinários obtiveram fé de igual valor à dos apóstolos "na justiça do nosso Deus e Salvador Jesus Cristo" (1:1) combina com a idéia da fé salvadora em Cristo mais do que uma correta teologia. Tal fé não é uma aquisição humana, mas um dom de Deus.

Admitidamente, a expressão que fala de partilhar da natureza divina é, provavelmente, tirada deliberadamente do vocabulário gnóstico. Contudo, tal linguagem pode ser encontrada nos meados do primeiro século d. C.[7] E não está em absoluto claro que Pedro queira dizer o mesmo que os gnósticos, a saber, apoteose. Em seu contexto, o pensamento parece ser o de entrar para a vida cristã, em vez de na meta da vida cristã após a morte.[8] Fugir da corrupção que está no mundo e participar da natureza divina são dois lados da experiência cristã. Pedro o chama de "vida", no versículo 3; e vida, aqui, está em paralelismo com divindade, e se refere a uma presente experiência de vida. Embora Pedro use o vocabulário gnóstico, ele o faz para refutar as pretensões gnósticas. Com isto, ele quer dizer a mesma coisa que Paulo através da união com Cristo.

---

3 A declaração recente mais vigorosa, desta posição, é a de E. Käsemann, "An Apologia for Primitive Christian Eschatology", *Essays on NT Themes* (1964), p. 169-95.

4 *Ibid.*, p. 179-80. Se isto for verdadeiro, é de valor ressaltar que a epístola adotou a mundivisão básica da própria heresia gnóstica que está refutando.

5 *Pistis* realmente significa aquilo que se crê, em Judas 3 e 20.

6 Quanto a esta opinião sobre a fé como confiança, ver os comentários de C. E. B. Cranfield (*Torch Bible Commentaries*) e E. M. Sidebottom (*Century Bible*), *in loc.*

7 Ver E. M. B. Green, *2 Peter Reconsidered*, p. 23.

8 Ver os comentários de Cranfield e Sidebottom, quanto a esta representação; ver também B. Reicke (*Anchor Commentary, in loc.*).

Além disso, não há razão para entender a idéia de Pedro, "da corrupção, que pela concupiscência há no mundo" (1:4), significando aprisionamento no mundo dos sentidos. De fato, isto não pode ser o caso, pois a fuga da corrupção do mundo já ocorreu "pelo pleno conhecimento do Senhor e Salvador Jesus Cristo" (2:20), para o verdadeiro "gnóstico". Os gnósticos ensinavam que a *gnōsis* era o destino do homem após a morte; nesta vida, o corpo não importa, logo, se está livre para dar expressão total a todos os apetites do corpo. Pedro diz, pelo contrário, que esta conduta muito imoral constitui a corrupção do mundo, da qual o "gnóstico" cristão foi liberto.

Se esta for a interpretação correta de II Pedro, encontramos nele, como em outras expressões apostólicas do cristianismo, a tensão entre o já e o não ainda. Os crentes já foram libertos da corrupção que há no mundo; contudo, aguardam o novo céu e a nova terra, onde reside a justiça. Eles já ingressaram na vida; partilharam da natureza divina no sentido de haver recebido o dom do Espírito de Deus e da filiação.[9] Contudo, ainda aguardam a entrada no "reino eterno do nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo" (1:11).[10]

II Pedro é de especial interesse, por causa da doutrina de Pedro a respeito da Escritura. Ele, de fato, enfatiza a importância e primazia da norma de verdade apostólica. Isto porque muitos, na Igreja, se afastaram da verdade e propagaram doutrinas heréticas, ultrajando o caminho da verdade (2:1,2). Na realidade, a verdade é um "mandamento santo", entregue à Igreja através dos apóstolos (3:2). Contudo, isto não se encontra em contradição com o compromisso pessoal e o relacionamento com Cristo. Isto não é, em absoluto, uma mera ortodoxia formal. Paulo declara, com igual vigor, a autoridade dos apóstolos como veículos da verdade divina (Rom. 16:26; Ef. 3:5).

Pedro tem um dos enunciados clássicos a respeito de inspiração na Bíblia inteira. "Nenhuma profecia da Escritura é de particular interpretação. Porque a profecia nunca foi produzida por vontade dos homens, mas os homens da parte de Deus falaram movidos pelo Espírito Santo" (1:20,21). A referência básica de Pedro é o Velho Testamento. A primeira parte da passagem é difícil. Ela pode estar refutando os entusiastas gnósticos, que declaravam ter uma nova palavra de Deus, que suplementava o evangelho recebido. Isto significa, então, que a interpretação da Escritura não é uma questão privada, mas pertence à Igreja como um todo, que é a zeladora da verdade apostólica. Contudo, isto não explicaria por que Pedro coloca a inspiração e a interpretação tão próximas, a segunda sendo a conseqüência lógica da primeira. Pedro está-se referindo à autenticação da Escritura, e não à sua interpretação.[11] Para se ser preciso, Pedro está comparando a verdade da Escritura com as "fábulas" (1:16) dos gnósticos; mas ele o faz autenticando a Escritura, por causa da inspiração de seus autores. "Os verdadeiros profetas não profetizavam por suas próprias cabeças, segundo seus próprios caprichos."[12] Ele conclui que a única fonte da verdade divina é a Escritura, porque seus autores foram inspirados, e, logo, capazes de escrever a verdade divina.

O conceito de Pedro, da palavra profética, é significativo. É inteiramente digno de crédito, mas assemelha-se a uma lâmpada brilhando num lugar escuro. Uma lâmpada

9 E. M. Sidebottom, *James, Jude and 2 Peter* (1967), p. 106.
10 Sobre isto, ver E. M. B. Green, *2 Peter Reconsidered*, p. 18. Este é um dos pontos contraditos por Käsemann, em *Essays on NT Themes*, p. 170.
11 M. Green, *Second Peter* (1968), p. 90.
12 C. E. B. Cranfield, *I and II Peter and Jude* (1960), p. 182.

antiga era bem diferente das modernas luzes elétricas; na melhor das hipóteses, fornecia apenas uma luz limitada. Contudo, fornecia luz suficiente para que o seu portador pudesse caminhar em ruas escuras. Dizendo-o de outro modo, a palavra profética é a verdade de Deus, mas apenas verdade parcial. A verdade completa será revelada quando "o dia amanheça e a estrela da alva surja em vossos corações" (1:19) — na *parousia*. A profecia é, então, a luz que brilha do futuro sobre o presente escuro, para possibilitar, ao povo de Deus, a caminhada no mundo. Ela não é, de modo algum, uma fotocópia do futuro.

II Pedro nos dá a mais antiga referência ao fato de que a Igreja apostólica tinha os escritos de Paulo — ou pelo menos alguns deles — como Escritura. Pedro se refere às cartas de Paulo, com que seus leitores estavam familiarizados, que eram, às vezes, difíceis de entender, "que os indoutos e inconstantes torcem, como o fazem também com as outras Escrituras, para sua própria perdição" (3:16). A palavra que é traduzida como "escrituras" (*graphai*) pode não ter um significado técnico, aqui,[13] mas provavelmente designa as Escrituras do Velho Testamento, colocando os escritos de Paulo no mesmo nível. Não há necessidade de pensar que Pedro conhecia uma coleção dos escritos de Paulo, apenas que ele conhecia alguns deles.

Pedro, provavelmente seguindo Judas 6,[14] nos diz algo sobre anjos, um assunto que impregna livros apócrifos, como I Enoque, mas que não se encontra no restante do Novo Testamento, exceto em Judas. Há uma classe de anjos que pecou (Judas diz que deixaram sua habitação, v.6), e que por isso foi lançada no Sheol,[15] onde estará aprisionada até o dia do juízo (2:4). Esta é a fonte do Novo Testamento da idéia de que os espíritos maus são anjos decaídos.

Temos que concluir, do conteúdo de II Pedro, que um dos principais erros doutrinários dos gnósticos era a negação da escatologia cristã fundamental e da vinda do Senhor. Esta pode ser a única razão por que Pedro dedica tanta atenção à escatologia. Enquanto I Pedro fala da *apokalypsis* de Cristo (1:7,13), II Pedro fala de sua *parousia* (3:4). Isto não deveria causar nenhum problema, pois Paulo usa ambos os termos alternadamente. Os gnósticos negavam a doutrina do retorno de Cristo. Fica óbvio, no versículo 4, que II Pedro foi escrita no fim da era apostólica, quando a demora da *parousia* já era sentida como problema. Os gnósticos ridicularizavam a idéia da *parousia*, provavelmente a favor da idéia da salvação na morte. Eles zombavam: "Onde está a promessa da sua vinda? porque desde que os pais dormiram, todas as coisas permanecem como desde o princípio da criação" (3:4). Muitos estudiosos entendem os "pais" como sendo os pais cristãos, e usam isto como um argumento para uma data no segundo século.[16] Mas esta palavra nunca é usada para se referir a cristãos em o Novo Testamento, e é mais provável que se estivesse mencionando os pais do Velho Testamento. A menção da criação nos transporta de volta aos tempos do Velho Testamento.

Pedro responde que Deus não conta o tempo como os homens o fazem. Um dia, para Deus, é como mil anos, e mil anos, como um dia. Isto é, a *parousia* de Cristo poderia ser demorada de acordo com o modo como os homens contam o tempo. Na realidade,

13 *Graphai* pode designar escritos não-canônicos. Ver G. Schrenk, TDNT I, 756.
14 Há uma clara interdependência de algum tipo entre II Pedro e Judas, mas sua natureza precisa é discutida. Provavelmente, Judas é anterior a Pedro. Ver D. Guthrie, *NT Introduction* (1962), III, 240-48.
15 A palavra grega é *tartaros*, que incorpora uma idéia grega do submundo; mas esta palavra é também usada na literatura judaica como sinônimo de Sheol. Ver Arndt e Gingrich, *Lexicon, in loc.*
16 Ver Arndt e Gingrich, *Lexicon*, p. 640.

a demora da *parousia* tem um propósito misericordioso: dá aos pecadores mais tempo para se arrependerem (3:9). Contudo, Cristo retornará numa hora não esperada, como um ladrão na noite.[17] A *parousia* pode ser acelerada pela conduta cristã apropriada. A proclamação universal do evangelho deve preceder o fim, e acelerará sua vinda.[18] O dia de Deus não é, para o crente, um dia de terror, mas de entrada no seu Reino eterno (1:11), e, portanto, é um objeto de expectativa ansiosa.

Os dois aspectos do Dia de Deus, que Pedro enfatiza, são o fato do juízo e a vinda de uma nova ordem justa. Ele enfatiza o juízo, porque, em última instância, apenas o juízo divino pode lidar com os mestres apóstatas e medir sua dívida. O dia será um dia de juízo e destruição dos ímpios (3:7). A importância do juízo divino é vista no fato de que, no capítulo 2, este é um tema central. Se Deus tivesse poupado os anjos que pecaram, poupado o mundo antigo, quando ele se tornou corrupto nos dias de Noé, poupado Sodoma e Gomorra, não se poderia confiar nele como o que trará os apóstatas corruptos ao juízo (2:4-10).

A vinda do Dia de Deus, que é sinônimo do "Dia do Senhor" (3:10) e do "dia do juízo" (2:9), testemunhará uma completa transformação da presente ordem decadente. Ocorrerá numa conflagração flamejante (3:10,12), que purgará o Universo de sua corrupção, inclusive de seus apóstatas corruptos, e testemunhará o estabelecimento de um novo céu e de uma nova terra (3:13). Tem-se freqüentemente discutido que Pedro, aqui, reflete a idéia estóica da conflagração mundial; mas isto é duvidoso, pois a teologia fundamental é completamente diferente. A visão estóica de *ekpryōsis* afirmava que um fogo invisível era a essência das coisas e interpenetrava todo o mundo e todos os seres. O mundo estava destinado a se dissolver num fogo primal, somente para que ocorresse um novo ciclo de existência e emergisse uma nova ordem. Este ciclo de fogo-mundo-fogo devia seguir indefinidamente. A teologia de Pedro condiz mais com a idéia bíblica de fogo como um agente do juízo divino.[19]

Os profetas sempre encaram o Reino de Deus como sendo estabelecido na *terra*, mas descrevem a relação entre a velha e a nova ordens de modos diferentes. Às vezes a continuidade é enfatizada; a nova ordem é muito semelhante à antiga, exceto em que a maldição é removida (Am. 9). Às vezes enfatiza-se a descontinuidade, e a ordem redimida é chamada de novo céu e nova terra (Is. 65:17; 66:22). Sofonias vê uma total destruição da velha ordem. "Mas pelo fogo do seu zelo será devorada toda a terra; porque certamente fará de todos os moradores da terra uma destruição total e apressada" (Sof. 1:18). Contudo, ele vê uma nova ordem liberta da maldição do mal (3:13). O profeta não reflete sobre a relação entre a nova ordem e a velha ordem, que é destruída; há tanto continuidade como descontinuidade.

Pedro enfatiza o elemento de descontinuidade ao mais alto grau, visando a total destruição da velha ordem, num juízo de fogo. Contudo, a destruição não é o fim; é a emergência do novo céu e uma nova terra, liberta da corrupção, que contaminou a velha ordem. Ele não reflete, mais adiante, o caráter desta nova ordem, ou o tipo de existência, que ela promete.

Contudo, a esperança de uma nova ordem não é um fim em si. Ela promete julgamento para os apóstatas; mas fornece a base para a exortação ética de Pedro. "Ora, uma vez que todas estas coisas hão de ser assim dissolvidas, que pessoas não

17 Cf. Mat. 24:43; I Tess. 5:2.
18 A. E. Barnett, IB XII, 203. Ver Mat. 24:14; At. 3:19.
19 Ver. E. M. Good, "Fire", IDB F-J, p. 269.

deveis ser, em santidade e piedade" (3:11). "Como estais aguardando estas coisas, procurai diligentemente que por ele sejais achados imaculados e irrepreensíveis em paz" (3:14).[20]

JUDAS. Há pouca coisa de interesse teológico em Judas que não se encontre em II Pedro. Judas dirige-se ao mesmo problema dos gnósticos libertinos como o faz II Pedro, e escreve para encorajar seus leitores a lutarem por uma fé ortodoxa (v.3). Falsos mestres chegaram à Igreja, que "negam o nosso único Soberano e Senhor, Jesus Cristo" (v. 4), que rejeitam toda autoridade e ultrajam os anjos (v. 8), que são escarnecedores (v. 18) do caminho cristão aceito. Judas não diz que eles escarnecem da idéia da *parousia* de Cristo, como faz II Pedro (3:3,4). Eles proclamam especial iluminação do Espírito, mas são, na verdade, destituídos do Espírito (v. 19). Seu erro se manifesta na licenciosidade sexual (v. 4 e 12). "Os falsos mestres estavam declarando ser tão cheios do Espírito que não havia espaço para a lei em suas vidas cristãs."[21] Judas, como II Pedro, enfatiza o juízo escatológico destes apóstatas (v. 14). Está claro, a partir da referência às predições dos apóstolos, que Judas, como II Pedro, deve ter sido escrito bem tarde, na era apostólica (v. 17).

Os dois itens de interesse teológico são a referência de Judas aos "anjos que não guardaram o seu principado, mas deixaram a sua própria habitação, ele os tem reservado em prisões eternas na escuridão para o juízo do grande dia" (v. 6; ver II Ped. 2:4), e seu uso da literatura apócrifa. Ele faz citação verbalmente de "Enoque, o sétimo depois de Adão" (v. 14). Estas palavras exatas são encontradas no apocalipse de Enoque, usualmente denominado I Enoque.[22] Isto suscita um problema duplo: Considerava Judas o apocalipse de Enoque como Escritura canônica, e acreditava ele que as palavras vinham do Enoque da antiguidade? Está claro que Judas tem Enoque como um escrito de grande valor, mas ele não o chama de Escritura (*graphē*). Além disso, o apocalipse de Enoque se refere duas vezes a Enoque, como a sétima geração de Adão.[23]

É provável que Judas tenha feito uso de um outro livro apócrifo, a Assunção de Moisés, no verso 9. Embora este livro esteja perdido, para nós, tanto Clemente como Orígenes supunham que Judas estava usando esse livro, com o qual eles estavam familiarizados. Contudo, isto não suscita nenhum problema diferente da citação de Enoque. Não está em absoluto claro que Judas tenha usado esse livro porque o tivesse como Escritura inspirada.

Estes dois exemplos de uso de literatura não-canônica não são únicos. Paulo faz uso de um "midrash" rabínico, em I Coríntios 10:4, sobre a pedra que seguia os israelitas no deserto. Ele até cita um poeta pagão, em seu discurso em Atenas (At. 17:28), e novamente em I Cor. 15:33. Ele cita os mágicos que resistiram a Moisés, como Janes e Jambres (II Tim. 3:8), provavelmente extraindo-os de alguma fonte não-canônica.[24]

---

20 Este fato é omitido no criticismo de Käsemann, da escatologia e ética de Pedro. Ver C. Maurer, TDNT VI, 726.
21 M. Green, *Second Peter and Jude*, p. 181.
22 Ver I En. 1:9.
23 I En. 37:1 e ss.;60:8.
24 D. Guthrie, *NT Introduction*, III, 239.

43

AS EPÍSTOLAS JOANINAS

Bibliografia:

B. F. Westcott, *The Epistles of St. John* (1883), vários ensaios teológicos breves; Robert Law, *The Tests of Life* (1909); A. E. Brooke, *The Johannine Epistles* (1912), p. xxxviii-lii; C. H. Dodd, *The Johannine Epistles* (1946), p. xxvii-lvi. Excelente para enquadramento histórico.

A maioria dos críticos concorda que as epístolas joaninas compartilham uma autoria comum com o Quarto Evangelho.[1] A Primeira Epístola é claramente endereçada a uma igreja ou igrejas em que "falsos profetas" (4:1) apareceram, os quais iniciaram um movimento cismático na Igreja (2:19). Eles proclamavam uma iluminação especial pelo Espírito (2:20,27), que lhes oferecia a verdadeira *gnōsis theou*. Isto explica a forte ênfase de João sobre o conhecimento real de Deus.[2] Ele se opõe à declaração, dos apóstatas, quanto ao conhecimento, com o conhecimento que somente pode vir na tradição cristã. Através desta iluminação espiritual, estes cismáticos declaravam haver alcançado um estado além da moralidade cristã ordinária, no qual eles não tinham mais pecado, mas alcançaram a perfeição moral (1:8-10). Está claro que seu erro ético era diferente daquele dos oponentes atacados em II Pedro, que se deixaram levar à imoralidade. Não aparece tal excesso imoral em I João. Seu erro ético principal parece ser um orgulho espiritual e arrogância, que os levaram a desprezar os cristãos ordinários, que não declaravam haver alcançado o mesmo nível de iluminação espiritual dos gnósticos. É por isso que João coloca tanta ênfase sobre o amor aos irmãos.

Seu principal erro teológico, em contraste com II Pedro, era cristológico; eles negavam a encarnação (2:22; 4:1). Tomamos conhecimento, através da literatura patrística, de que uma forma antiga do gnosticismo era o docetismo. Os docéticos gnósticos se atinham ao típico contraste grego entre o espírito e a matéria, e pensavam que, visto que a matéria era, *ipso facto*, má, Deus, possivelmente, não poderia ter entrado em contato direto com o mundo fenomenal em Cristo. Logo, eles ou negavam a encarnação em termos gerais ou ensinavam que o corpo de Cristo era apenas uma aparência (*dokeō*), e não real. O Cristo celestial apenas *pareceu* tomar a forma

1 Quanto a expressões paralelas, ver A. E. Brooke, *The Johannine Epistles* (1912), p. ii-xix. Isto foi contestado por C. H. Dodd, *The Johannine Epistles* (1946), p. xlvi e ss., lxv e ss., mas ele não conseguiu que muitos estudiosos aderissem à sua opinião.

2 Ver 2:3,5; 3:16, 19, 24; 4:2, 6, 13; 5:2.

humana. Muitos estudiosos acharam que a forma particular da heresia combatida por João era a ensinada por Cerinto, um dos mais antigos hereges cristãos.[3] Eles chegaram ao ponto de negar a realidade dos sofrimentos de Cristo. Eles aceitavam seu batismo, mas recusavam-se a aceitar a paixão como parte da obra messiânica da salvação. Ele veio por água, mas não por sangue (5:6). Ao refutar a negação gnóstica da paixão de Jesus, João enfatiza o efeito expiador da morte de Jesus. Ele não diz nada sobre a ressurreição — isto, aparentemente, não estava em questão; mas alude várias vezes à eficácia da cruz. É pelo sangue de Jesus que somos purificados do pecado (1:9). Ele deu sua vida por nós (3:16). Através de sua morte, ele forjou uma obra de propiciação[4] por nossos pecados, até pelos pecados de todo o mundo (2:2). Sua morte propiciatória é a prova suprema do amor de Deus (4:10).

João escreve para apressar seus leitores a provar "se os espíritos vêm de Deus" (4:1). Isto é, eles têm que medir os pronunciamentos carismáticos de todos os assim chamados profetas pela norma da tradição cristã sólida, no centro da qual está a real encarnação de Cristo (4:2,3). II João é uma verdadeira carta a uma determinada igreja, chamada "à senhora eleita, e a seus filhos" (v. 1), para avisá-los a não dar hospitalidade, como era o costume, a um alegado mestre cristão itinerante que não proclama a verdadeira doutrina (v. 8-11). Tais não são verdadeiros profetas, mas embusteiros, porque "não confessam que Jesus Cristo veio em carne" (v. 7). III João foi escrita para avisar, a um certo Gaio, como lidar com Diótrefes (v. 9), um cismático. Não está claro se seu separatismo se devia a haver ele aderido à doutrina gnóstica ou se era basicamente pessoal. Pode muito bem ter sido a segunda causa.[5]

Uma passagem, tomada do contexto, pode sugerir uma percepção cristã mística da verdade, com a qual João confronta o entusiasmo gnóstico: "Ora, vós tendes a unção da parte do Santo, e todos tendes conhecimento" (2:20). Isto quer dizer, pelo menos, que não se deve perseguir o movimento separatista gnóstico para obter o verdadeiro conhecimento de Deus. O dom do Espírito Santo é, em si, uma unção que possibilita o crente a ingressar no verdadeiro conhecimento. A questão é se isto quer dizer iluminação direta, sem intermediário, pelo Espírito, ou se é uma obra interior do Espírito, que possibilita o homem a perceber a veracidade da tradição cristã. Diante da forte ênfase de João sobre a doutrina correta, a segunda parece ser a interpretação correta.[6] A ênfase é sobre a frase *"todos* tendes conhecimento". O Espírito é dado a todos os crentes; todos partilham do verdadeiro conhecimento de Deus, não apenas uns poucos, que tenham sido especialmente iluminados.

João repete esta idéia: "A unção que dele recebestes fica em vós, e não tendes necessidade de que alguém vos ensine; mas, como a sua unção vos ensina a respeito de todas as coisas..." (2:27). São lembradas as palavras do Evangelho: "Quando vier, porém, aquele, o Espírito da verdade, ele vos guiará a toda a verdade" (João 16:13). O escopo deste conhecimento (tudo) tem que ser tudo o que pertence ao evangelho cristão. A verdade não é meramente uma questão intelectual; ela requer uma obra interior do Espírito, para ser eficiente.

A negação de que Cristo veio na carne é também uma negação de que Jesus é o Filho de Deus (4:15; 5:5). A razão para tal negação novamente é que Deus pertence ao

3 Quanto a referências, ver A. E. Brooke, *The Johannine Epistles*, p. xlv e ss.
4 Quanto ao problema de propiciação-expiação, ver, acima, o Cap. 31.
5 Ver A. N. Wilder, em IB XII, 210.
6 C. H. Dodd (*The Johannine Epistles*, p. 61) acha que isto se refere à iniciação cristã no batismo; mas muitos estudiosos acham que a unção é a do Espírito Santo (cf. 3:24; 4:2).

reino da luz, e não poderia, por definição, residir entre os homens. Logo, Cristo não seria o Filho de Deus no sentido do entendimento cristão desse termo.

Uma outra faceta da cristologia gnóstica herética reflete-se na afirmação de João: "Quem é o mentiroso, senão aquele que nega que Jesus é o Cristo?" (2:22). Num contexto judaico, isto teria um significado definido: Jesus poderia ser um profeta, mas certamente não o Messias das esperanças proféticas do Velho Testamento. Num contexto helenístico, Cristo carrega um diferente significado. Ele distingue entre o Cristo divino, concebido como uma emanação da Deidade eterna, e o homem Jesus. Seu ponto de vista dualístico do Universo impedia os gnósticos de aceitarem uma real união entre o Cristo celestial e o Jesus humano. Pelo contrário, os dois estavam apenas conectados temporariamente, externamente. Em algum ponto da vida de Jesus, e. g., seu batismo, o Cristo divino desceu sobre ele, mas o deixou novamente após sua paixão. João está refutando algumas opiniões como esta,[7] e insistindo em uma encarnação real do Filho de Deus. Jesus e Cristo são um e o mesmo.

Ao se deparar com esta heresia, João não ataca os falsos mestres, como II Pedro faz. Sua preocupação não é apenas polêmica, mas também pastoral. Ele está preocupado em encorajar seus leitores a se apegarem a uma fé cristã consistente e a viver consistentemente com uma verdadeira conduta cristã.

Perto do começo de seu tratado, João refuta o erro gnóstico, usando linguagem gnóstica: "Deus é luz e nele não há trevas nenhumas" (1:5). Os gnósticos acreditavam que Deus era luz, mas o mundo material visível era o reino das trevas. O caminho da salvação consistia em obter *gnōsis*, o que não era simplesmente apreensão intelectual, mas continha uma experiência mística direta, através da qual a alma do homem poderia escapar da servidão às trevas e, ao morrer, voar para o mundo da luz. João, contudo, diz que o evangelho cristão contém isto de outro modo: "Já brilha a verdadeira luz" (2:8). Em vez de escapar das trevas, os homens devem receber a luz, que já brilhou nas trevas deste mundo (João 1:9). No entanto, as trevas, para João, não são o mundo físico; é tudo uma questão de ética. "Aquele que diz estar na luz, e odeia a seu irmão, até agora está nas trevas" (2:9). "Mas aquele que odeia a seu irmão está nas trevas, e anda nas trevas, e não sabe para onde vai; porque as trevas lhe cegaram os olhos" (2:11). Porque já brilha a verdadeira luz, as trevas vão passando (2:8). Eis aqui um pouco da escatologia realizada. Com a vinda de Cristo ao mundo, "uma nova era alvoreceu; a noite está-se transformando em dia, as trevas, em luz".[9] Os reinos da luz e das trevas não são dois reinos estáticos, do acima e do abaixo, como no gnosticismo. A luz é de fato o mundo de Deus, mas as trevas caracterizam o "mundo". O mundo, em I João, como no Evangelho,[10] não é criação, mas o mundo dos homens visto em sua rebelião e hostilidade para com Deus. Os crentes ainda estão no mundo (4:17) mas "o mundo inteiro jaz no Maligno" (5:19). João fala várias vezes do mundo como a humanidade. Cristo é a propiciação para nossos pecados; "e não somente pelos nossos, mas também pelos de todo o mundo" (2:2). Novamente, "muitos falsos profetas têm saído pelo mundo" (4:1). "O Pai enviou seu Filho como salvador do mundo" (4:14; ver 4:9). Mas o uso que prevalece é o mundo da sociedade pagã contemporânea, dedicado à busca da satisfação dos prazeres sensuais (que João caracteriza como "concupiscência da carne"), a uma visão materialística da vida e dos

7 Ver C. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, p. 55.
8 Ver os Caps. 32 e 33.
9 C. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, p. 34.
10 Ver, acima, o Cap. 17.

valores ("a concupiscência dos olhos), e à autoglorificação ("a soberba da vida", 2:16). João ataca um contraste absoluto entre este mundo maligno e a nova ordem inaugurada por Cristo. O que quer que seja do mundo não é de Deus (2:16). Os falsos profetas são do mundo, e o mundo os ouve (4:5). O mundo não entende os crentes mais do que entendeu a Cristo (3:1). De fato, o mundo os odeia (3:13). Em resposta, o crente não deve amar o mundo. Ele deve enquadrar suas afeições num conjunto de valores completamente diferente do prazer sensual, materialismo e autoglorificação (2:16). É óbvio que a negação do amor ao mundo não pode significar uma negação do amor pelas pessoas que constroem o mundo, pois Cristo veio para ser o Salvador de todos os homens, até mesmo do mundo (4:14); e mesmo que a epístola, como o Evangelho,[11] exorte ao amor somente aos "irmãos", i. é, àqueles dentro da comunidade cristã, ainda assim o amor é a essência da conduta cristã. Porque Cristo introduziu os crentes numa nova ordem, onde brilha a luz, através do poder da fé em Cristo, como o Filho de Deus, o crente conquistará o mundo (5:4). O mundo maligno é de fato uma situação transitória e não permanente. "O mundo passa, e a sua concupiscência; mas aquele que faz a vontade de Deus permanece para sempre" (2:17), isto é, aquele que caminha na luz, que brilhou em Cristo, permanecerá para sempre.

Embora João use uma linguagem dualística — luz e trevas, Deus e o mundo — ele não é dualístico no pensamento, mas está centralizado na tradição cristã. Sua teologia está estruturada no dualismo do passado e do futuro — o já e o não ainda. O âmago do evangelho é algo que a Igreja possui "desde o princípio" (2:7). Foi isto que ocorreu no evento histórico de Jesus Cristo. Aqui João usa a mesma teologia do *Logos* que aparece no Evangelho, embora a epístola fale do "Verbo da vida" (1:1). Este verbo divino, como o *Logos* de João 1:1, era "desde o princípio", fazendo-se, contudo, manifesto na História na pessoa de Jesus. João enfatiza a realidade histórica objetiva da encarnação. Isto significava a aparição em carne de uma vida que não podia ser vista nem tocada nem ouvida (1:1-3).

Esta vida foi manifestada para trazer vida aos homens. Como o Evangelho, a epístola concentra-se na experiência presente da vida eterna. Ela menciona a vida eterna pelo menos umas dez vezes, sempre com ênfase sobre o presente. "Nós sabemos que já passamos da morte para a vida" (3:14). Um dos propósitos da epístola é reassegurar aos cristãos que rejeitaram a luz superior gnóstica que eles podiam saber que tinham a vida eterna (5:13). Em Cristo, Deus já nos deu a vida eterna; aquele que tem o Filho tem vida (5:11,12).

Contudo, esta experiência da vida eterna tem uma nuança futura. Aquele que faz a vontade de Deus permanece para sempre (2:17). João anseia pela realização de tudo o que Cristo significa em sua *parousia* escatológica (2:28). Embora tenhamos recebido a vida, embora tenhamos nascido de novo (2:29), não somos ainda como Cristo. Esperamos por sua *parousia*, quando experimentaremos uma mudança inimaginável. "Ainda não é manifesto o que havemos de ser. Mas sabemos que, quando ele se manifestar, seremos semelhantes a ele; porque assim como é, o veremos" (3:2). Esta é uma esperança purificadora. "E todo o que nele tem esta esperança, purifica-se a si mesmo, assim como ele é puro" (3:3). Está claro que João vive na expectativa de uma *parousia* iminente, pois "é a última hora" (2:18).

Um dos fenômenos que caracterizam a última hora é a aparição do anticristo. A palavra *antichristos* só ocorre nas epístolas joaninas em o Novo Testamento (2:18,22;

11 Ver o Cap. 20.

4:3; II João 7), mas a idéia também se encontra em outros lugares. O Anticristo é o adversário do Messias, tanto opondo-se a ele como substituindo-o. Uma expressão semelhante é encontrada no "Olivet Discourse". "Porque hão de surgir falsos cristos e falsos profetas... de modo que, se possível, enganariam até os escolhidos" (Mat. 24:24). O pensamento de João acerca dos anticristos é o mesmo; eles são falsos profetas, que negam que Jesus é o Messias (2:22) e que se separam da Igreja (2:19) e, presumivelmente, tentam enganar a todos os que os ouvem.

Uma outra interpretação do anticristo (embora a palavra não seja usada) aparece em II Tessalonicenses 2 e Apocalipse 13: um único anticristo, que flagrantemente se opõe ao culto a Cristo e se coloca como um objeto de culto. Podemos concluir que o espírito do anticristo se manifesta em todos os lugares, em mestres heréticos, cismáticos, mas que será por fim incorporado numa única pessoa má, no fim do século.

Que João tem bastante a dizer sobre o pecado deve-se indubitavelmente a uma doutrina gnóstica de que aquele que foi espiritualmente iluminado pode alcançar uma perfeição que o coloca para além da tentação e do pecado. Este é o primeiro passo em direção ao antinomianismo, que prosseguiu mais adiante, na heresia gnóstica, a que se dirige II Pedro. Em refutação a tal idéia, João afirma: "Se dissermos que não temos pecado nenhum, enganamo-nos a nós mesmos, e a verdade não está em nós" (1:8). Nem mesmo o crente mais maduro pode alcançar a perfeição sem pecado nesta vida. A perfeição não será alcançada enquanto não nos tornarmos como ele na *parousia* (3:2). Novamente, é heresia fazer do pecado luz. "Se dissermos que não temos cometido pecado, fazemo-lo mentiroso, e a sua palavra não está em nós" (1:10). Deus tomou providências contra os pecados que o crente comete. "Se confessarmos os nossos pecados, ele é fiel e justo para nos perdoar os pecados e nos purificar de toda injustiça" (1:9). "Se andarmos na luz... o sangue de Jesus seu Filho nos purifica de todo pecado" (1:7).

João se preocupa para que sua oposição à idéia gnóstica de perfeição não leve, em si, a uma atitude condescendente da parte de seus leitores com relação ao pecado. Portanto, ele se apressa a dizer: "Estas coisas vos escrevo, para que não pequeis" (2:1). A completa vitória sobre o pecado é o ideal cristão. Contudo, ele acrescenta: "Se alguém pecar, temos um Advogado para com o Pai, Jesus Cristo, o justo. E ele é a propiciação pelos nossos pecados" (2:1,2). Aqui João usa uma palavra que aparece apenas na Primeira Epístola e no Evangelho: *parakletos*. Segundo o Evangelho, o Espírito Santo será enviado aos discípulos de Jesus, para ser seu auxiliar.[12] Aqui, Jesus é o nosso *parakletos* no céu, na presença de Deus. Aqui, a palavra se enquadra no significado, mais técnico, de advogado: aquele que representa outrem e pleiteia o seu caso. A salvação do pecado no presente do indicativo está baseada não apenas na obra propiciatória de Cristo, na cruz, como também em seu *status* exaltado na presença de Deus. A idéia inclui a intercessão pelos crentes na terra, como em Hebreus 7:25; 9:24; e Romanos 8:34.

Mais adiante, João parece contradizer categoricamente o que ele já havia escrito sobre o pecado na vida cristã. "Quem comete pecado é do Diabo" (3:8). "Aquele que é nascido de Deus não peca habitualmente; porque a semente de Deus permanece nele, e não pode continuar no pecado, porque é nascido de Deus" (3:9). "Sabemos que todo aquele que é nascido de Deus não vive pecando; antes o guarda aquele que nasceu de Deus, e o Maligno não lhe toca" (5:18). Estes versículos constituem, de fato, uma

12 Ver, acima, o Cap. 21.

contradição verbal formal ao que João diz em 1:8 e 2:1. Há duas soluções possíveis para o problema. A tradução da RSV, citada acima, pode estar traduzindo mal a passagem. Em 3:8 e 9, uma tradução literal diz: "Aquele que pratica o pecado é do Diabo." Os verbos estão todos no presente do indicativo, e o significado pode muito bem ser de que aquele que nasceu de novo não pode continuar a viver em pecado, porque um novo princípio de vida foi implantado nele. *Tem* que haver uma mudança óbvia em sua conduta. Quando se segue a Cristo, tem-se, necessariamente, que romper com este passado pagão. Esta idéia é expressa em outro lugar do Novo Testamento. "Uma árvore boa não pode dar maus frutos; nem uma árvore má dar frutos bons" (Mat. 7:18). Paulo expressa a mesma idéia, com uma metáfora diferente. "Pois quem está morto (com Cristo) está justificado do pecado" (Rom. 6:7). "Não reine, portanto, o pecado em vosso corpo mortal" (Rom. 6:12).[13] Esta é uma interpretação bastante plausível e consistente, e não pode ser rejeitada por estar baseada em sutilezas gramaticais.[14] Os tempos de verbo, no grego, têm grande significado. O tempo em 2:1 é o aoristo; a meta da vida cristã é que não se cometa pecado. Na experiência, o domínio e a prática do pecado estão rompidos; mas isto não significa perfeição sem pecado.

Uma outra interpretação, menos satisfatória, remonta a Agostinho. "Contanto que se permaneça nele, já não se peca".[15] As palavras "todo o que permanece nele não vive pecando" (presente do indicativo, 3:6) dá credibilidade a esta opinião.

João tem outra palavra a dizer, sobre o pecado, que nos parece um tanto enigmática. "Se alguém vir seu irmão cometer um pecado que não é para morte, pedirá, e Deus lhe dará a vida para aqueles que não pecam para morte. Há pecado para morte, e por esse não digo que ore" (5:16). Não podemos fazer nada mais que interpretar "pecado que é para morte" no contexto de toda a epístola, entendê-lo como o pecado da apostasia, em repúdio deliberado e desafiador da fé cristã.[16] É curioso que João nem proíba nem ordene que se ore por tal; ele apenas o desencoraja. Ele não diz expressamente que tal pecado coloca o homem para além da salvação, mas apenas expressa uma clara convicção de que tal pecado radical exclui a pessoa das orações da Igreja.

A epístola, como o Evangelho (João 3:3), fala da entrada na vida cristã como um novo nascimento, sendo-se gerado por Deus, tendo-se a semente de Deus implantada em seu ser interior (2:29; 3:9; 4:7; 5:1,4,18). Aqui, João, como II Pedro 1:4, emprega a linguagem familiar aos gnósticos, para expressar a verdade cristã. Que esta é uma linguagem metafórica difícil de interpretar em termos psicológicos, vê-se no fato de que um outro modo de expressar a mesma verdade é falar de "ter Cristo" (5:12), assim como o Evangelho fala de receber Cristo (João 1:12). Pelo novo nascimento, entramos numa nova relação; tornamo-nos os filhos de Deus (3:1,2,10; 5:2). Paulo tem os crentes como filhos de Deus, mas através de adoção, em vez de através de novo nascimento (Rom. 8:15). Contudo, por novo nascimento e implante da semente divina, João quer dizer claramente algo mais do que uma nova relação. Isto significa uma nova dinâmica, um novo poder, que entrou na personalidade humana, o que se reflete numa mudança de conduta. Em tempos modernos, provavelmente pensaríamos numa mudança de orientação da vontade humana. Ao passo que os não-crentes se contentam em seguir caminhos de pecado e em ignorar as reivindicações de Deus, o filho de Deus

13 C. H. Dodd (*The Johannine Epistles*, p. 78 e 79) desenvolve esta opinião, mas expressa dúvidas sobre ela. Contudo, ele apela para esta interpretação, em sua exposição de 5:18 (ver a p. 138).
14 Ver, *ibid.*, a p. 79.
15 A. E. Brooke, *The Johannine Epistles*, p. 86.
16 C. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, p. 136-37.

encontra uma nova orientação de sua vontade: fazer a vontade de Deus, amá-lo e servi-lo, romper com o pecado e seguir a justiça.

João usa a linguagem para descrever a vida cristã, que parece mística. Uma de suas palavras características é "permanecer".[17] Deus permanece nos crentes (4:16); Cristo permanece neles (3:24); a palavra de Deus permanece neles (2:14); a vida permanece neles (3:15); o amor permanece neles (3:17); a verdade permanece neles (II João 2); a unção (do Espírito) permanece neles (2:27). Os crentes, por sua vez, permanecem em Deus (2:24); em Cristo (2:5,6,24,27); na luz (2:10); na sã doutrina (II João 9). À guisa de contraste, os incrédulos permanecem na morte (3:14).

O significado de João não pertence à experiência mística, mas à conduta cristã, particularmente para a manifestação do amor. "Aquele que diz estar nele, também deve andar como ele andou" (2:6). "Aquele que ama a seu irmão permanece na luz" (2:10). "Todo o que permanece nele não vive pecando" (3:6). "Quem não ama permanece na morte" (3:14). "Quem guarda os seus mandamentos, em Deus permanece e Deus nele" (3:24). Permanecer em Cristo significa estar vivendo uma vida de amor, em comunidade ininterrupta com os irmãos crentes. Permanecer, então, quer dizer obediência à lei do amor.

Permanecer em Cristo significa também permanecer na verdadeira tradição cristã — uma coisa que os gnósticos não fizeram. "Portanto, o que desde o princípio ouvistes, permaneça em vós. Se em vós permanecer o que desde o princípio ouvistes, também vós permanecereis no Filho e no Pai" (2:24). Falsa doutrina, que rompe a comunidade do povo de Deus, significa um rompimento com Deus e com Cristo.

A ética de João é uma repetição do que se encontra no Evangelho; é o novo mandamento do amor (João 13:34). O verbo "amar" (*agapaō*) ocorre pelo menos vinte e oito vezes. A totalidade da vida cristã se resume em evitar o amor ao mundo (2:15), em amar a Deus (4:21) e expressar este amor a Deus amando os irmãos (4:20). Esta é a mensagem ouvida desde o princípio, que devemos amar uns aos outros (3:11). Este é tanto o velho mandamento como um novo mandamento (2:7,8). Este novo amor significa seguir o exemplo de amor de Cristo até o ponto de estar desejoso de "dar a vida pelos irmãos" (3:16). O amor é a prova de que passamos da morte para a vida (3:14), que somos nascidos de Deus (4:7), que conhecemos a Deus (4:7), que Deus permanece em nós (4:12). Este amor não é uma mera realização humana; é a resposta humana ao amor de Deus. "Nisto está o amor; não em que nós tenhamos amado a Deus, mas em que ele nos amou a nós, e enviou seu Filho como propiciação pelos nossos pecados. Amados, se Deus assim nos amou, nós também devemos amar-nos uns aos outros" (4:10,11). "Nós amamos, porque ele nos amou primeiro" (4:19). "E dele temos este mandamento, que quem ama a Deus ame também a seu irmão" (4:2).

17 *Meno* (23 vezes).

Sexta Parte

O APOCALIPSE

44

O APOCALIPSE

Bibliografia:

Há muito pouca literatura sobre a teologia do Apocalipse; tem-se que, na maioria das vezes, consultar comentários. Entre os livros mais úteis, estão H. Lilje, *The Last Book of the Bible* (1955); M. C. Tenney, *Interpreting Revelation* (1957); M. Rissi, *Time and History* (n. d.); L. Morris, *The Revelation of John* (1969); G. E. Ladd, *The Revelation of John* (1972); G. R. Beasley-Murray, *Highlights of the Book of Revelation* (1972); M. Rissi, *The Future of the World* (n.d.). Ver também as notas de rodapé.

INTRODUÇÃO. O livro do Apocalipse pretende ser uma revelação dos eventos que ocorrerão no fim do século e do estabelecimento do Reino de Deus. A teologia básica, do livro, portanto, é sua escatologia. Ele declara ser uma profecia das coisas que brevemente têm que acontecer (1:2,3), cujo evento central é a segunda vinda de Jesus Cristo (1:7).

Contudo, a interpretação deste livro tem sido a mais difícil e confusa de todos os livros do Novo Testamento. Ao longo da história da interpretação, várias abordagens distintas têm emergido. A abordagem mais fácil do Apocalipse é seguir sua própria tradição particular, como a opinião verdadeira, e ignorar as outras; mas o intérprete inteligente tem que se familiarizar com os vários métodos de interpretação, para que possa criticar e purificar sua própria opinião.

O CONTEÚDO DO APOCALIPSE. Visto que o livro tem que ser interpretado como um todo, temos que ter um esboço de seu conteúdo em mente. O esquema seguinte baseia-se na estrutura literária do livro, que é indicada pela expressão "em espírito" (1:10; 4:2; 17:3; 21:10).

A primeira visão (1:9-3:22) consiste do Cristo exaltado e suas cartas às sete igrejas. Cristo é visto em pé, em meio a sete candeeiros (1:12 e s.), simbolizando sua superintendência na vida de suas igrejas na terra. As cartas às sete igrejas (2-3) são sete cartas reais a sete igrejas na Ásia Menor. O fato de que outras igrejas existissem na Ásia, nessa época, sugere que sete delas são escolhidas para serem representantes de toda a Igreja. Aqui, nestas cartas, está a mensagem de Cristo para sua Igreja em todos os tempos.

A segunda visão (4:1-16:21) retrata o trono celestial com um livro selado com sete selos na mão de Deus. Este só pode ser aberto pelo Leão da tribo de Judá, que é o

Cordeiro de Deus sacrificado (4:1-11). Segue-se uma série tripla de sete: a abertura dos sete selos (5:1-8:1), o toque das sete trombetas (8:2-9:21) e o esvaziamento das sete taças (15:1-16:21). Cada selo, trombeta e taça é seguida por uma representação simbólica de algo que acontece na terra. Antes do soar das sete trombetas, duas multidões são vistas: a primeira, 12.000 das doze tribos de Israel, é selada na testa (7:3), para não serem atingidos pelas pragas das trombetas (9:4). A segunda multidão é um corpo inumerável de redimidos, de todas as raças de homens (7:9-17), que "vêm da grande tribulação" (7:14).

Um tema central, nesta segunda visão, é o conflito entre Deus e Satanás, que está retratado, em cores mitológicas, como um grande dragão vermelho (12:3,4). O Dragão é frustrado em seus esforços para destruir o Messias (12:5), e, após ser derrotado na batalha com Miguel e os anjos (12:7 e ss.), dedica seus esforços à destruição da Igreja, na terra (12:17). Em busca deste propósito, o Dragão chama duas bestas (12:17-13:1; 13:11), que blasfemam contra Deus (13:6), desviam de Deus os corações dos homens (13:4,14) e perseguem a Igreja (13:7,15). Esta Besta e seu Falso Profeta (19:20) têm permissão para obter êxito em seu propósito e forçam sua lei sobre todos os homens (13:7,8,16,17).

A terceira visão (17:1-21:8) é a grande prostituta, Babilônia (17:1,5), a grande cidade, que tem domínio sobre todos os reis da terra (17:18). O julgamento e destruição da Babilônia são então anunciados e retratados (18:1-24), seguidos por um hino de louvor, por sua destruição (19:1-5).

O restante da terceira visão retrata a vitória final de Deus sobre os poderes do mal. Primeiro vem um hino de louvor, celebrando o casamento do Cordeiro e sua Noiva (19:6-10). Isto é seguido pelas cenas do Cristo conquistador cavalgando em direção ao julgamento e à vitória (19:11-16) e sua destruição da Besta e do Falso Profeta (19:17-21). Isto, por sua vez, é seguido pela vitória sobre o Dragão, que não é, no entanto, destruído de uma vez, como o foram a Besta e o Falso Profeta. Primeiro, ele é subjugado e trancado no "abismo sem fundo" por mil anos (20:1-3), enquanto Cristo e seus santos e mártires que "reviveram" (*ezēsan*) reinam sobre a terra (20:4-6). Isto se chama a "primeira ressurreição" (20:5). Ao fim deste reino intermediário, Satanás (o Dragão) é liberto de seu encarceramento, e uma vez mais engana as nações, incitando-as a lutar contra os santos (20:9). Satanás é agora destruído, com a Besta e o Falso Profeta, no lago de fogo (20:10). Então segue-se a segunda ressurreição, o juízo final (20:11-15), e a vinda do novo céu e da nova terra para ocupar o lugar dos antigos (21:1-8), onde os redimidos gozam da comunidade aperfeiçoada com Deus (21:3,4).

Uma visão final retrata a Jerusalém celestial, que é a Noiva, a esposa do Cordeiro (21:9-22:5). O livro termina com um Epílogo (22:6-21), convidando os homens a receberem a dádiva da vida por parte de Deus (22:17).

MÉTODOS DE INTERPRETAÇÃO. 1. *A interpretação Preterista.* A interpretação dominante do Apocalipse no eruditismo crítico, trata o livro como um típico exemplo do gênero de literatura apocalíptica e o interpreta do mesmo modo como o Apocalipse de Enoque, a Assunção de Moisés, IV Esdras e Baruque são interpretados.[1] Apocalipses são "panfletos para tempos ruins". Eles aparecem em tempos de perseguição e mal inusitados. O povo de Deus não pode entender o problema do mal na História ou porque tais sofrimentos medonhos ou perseguições recaem sobre eles. Os apocalipses

1 Ver M. Stuart, *A Commentary on the Apocalypse* (1845; 2 vols.); F. C. Porter, *The Messages of the Apocalyptical Writers* (1905); H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic* (1947).

foram escritos para responder a este problema e encorajar um povo em apuros. A solução é encontrada na opinião de que Deus entregou este século aos poderes do mal, mas breve intervirá, para destruir o mal e estabelecer seu Reino. A mensagem dos apocalipses é dirigida aos seus próprios contemporâneos e, de modo algum, contém profecias do futuro, mas pseudoprofecias da história, reescritas à guisa de profecia.[2] Todas as alusões a eventos históricos devem ser procuradas no meio histórico do livro em si.

Esta interpretação supõe que o Apocalipse foi produzido por uma igreja que estava encarando a ameaça da medonha perseguição nas mãos de Roma, talvez na província da Ásia, onde o culto ao Imperador florescia. Logo, a Besta é um dos imperadores romanos, e o Falso Profeta é o culto de adoração ao Imperador. O autor assegura, aos cristãos, que mesmo que apareça um grande martírio, Cristo retornará brevemente, destruirá Roma e estabelecerá seu Reino na terra.[3]

Deve haver um elemento de verdade nesta abordagem, pois certamente o Apocalipse pretendia falar à sua própria geração. Mas, para a interpretação preterista, o Apocalipse não é uma profecia mais verdadeira do que seu apocalipse contemporâneo, IV Esdras. Há, contudo, algumas diferenças entre o Apocalipse e os apocalipses judaicos,[4] a mais importante das quais é a sua consciência de estar dentro da corrente da *Heilsgeschichte* ou história da redenção, o que falta aos apocalípticos judaicos. Portanto, embora possamos reconhecer as sombras dos eventos contemporâneos no Apocalipse, temos que concluir que o simbolismo elaborado da literatura apocalíptica judaica foi empregado nos interesses de uma previsão profética da consumação do propósito da redenção por parte de Deus.[5]

2. *O Método Histórico*. Esta interpretação, que é aceita pelos Reformadores, vê, no Apocalipse, uma profecia da história da Igreja. Eventos específicos, nações e personagens são buscados na história da Igreja, que se enquadrem nos selos, trombetas, taças, etc. A mais importante identificação, nesta interpretação, é a identificação da Besta e do Falso Profeta com o papado em seus aspectos políticos e religiosos. Este método pode ser milenarista (I. Newton, Bengel, H. Alford), não-milenarista (Lutero, Hengstenberg), ou pós-milenarista (D. Brown). Uma grande dificuldade, com este ponto de vista, é que não se chegou a nenhum consenso quanto à finalidade real do delineamento da história prevista no Apocalipse.

3. *O Método Simbólico ou Idealista*. Um dos métodos mais atraentes é o que vê no Apocalipse apenas símbolos dos poderes espirituais atuando no mundo. A mensagem do livro é a garantia aos santos sofredores do triunfo final de Deus, sem a predição de eventos concretos, nem no passado nem no futuro. William Milligan é um notável expoente deste ponto de vista (*Expositor's Bible*). A objeção a esta opinião é que o gênero de literatura apocalíptica sempre usava simbolismo apocalíptico para descrever

2 Ver G. E. Ladd, "Apocalyptic, Apocalypse", *Baker's Dictionary of Theology*, ed. por E. F. Harrison (1960), p. 50-54.

3 Ver H. C. Kee e F. W. Young, *Understanding the NT* (1957), p. 335-37, 453-62. A maioria dos comentários críticos modernos é escrita a partir deste ponto de vista. Ver R. H. Charles (ICC); J. Moffat (*Expositor's Greek Testament*); I. T. Beckwith; C. A. Scott (*Century Bible*); A. S. Peake; H. B. Swete (in part); M. Rist (IB).

4 Ver G. E. Ladd, "The Revelation and Jewish Apocalyptic", EQ XXIX (1957), 94-100.

5 Alguns intérpretes têm tentado adaptar a visão preterista a uma abordagem conservadora. Ver A. Pieters, *Studies in the Revelation of St. John* (1943, 1954); R. Summers, *Worthy Is the Lamb* (1951). O melhor esforço é o de G. R. Beasley-Murray, em *The New Bible Commentary* (ed. por F. Davidson; 1953), que combina os métodos preterista e futurista. Ver também L. Morris, *Revelation* (1969); G. E. Ladd, *Revelation* (1972).

os eventos da História; e temos que esperar que o Apocalipse compartilhe pelo menos desta característica com os outros livros deste caráter.

4. *A Interpretação Futurista Extrema: O Dispensacionalismo.*[6] Um ponto de vista, que se tornou profundamente arraigado em muitas igrejas evangélicas americanas, interpreta o Apocalipse em termos de sua premissa dispensacionalista de dois programas divinos diferentes: um para Israel e um para a Igreja. Todos os selos, trombetas e taças pertencem à grande tribulação; e, visto que esta é a hora da "angústia para Jacó" (Jer. 30:7), por definição, tem a ver com Israel, e não com a Igreja. Nos capítulos 2 e 3, a Igreja é vista na terra, mas "igreja" não mais ocorre no livro, exceto em 22:16. Os vinte e quatro anciãos vistos ao redor do trono de Deus são tidos como a Igreja, transportada e recompensada (4:4). Logo, o arrebatamento da Igreja tem que ocorrer em 4:1; e o povo de Deus na terra são os judeus, doze mil de cada uma das doze tribos (7:1-8), que proclamam "o evangelho do Reino" durante a tribulação e ganham uma grande hoste de gentios (7:9-17). A Besta é o chefe do Império Romano, que será restaurado nos últimos dias.[7] A profecia em Daniel 9:27 é também entendida como se referindo ao chefe deste império restaurado. Os últimos sete anos começarão com um pacto entre a Besta (o anticristo) e Israel,[8] que a Besta romperá após três anos e meio, e então, enfurecida, perseguirá os judeus. O grande conflito, no Apocalipse, se dará entre o anticristo e Israel, não entre o anticristo e a Igreja. Visto que os capítulos 4 a 19 têm a ver com o período de tribulação, somente os capítulos 2 e 3 têm a ver com a Igreja e a era da Igreja. A opinião usual tem sido que as sete igrejas representam sete períodos sucessivos da história da Igreja, sendo o período final o da apostasia e da apatia espiritual.[9] Esta opinião, contudo, tem sido substituída por teólogos dispensacionalistas contemporâneos.[10]

5. *O Ponto de Vista Futurista Moderado.*[11] O Apocalipse afirma representar a consumação do propósito redentor de Deus, contendo tanto o juízo como a salvação. Um dos principais problemas, na interpretação deste livro, é a relação entre os selos, trombetas e taças. Na solução deste problema pode estar a chave para a interpretação do livro. João vê o livro na forma de um pergaminho, selado com sete selos, ao longo de sua borda externa, na mão de Deus. Não foi encontrada nenhuma criatura capaz de romper os selos e abrir o livro, exceto o Leão da tribo de Judá, que era o Cordeiro sacrificado. Isto acentua a nota principal do livro. O Leão conquistador, que pode sozinho descobrir os propósitos ocultos de Deus, é o Jesus que morreu na cruz.

O pequeno livro está na forma de um testamento antigo, que era usualmente selado com os selos das sete testemunhas. O livro contém a herança de Deus para seu povo, que é encontrada na morte de seu Filho.[12] A herança dos santos é o Reino de Deus; mas as bênçãos do Reino de Deus não podem ser concedidas sem a destruição do mal. De fato, a própria destruição de todos os poderes do mal é uma das bênçãos da lei Real de Deus. Eis, aqui, o duplo tema do Apocalipse: o julgamento do mal e a vinda do Reino.

6 O mais recente comentário é o de J. Walvoord (1966).
7 Ver J. D. Pentecost, *Things to Come* (1958), Cap. 19.
8 *Ibid.*, p. 295.
9 *The Scofield Reference Bible*, p. 1331 e ss.; J. D. Pentecost, *Things to Come*, p. 152.
10 Ver A. J. McClain, *The Greatness of the Kingdom* (1959), p. 419; C. C. Ryrie, *Biblical Theology of the NT* (1959), p. 355.
11 Ver H. Lilje, *The Last Book of the Bible* (1955); L. Morris, *The Revelation of St. John*; G. E. Ladd., *The Revelation of St. John*.
12 A idéia ocorre também em Heb. 9.

O rompimento sucessivo dos selos não abre gradualmente o livro. Seu conteúdo não pode ser revelado enquanto o último selo não for rompido. Contudo, enquanto cada selo é rompido, algo acontece. Após o primeiro selo, a conquista domina a terra; depois do segundo, a guerra; então a fome, a morte e o martírio. O sexto selo nos traz o fim do século e a vinda do grande Dia do Senhor e da ira do Cordeiro (6:16,17). Isto sugere que os eventos que sucedem ao romper dos selos não constituem o fim, em si, mas eventos que levam ao fim. Esta estrutura encontra paralelo em Mateus 24, onde guerras, fome e outros males não são senão "o princípio das dores", não o fim, em si (Mat. 24:8). Além disso, o cavalo branco conquistador tem paralelo em Mateus 24:14, e retrata as vitórias a serem alcançadas pela pregação do evangelho no mundo. Muitos comentadores acham que os quatro cavaleiros devem ser semelhantes em tipo, e que o cavalo branco, portanto, representa algum poder maligno. Contudo, nenhuma dor é mencionada, como com os outros cavaleiros, e o branco, no Apocalipse, é sempre associado a Cristo ou com vitória espiritual.[13] Que a pregação do evangelho é associada às pragas não é aqui mais incongruente do que em Mateus 24:1-14. Não é objeção efetiva dizer que o evangelho nesta ordem presente nunca obterá triunfo.[14] Isto é verdadeiro; mas o evangelho obtém vitórias. Tanto a espada (Heb. 4:12; Apoc. 2:12) como o arco e flexa (Is. 49:2,3) são símbolos de Deus obrando entre os homens.[15] Na quebra dos cinco selos, são reveladas as medidas que Deus toma diante do fim, para liderar a plenitude da salvação e o juízo: a pregação do evangelho e os males da guerra, morte, fome e martírio. Estas são, como se fossem, antecipações da salvação consumada e do juízo que estão contidos no livro selado.

O sexto selo nos traz o fim; mas com o rompimento do sexto selo, quando o próprio livro pode finalmente ser aberto e seu conteúdo revelado, nada acontece (8:1). Não há nenhuma dor. Ao passo que isso está de acordo com a flexibilidade do simbolismo apocalíptico de que o livro real agora desaparece da vista e seu conteúdo não é nunca mencionado, o fato de não se dar nenhum conteúdo específico ao sétimo selo sugere que tudo o que se segue, começando com as sete trombetas, constitui o conteúdo do livro. Aqui, então, começa a revelação real dos eventos judiciais e redentores que constituem a consumação.

Podemos concluir que uma interpretação futurista moderada entende as sete cartas como endereçadas a sete igrejas históricas, que são representativas da Igreja inteira. Os selos representam as forças, na história, qualquer que seja a sua duração, pelas quais Deus elabora seus propósitos de redenção e julgamentos na história, conduzindo-a ao fim. Os eventos que começam com o capítulo 7 estão no futuro e cumprirão a disposição final da vontade divina para a história humana.

Não podemos lidar com toda a teologia do livro, mas apenas resumir sua mensagem central em três partes.

O PROBLEMA DO MAL. O Apocalipse prevê um curto período de terrível mal na história no fim dos tempos. Como Mateus 24:15 e ss. e II Tessalonicenses 2:3 e ss., ele fala de um personagem maligno, que será satanicamente inspirado e autorizado, que abertamente desafia a Deus e exige que os homens o adorem, em vez de a Deus. Ser-lhe-á permitido empreender uma guerra contra a Igreja, e ele exercerá poder sobre o mundo

13 Ver 1:14; 2:17; 3:4, 5, 18; 4:4; 6:11; 7:9, 13; 14:14; 19:11, 14; 20:11.
14 J. A. Seiss, *The Apocalypse* (1913), I, 310.
15 Esta interpretação é seguida por T. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes* (1926), II, 352 e s. H. Alford, *The Greek Testament* (1877), IV, 613 e s.; J. Schneider, *Die Offenbarung Jesu Christi* (1942), p. 56 e s.

inteiro (Apoc. 13:1-10). Seus propósitos serão reforçados por um Falso Profeta, que sucessivamente prostitui a religião para o culto direto dos homens à Besta. O Falso Profeta é capaz de combinar os poderes da religião e da economia de modo a controlar toda a ordem social nos interesses do culto à Besta (13:11-18). Eis, aqui, uma deificação do Estado satanicamente inspirada, que dita até o culto de seus súditos. A civilização apóstata é retratada como Babilônia, a grande prostituta, que enganou os reis da terra com suas seduções malignas, de um materialismo luxurioso, mas ateu (v. 17 e 18), de modo que eles se voltaram contra Cristo (17:14) para adorar a Besta.

Este pequeno intervalo[16] testemunhará um terrível martírio. O homem terá que escolher entre negar Cristo ou morrer. Um grande e incontável número de pessoas, de muitas nações, será martirizado, por haver sido leal ao Cordeiro (7:9-17). De fato, seu martírio será sua vitória. João vê, "os que tinham *vencido* a besta e a sua imagem", ao lado do mar de vidro, diante do trono de Deus (4:6), cantando um hino de vitória (15:1-4). No dia em que o destino eterno do homem estiver em jogo, o próprio martírio será uma vitória.

Contudo, esta luta entre a Besta e o Cordeiro, pelas almas dos homens, não é nada de novo nem está a última manifestação do ódio satânico contra a Igreja limitado ao fim do tempo. A visão de Apocalipse 12, que explica a última perseguição terrível, é uma das mais importantes do livro. João tem uma visão dos poderes que operam no mundo espiritual por trás dos cenários da história humana. A Igreja é mostrada como uma mulher gloriosamente adornada (Apoc. 12:1). Ela não é a igreja histórica na terra, mas a Igreja ideal nos céus. Como tal, ela não deve ser diretamente identificada nem com Israel nem com a Igreja, contudo contém ambos. Como o povo de Deus celestial, ideal, ela dá à luz tanto ao Messias (12:2,5) como à igreja empírica da história (12:17). A idéia de um povo celestial de Deus não é única em João. Paulo também fala da Jerusalém sobre a qual está a mãe de todos os crentes na terra (Gál. 4:26; ver também Heb. 12:22). Além disso, a última visão do Apocalipse é uma visão da Jerusalém celestial descendo à terra; e ela é a Noiva de Cristo, a esposa do Cordeiro, o povo de Deus (Apoc. 21:9,10). Assim, os esforços do dragão vermelho (Satanás), em destruir a mulher, representam, em termos vívidos, pitorescos, uma longa batalha entre Satanás e o povo de Deus.

O esforço de Satanás de destruir o Messias é frustrado (12:4,5). Em lugar disso, ele próprio é destituído de seu poder, como resultado de um conflito espiritual, que é figurado como uma batalha entre o Dragão e Miguel. A linguagem em que esta vitória sobre Satanás é descrita (12:10-12) sugere que deveríamos interpretar esta vitória não como um evento escatológico, mas como a vitória obtida por Cristo sobre o mal satânico. Quando o próprio Jesus uma vez disse: "Eu via Satanás, como raio, cair do céu" (Luc. 10:18), ele estava se referindo, em termos simbólicos, à derrota de Satanás, efetuada por Sua própria presença entre os homens, e aos poderes do Reino de Deus trazidos a eles (Luc. 10:17; cf. Mat. 12:28,29). Por causa desta sua derrota, o Dragão está mais furioso e tenta mais duramente destruir a mulher.

Esta visão retrata a dura inimizade de Satanás contra o povo de Deus, uma inimizade que irrompe em expressão histórica. Isto parece ser o significado das palavras de João, de que o Dragão saiu para fazer guerra "aos demais filhos dela" (12:17), a Igreja na terra. É este conflito nos céus, entre o Dragão e a mulher, que explica o mal que a Igreja experimenta através de toda a sua história (12:11), primeiro nas mãos do Império Romano e, no seu final, a manifestação escatológica mais intensa

no anticristo. É o Dragão que fica[17] na praia, para chamar a Besta, num esforço final para destruir o povo de Deus. A Besta, a incorporação final do mal satânico, é um composto das quatro bestas de Daniel 7 (13:2). Isto sugere que a perseguição, no fim dos tempos, tem-se manifestado através do curso da história. Logo, a coisa sem igual a respeito dos últimos tempos de tribulação é sua intensidade; mas Jesus falou do mesmo mal (Mat. 24:21,22). O moderno medo evangélico do sofrimento na grande tribulação esqueceu a doutrina bíblica de que a Igreja, em seu caráter fundamental, é sempre uma igreja mártir (At. 14:22). A verdadeira vitória consiste em conquistar a Besta através da lealdade a Cristo até a morte (15:2).

A VISITAÇÃO DA IRA. O Apocalipse retrata algo que não é ensinado em nenhum outro lugar na Bíblia: que o tempo de nossa grande tribulação será também um tempo em que Deus lançará juízos antecipatórios sobre os homens. Este é o significado das sete trombetas e das sete taças. Elas são representações simbólicas de algum tipo de juízo ou dores que Deus lançará na última hora climática da luta entre o Cordeiro e o Dragão. Não podemos dizer o que estas pragas são. As descrições são altamente simbólicas. Elas são antecipações da ira de Deus (16:1), que se consumará com o retorno de Cristo.

Três fatos devem ser apontados. Primeiro, as dores são dirigidas contra os homens que traziam o sinal da Besta e adoravam sua imagem (16:2). Nesta última hora terrível, os homens terão que ficar ou de um lado ou do outro. O martírio pode aguardar aqueles que seguem o Cordeiro, mas a ira de Deus aguarda aqueles que se submetem à Besta.

Segundo, as pragas têm um propósito misericordioso. Elas são destinadas a fazer os homens como que a se ajoelharem em arrependimento, antes que seja tarde demais. Este propósito misericordioso, no juízo de Deus, é claramente sugerido em versículos como 9:20; 16:9 e 11, onde se reitera que, apesar da mão de Deus estar recaindo sobre eles pesadamente em fúria, eles não se arrependeram, para darem glória a Deus. Mesmo o pavor da ira de Deus, nesses últimos momentos terríveis, antes da aurora do novo século, tem um objetivo misericordioso.

Terceiro, há uma companhia selada que está protegida destas pragas e que não sofre a ira de Deus. Exatamente antes do soar da trombeta, João ouve o selar de uma hoste de pessoas que são descritas como os doze mil de cada uma das doze tribos de Israel (7:1-8). Estes são selados, para estarem protegidos das pragas que Deus está por lançar sobre a Besta e seus seguidores (7:3;9:4). O selo de Deus ou o sinal da Besta distinguirão os homens na última hora, se eles estão do lado de Deus ou de Satanás.

Muitos comentadores vêem, nesta hoste selada, a salvação final de Israel, que Paulo antecipou em Romanos 11 (ver também Mat. 10:23; 23:39). Seria como parece, exceto por um fato: estas doze tribos não podem ser o Israel literal, porque elas não são as doze tribos do Israel do Velho Testamento. As tribos aqui relacionadas não aparecem em nenhum lugar na Bíblia inteira. Há três irregularidades, que fazem com que seja difícil, se não impossível, ver, nestas pessoas seladas, o Israel literal. Judá é mencionada em primeiro lugar, e assim a ordem do Velho Testamento, das tribos, é ignorada. Dã é omitida, sem qualquer explicação.[18] Além disso, José é mencionado,

16 O número 3 1/2 (11:2; 12:6,14; 13:5) é, provavelmente, simbólico de um período de tempo muito curto.
17 *Estathē*, "ele "parou" ou "permanecia" é a melhor leitura em 12:18, com Papyrus 47, o Sinaítico e o Alexandrino.
18 Note-se que Dã é a primeira tribo mencionada na visão, de Ezequiel, do reino (Ez. 48:1).

em vez de Efraim. Estes dois fatos sugerem que João, através desta lista deliberadamente irregular, das doze tribos, quer designar o Israel que não é o Israel literal.

Que João considera haver um Israel espiritual é mostrado por outras referências. Duas vezes ele fala daqueles "que dizem ser judeus, e não o são, porém são sinagoga de Satanás" (2:9; 3:9). Com isto, João quer dizer que há pessoas que são judias pela raça, mas não o são espiritualmente, são, pelo contrário, ludibriados por Satanás. Um verdadeiro judeu, então, não é o que é racialmente ou religiosamente judeu, mas aquele que reconhece as reivindicações de Cristo, e, portanto, reconhece a Igreja como o verdadeiro povo de Deus. Isto os pseudo-judeus se recusam a fazer.

Com isto como pista, podemos entender as doze tribos em Apocalipse 7 como o verdadeiro Israel, os eleitos de Deus, quer sejam judeus ou gentios. Esta parece ser a razão deliberada para a listagem completamente irregular das doze tribos. Eis o verdadeiro Israel, que não é o Israel literal, porém a Igreja. No limiar do último dia, o povo de Deus é selado, em suas testas, para que não sofra a ira lançada sobre a Besta e seus seguidores. Sem dúvida, João recorda a marca de sangue na porta de cada casa israelita no Egito, que por isso foi poupada da praga de morte que visitou a vizinhança de todas as portas não marcadas. Eis, aqui, uma comunidade que passa por tribulação, mas que não sofre a ira de Deus.

Os dois grupos, em Apocalipse 7, retratam o mesmo povo de Deus a partir de duas perspectivas. Da perspectiva divina, este é um número ideal: doze mil de cada uma das doze tribos. O povo de Deus será completo e preservado em segurança, durante esta terrível época de ira. Contudo, na perspectiva humana, a Igreja é uma multidão incontável, de todas as nações, que sofrerá o martírio, mas emergirá da tribulação triunfante e permanecerá diante do trono de Deus em vitória, porque lavaram suas vestes no sangue do Cordeiro (7:14).

A VINDA DO REINO. A vinda do Reino de Deus é mostrada em cores de dois tons: a destruição do mal e a bênção da vida eterna. A destruição do mal ocorre em vários estágios. A segunda vinda de Cristo, mostrada em 19:11-16, tem como seu propósito básico a destruição do mal. Sua vinda é retratada em termos de guerra antiga. Ele cavalga um cavalo de batalha e usa vestes manchadas de sangue da batalha. Ele é acompanhado pelos exércitos dos céus, aparentemente anjos; mas eles não participam do conflito. A única arma com que ele faz a guerra é uma espada afiada, provinda de sua boca — sua palavra direta e simples. Esta não é uma conquista militar. Sua vitória sobre o mal está no poder de sua palavra. Ele falará, e a vitória será sua.

Ele primeiro conquista a Besta, o Falso Profeta, e seus seguidores (19:17-21). Esta vitória é retratada em termos de sangrenta carnificina, mas tal quadro é obviamente simbólico. O destino deles não é serem mortos em batalha, mas serem lançados no lago de fogo e enxofre.

A atenção agora volta-se para o Dragão, que inspirou a Besta. O Conquistador desaparece surpreendentemente de cena, e, em seu lugar, aparece um anjo, que desce do céu, para vencer o Dragão. Esperaríamos que ele fosse logo lançado no lago de fogo, mas esta sentença é retardada. Primeiro, o Dragão é subjugado e trancado, num "abismo sem fundo", por mil anos. Somente no fim de mil anos, quando ele é libertado e novamente capaz de incitar os homens a se rebelarem contra Cristo e os santos, é que finalmente é destruído. Então o Dragão, que é o Diabo, é lançado no lago de fogo, junto com a Besta e o Falso Profeta.

O aspecto positivo da vinda do Reino de Deus também ocorre em estágios, não em um único grande evento. Primeiro há um reino temporário, de mil anos, quando os santos ressuscitados reinam com Cristo (20:4). Isto é seguido pelo que podemos chamar de Reino eterno, com seu novo céu e nova terra. Cada um destes dois aspectos do Reino de Deus é precedido por uma ressurreição. A ressurreição diante do reino milenar é chamada de "primeira ressurreição" (20:5). Alguns comentadores acham que esta ressurreição se limita aos mártires da tribulação. Deles é, de fato, feita menção especial; mas a linguagem, um tanto tosca, do grego, é bem traduzida na RSV: "Então vi uns tronos; e aos que se assentaram sobre eles foi dado o poder de julgar" (20:4). Este grupo é o de todos os santos de Deus, que são agora exaltados e participam do reino de Cristo. A promessa de que os santos participarão da autoridade e julgamento de Cristo ocorre com alguma regularidade na Escritura (Dan. 7:9,22; Mat. 19:28; I Cor. 4:8; 6:2,3; II Tim. 2:12; Apoc. 2:26,28; 3:12,21; 5:9,10, RSV). O segundo grupo é dos mártires, particularmente aqueles da recente tribulação. "E vi as almas daqueles que foram degolados por causa do testemunho de Jesus e da palavra de Deus" (20:4). Eles são separados, para atenção especial. Há um terceiro grupo, que consiste daqueles "que não adoraram a Besta nem a sua imagem e não receberam o sinal na fronte nem nas mãos". Que este é de fato um terceiro grupo não aparece na maioria das traduções inglesas, mas a sintaxe da frase grega muda, neste ponto. Este terceiro grupo designa aqueles que sobreviverão à perseguição da tribulação e que estarão vivos ao Jesus voltar. Diz-se que todos estes três grupos "reviveram" e reinaram com Cristo durante o milênio. Se o terceiro grupo designa os santos vivos,[19] a palavra *ezēsan* contém tanto a ressurreição de santos mortos como o arrebatamento dos vivos, como em I Tessalonicenses 4:16 e s. e I Coríntios 15:51 e s.[20]

A primeira ressurreição é uma ressurreição parcial, pois "os outros mortos não reviveram, até que os mil anos se completassem" (20:5). A "segunda ressurreição", embora não seja assim designada, ocorre no fim do milênio (20:11-15), quando todo o restante dos mortos é ressuscitado para o juízo final. Não foi mencionado nenhum julgamento em conexão com a primeira ressurreição, mas agora os mortos estão diante do grande trono branco, de Deus, para serem julgados. Esta comunidade contém, aparentemente, todos os não-salvos, de todas as eras, juntamente com todos os que morreram durante o milênio.[21] A base do julgamento é dupla: obras e o livro da vida. O destino dos homens será decidido de acordo com as suas obras (Rom. 2:6-11) e segundo o seu relacionamento com Jesus.

Uma das questões mais acaloradamente debatidas, na interpretação conservadora do Apocalipse, é a do milênio. A doutrina é geralmente rejeitada, não nos campos exegéticos, mas nos teológicos. O Apocalipse não expõe, em nenhum lugar, a teologia do reino milenar. Por que tem que haver um reino temporário, nesta terra, antes do Reino eterno, na nova terra? Uma resposta freqüentemente oferecida é que o Apocalipse simplesmente reflete idéias apocalípticas contemporâneas e adapta o duplo conceito judaico dos temporários "dias do Messias" e do final "Século Vindouro" à

19 Ver W. H. Simcox, *The Revelation* (1893), p. 182 e s.; G. R. Beasley-Murray, em *The New Bible Commentary*, p. 1.195; M. Rissi, *Zeit und Geschichte in der Offenbarung* (1952), p. 155.

20 Ver G. R. Beasley-Murray, *loc. cit*. Não podemos, aqui, discutir as muitas tentativas de interpretar esta primeira ressurreição em termos que não sejam literais. As várias opiniões são discutidas no livro do autor, *Crucial Questions About the Kingdom of God* (1952), Cap. 7.

21 Que haverá morte durante o milênio é sugerido pelo fato de que a morte não será destruída até depois do reino temporário (20:13).

teologia cristã.[22] Qualquer que seja o embasamento histórico que jaz por detrás do conceito, temos ainda que perguntar a respeito de sua significação teológica em o Novo Testamento. Aqui, estamos atados às deduções, pois o Novo Testamento em nenhum lugar explica a necessidade deste reino temporário, exceto para indicar que, de algum modo velado, ele é essencial na realização do reino de Cristo (I Cor. 15:24 e ss.).

Não deveria haver objeção à idéia de tal reino temporário a princípio, pois o Novo Testamento é bem claro em que já estamos experimentando um reino temporário de Cristo na era da Igreja. Cristo já é exaltado como Senhor (Fil. 2:9) e está reinando à mão direita de Deus (At. 2:33-36; Heb. 1:3,13; 8:1; 10:12,13; 12:2). Ele já foi coroado Rei (Apoc. 3:21; I Cor. 15:24-26), e trouxe as bênçãos do Reino aos homens (Rom. 14:17) e os homens ao Reino (Col. 1:13). Um dos centros unificadores, na diversidade da teologia do Novo Testamento, é a tensão entre a teologia experimentada e a futurística.[23] Se, então, no século presente, há uma sobreposição real de dois séculos, de modo que, enquanto vivemos no velho século, experimentamos os poderes da Era Vindoura, não deveria haver nenhuma objeção, em princípio, à idéia de que Deus, em seu propósito da redenção, pode ainda ter um século em que haja uma ainda maior interação entre os poderes do novo século e do presente século mau.

De fato, é neste ponto que encontramos uma das razões teológicas para um tal reino. Cristo está agora reinando como Senhor e Rei, mas seu reino está velado, não visto e irreconhecível pelo mundo. A glória, que é agora sua, só é conhecida pelos homens de fé. Até onde o mundo se preocupa, o reino de Cristo é apenas potencial e irrealizado. Não obstante, contrário às aparências, ele está reinando e "é necessário que ele reine até que haja posto todos os inimigos debaixo de seus pés" (I Cor. 15:25). Então seu reino tem que tornar-se público em poder e glória, e sua liderança, universalmente reconhecida (Fil. 2:10,11).

O Século Vindouro não será a época do reino de Cristo, mas a época da glória do Pai. Quando Cristo tiver reinado como Rei e subjugado toda vontade hostil, ele devolverá o Reino a Deus, o Pai, e ele próprio se sujeitará finalmente ao Pai, "para que Deus seja tudo em todos" (I Cor. 15:27 e s.). Se o século presente é o século do reino velado de Cristo e glória oculta, e o Século Vindouro é o tempo de domínio total do Pai, o reino milenar será o tempo da manifestação da glória de Cristo, quando a soberania, que ele agora possui, mas não manifesta abertamente, e que ele devolverá ao Pai no Século Vindouro, será exibida no mundo.[24]

A idéia de um reino temporário de Cristo tem uma outra relevância teológica. Durante esse intervalo, Satanás estará subjugado e trancado no "abismo sem fundo" (20:2,3), de modo que não possa enganar as nações. Ao fim desse período de justiça sem par, quando Satanás for libertado de seu encarceramento, ele sairá, para novamente enganar as nações (v. 8). Mesmo após haver Cristo reinado sobre os homens por mil anos, o coração humano será ainda suscetível às tentações de Satanás.

A Palavra de Deus tem muito a dizer acerca da justiça dos juízos de Deus (Rom. 3:4; II Tess. 1:5,6; II Tim. 4:8; Apoc. 16:5, 7; 19:2; I Ped. 2:23; ver esp. Rom. 2:1-16).

22 Ver IV Esdras 7:28 e ss., onde um reino temporário, de quatrocentos anos, precede o Século Vindouro. Ver S. Mowinckel, *He That Cometh* (1956), p. 326 e s.; J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (1955), p. 408-19.

23 Ver G. E. Ladd, "Eschatology and the Unity of NT Theology", ET 68 (1957), 268-72.

24 Ver G. E. Ladd, "The Revelation of Christ's Glory", *Christianity Today* (1º de setembro de 1958), p. 13 e 14.

Além disso, é vontade de Deus assim lidar com os homens, em justiça e juízo, "para que se cale toda boca e todo o mundo fique sujeito ao juízo de Deus" (Rom. 3:19). Se, então, ainda tem que haver, na soberana sabedoria de Deus, uma era, na História, em que o mal seja refreado, em que a justiça prevaleça como nunca antes, neste século — se é para haver um tempo de justiça social, política e econômica, em que todos os homens vivam juntos sob o governo de Cristo em paz e prosperidade — se antes do juízo final Deus oferece, aos homens, uma era em que seu meio ambiente social seja quase tão perfeito como possível, e ainda após tal período de justiça, os corações dos homens irregenerados mostram-se ainda rebeldes contra Deus, no juízo final do grande trono branco toda boca será de fato calada e toda desculpa invalidada, para a vindicação da glória e da justiça de Deus. Há teólogos que hoje insistem que o amor de Deus exige que o inferno seja evacuado de todo ser humano, que Deus não pode ser um Deus justo, se uma única alma perecer. A própria idéia de punição eterna é literalmente repugnante para a mente moderna. Há, de fato, uma necessidade de vindicar o juízo de Deus, tanto como de demonstrar amor ilimitado. Os "mais austeros aspectos do amor de Deus" não podem se diluir num sentimentalismo que não leve a sério o pecado. O reino milenar de justiça é o pano de fundo para o juízo final, de modo que, quando a terrível sentença final dos maus for pronunciada, Deus possa ser justificado em seus atos, e sua justiça, vindicada, em seus juízos.[25]

O estado final do Reino de Deus é um novo céu e uma nova terra (21:1 e ss.). Isto expressa uma teologia da criação, que permeia toda a Bíblia. Os profetas do Velho Testamento retratam o Reino de Deus em termos de uma terra redimida (Is. 11:6-9; Joel 3:18; Am. 9:13-15). Isto é descrito em termos de um novo céu e uma nova terra, mesmo no Velho Testamento (Is. 65:17; 66:22). Contudo, este quadro de uma nova ordem está menos que perfeito no Velho Testamento, pois Isaías ainda fala de pecado e morte na nova terra (Is. 65:20). No entanto, uma teologia fundamental jaz sob estas esperanças, embora elas tenham que ser esclarecidas por progressivas revelações: que o destino supremo do homem é um destino terreno. O homem é uma criatura, e Deus criou a terra para ser o cenário da existência de sua criatura. Logo, assim como a redenção do homem, no aspecto corpóreo de seu ser, exige a ressurreição do corpo, também a redenção da própria criação física requer uma terra renovada, como cenário de sua existência aperfeiçoada. O homem nunca deixa de ser criatura de Deus. O Novo Testamento não sobrepuja esta teologia, embora revele mais do que faz o Velho Testamento, mostrando que a novidade da ordem eterna é muito mais radical do que Deus revelou aos profetas. Jesus falou da regeneração do mundo (Mat. 19:28), e Paulo falou da regeneração da ordem criada (Rom. 8:20,21). A nova terra de Apocalipse 21 é o termo final na revelação de como acontecerá esta redenção. Do mesmo modo como podemos falar da ressurreição do corpo, mesmo que o corpo da ressurreição seja bem diferente dos corpos físicos desta ordem, assim podemos falar da redenção da criação, mesmo que a nova ordem seja de fato uma nova terra.[26]

A nova terra é o cenário da meta final da redenção. "Eis que o tabernáculo de Deus está com os homens, pois com eles habitará, e eles serão o seu povo, e Deus mesmo estará com eles" (Apoc. 21:3). Esta característica — o fato de que Deus será Deus para o seu povo — é o elemento central do pacto de Deus com seu povo, através de todo o

25 Quanto a outras interpretações de Apocalipse 20, ver G. E. Ladd, *Crucial Questions About the Kingdom of God*, p. 135-83.

26 II Ped. 3:12,13 descreve a nova terra em termos de uma dissolução do elemento da presente ordem e da emergência de uma nova ordem.

curso da história da redenção. Que Javé seria Deus para o seu povo era o elemento continuador no pacto feito com Abraão (Gên. 17:7), com Moisés (Êx. 6:7; Deut. 29:13) e com Davi (II Sam. 7:24 e s.), e a característica permanente do novo pacto que Deus prometeu fazer no futuro Reino (Jer. 31:1, 33; Ez. 37:23; 36:28). Agora, finalmente, esta promessa de pacto encontra sua plenitude perfeita na nova terra da Era Vindoura.

O centro da nova terra é a cidade santa, a nova Jerusalém, que é retratada com a Noiva do Cordeiro, magnificamente vestida (21:9-11). A descrição da cidade é altamente simbólica. Entre seus habitantes estão os redimidos, tanto do Velho Testamento (21:12) como do Novo Testamento (21:14). Não haverá nenhum templo na cidade, pois haverá comunhão imediata entre Deus e seu povo, não mediada por culto ou ritual (21:22). A morte e a doença são banidas (22:1,2). A palavra mais importante de todas — aquela que contém toda a bênção da nova ordem — é resumida nas palavras: "verão a sua face" (22:4). Esta é a meta da redenção. Nenhum homem, em nenhuma época, viu Deus; o único Filho é o mediador exclusivo, que traz o conhecimento de Deus aos homens (João 1:18). Quando a missão redentora de Cristo for completada, os redimidos gozarão a glória da visão beatífica. Eles verão a face de Deus. Tudo o mais é secundário e está contido nesta, que é a maior de todas as bênçãos.

E assim termina a Bíblia, com uma sociedade redimida vivendo numa nova terra, que foi purificada de todo o mal, com Deus vivendo no meio de seu povo. Esta é a meta do longo curso da história da redenção. *Soli Deo* glória!

Teologia do Novo Testamento

George Eldon Ladd

Finalmente, temos em português, uma Teologia do Novo Testamento que, sem desprezar a erudição clássica e contemporânea, oferece uma opção inteligente e honesta dentro da linha conservadora.

George Eldon Ladd consegue reunir neste volume o que há de melhor na pesquisa da teologia do Novo Testamento. Sua abordagem, bem documentada quanto às fontes utilizadas, sem prejuízo da parte didática, demonstra de modo vivo e claro os principais problemas e perspectivas de solução no domínio dos documentos básicos da fé cristã que, posteriormente, foram identificados como um cânon especial sob o título de Novo Testamento. As influências do contexto histórico e cultural vivido pelas testemunhas da herança vétero-testamentária de idéias básicas da fé cristã, o colorido particular de cada autor com sua interpretação dos fatos pertinentes à pessoa de Jesus Cristo, são relacionados num todo coerente e agradável. Mais e melhor: as discussões teológicas não conseguem apagar o profundo comprometimento do autor com a obra iniciada por aquele que dividiu a história humana: Jesus Cristo.

O arranjo da obra segue uma seqüência tópico-fundamental abrangendo: Os Evangelhos Sinóticos, O Evangelho de João, A Igreja Primitiva, O Apóstolo Paulo, As Epístolas Gerais e O Apocalipse. Farta e seleta orientação bibliográfica é fornecida ao longo dos capítulos. De sua leitura, pastores, professores de classe e líderes de igrejas muito lucrarão na preparação de sermões, palestras e estudos bíblicos.



ISBN 85-88234-03-3

HAGNOS