

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

JOSÉ CARLOS DE LIMA COSTA

**JESUS, PROFETA DE PALAVRA E AÇÃO: A FUSÃO DOS TIPOS
PROFÉTICOS WEBERIANOS NA PRÁXIS DE JESUS**

GOIÂNIA
2016

JOSÉ CARLOS DE LIMA COSTA

**JESUS, PROFETA DE PALAVRA E AÇÃO: A FUSÃO DOS TIPOS
PROFÉTICOS WEBERIANOS NA PRÁXIS DE JESUS**

Tese apresentada à Coordenação do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da PUC de Goiás para obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião.

Orientadora: Dra. Ivoni Richter Reimer

GOIÂNIA

2016

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

C837j Costa, José Carlos de Lima
Jesus, profeta de palavra e ação [manuscrito]:
a fusão dos tipos proféticos weberianos na práxis de Jesus /
José Carlos de Lima Costa.-- 2016.
222 f.; 30 cm

Texto em português com resumo em inglês.
Tese (doutorado) -- Pontifícia Universidade Católica de
Goiás, Programa de Pós-Graduação STRICTO SENSU
em Ciências da Religião, Goiânia, 2016
Inclui referências

1. Jesus Cristo. 2. Jesus Cristo - Messianismo. 3.
Bíblia - N.T - Evangelhos. 4. Profetas. I.Reimer, Ivoni
Richter. II.Pontifícia Universidade Católica
de Goiás. III. Título.

CDU: Ed. 2007 -- 27-31(043)

**JESUS, PROFETA DE PALAVRA E AÇÃO: A FUSÃO DOS TIPOS
PROFÉTICOS WEBERIANOS NA PRÁXIS DE JESUS**

TESE DO DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM
09 DE AGOSTO DE 2016 E APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA

Dra. Ivoni Richter Reimer (Presidente) *Ivoni R. Reimer*

Dr. Joel Antônio Ferreira / PUC Goiás *Joel A. Ferreira*

Dra. Carolina Teles Lemos / PUC Goiás *ctt*

Dr. Pedro Lima Vasconcellos / UFAL *Pedro Lima Vasconcellos*

Dr. Claude Valentin René Detienne / UEG *CD*

Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás (suplente) _____

Dr. Eliézer Cardoso de Oliveira / UEG (Suplente) _____

“Bendito seja o Senhor, Deus de Israel, porque visitou e redimiu o seu povo, e nos suscitou plena e poderosa salvação na casa de Davi, seu servo, como prometera, desde a antiguidade, por boca dos seus santos profetas, para nos libertar dos nossos inimigos e das mãos de todos os que nos odeiam; para usar de misericórdia com os nossos pais e lembrar-se da sua santa aliança e do juramento que fez a Abraão, o nosso pai, de conceder-nos que, livres das mãos de inimigos, o adorássemos sem temor, em santidade e justiça perante ele, todos os nossos dias.”

Sacerdote Zacarias (Lc 1,68-75)

AGRADECIMENTOS

A Deus, o autor e preservador da vida, pela doação de todas as condições necessárias à realização deste projeto;

À minha amada esposa Rozinete Costa pelo companheirismo e amor incondicional;

Aos queridos filhos: Diana Costa, Adna Costa e Daniel Costa pelo amor e paciência;

Àquela que sempre me amou de modo resignado e altruísta, à minha querida mãe (*em memória*) e ao meu pai pelo incentivo e investimento de vida, bem como a toda minha família: irmãos, parentes e amigos;

À FATEBE e a todo seu corpo docente e técnico-administrativo, na pessoa do seu Reitor o Rev. Dr. David B. Riker pelo apoio e confiança;

À PUC Goiás, à coordenação e ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião pela valorosa formação acadêmica.

À Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer pela paciência e competente orientação;

Aos colegas de ministério e ofício pelo incentivo.

Aos alunos, pela inspiração e amizade;

Às Igrejas Batista Canaã (IBC) e Cristã Evangélica Vida (ICEV) pela compreensão e orações;

E a todos os que, de forma direta e indireta, contribuíram para a concretização deste projeto.

RESUMO

COSTA, J. Carlos de L. *Jesus, Profeta de Palavra e Ação: A fusão dos tipos proféticos weberianos na práxis de Jesus*. Tese de Doutorado (Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião) Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2016.

A presente pesquisa propõe-se interpretar e explicar o impacto que a figura histórica de Jesus exerceu na vida de seus primeiros discípulos e discípulas, bem como nas comunidades que se formaram ao seu redor. Defende-se que a razão do impacto que Jesus provocou foi por haver fundido os dois tipos proféticos da sociologia weberiana: o profeta exemplar e o profeta emissário. Para tal, considera-se os Evangelhos Sinóticos como as fontes principais para o conhecimento da percepção que as primeiras comunidades cristãs tiveram de Jesus. Através da pesquisa destas fontes, verifica-se que a característica profética se manifesta tanto nas ações quanto nas palavras de Jesus. Ele se compreendeu fundamentalmente como um profeta de Deus. Além disso, tanto os seus discípulos e discípulas quanto aqueles que o conheceram, perceberam-no primeiramente como profeta. Ademais, sua atuação nos Evangelhos Sinóticos se manifesta fortemente marcada pela tradição profética. Averigua-se também que a pregação de Jesus se apresenta moldada por esta tradição, tanto na forma quanto em seu conteúdo. Por fim, através da análise exegética do relato da tentação de Jesus no deserto, constata-se que as primeiras comunidades formadas ao seu redor o perceberam tanto como profeta exemplar quanto como profeta emissário. Neste sentido, o relato se apresenta como a fusão da experiência mística, típica da profecia exemplar com as práticas ascéticas e o radicalismo ético, característicos da profecia emissária. Portanto, os discípulos e discípulas e as primeiras comunidades cristãs perceberam em Jesus um poder carismático que perpassava tanto sua vida quanto suas palavras, sendo esta a razão do grande impacto que exerceu sobre suas vidas e, por conseguinte, sobre comunidades inteiras e sobre a sociedade em geral.

Palavras-chave: Jesus, profeta, tradição profética, profeta exemplar, profeta emissário.

ABSTRACT

COSTA, J. Carlos de L. *Jesus, Prophet of Word and Deed: a fusion of weberian prophetic types in the praxis of Jesus*. Doctoral dissertation (Postgraduate program *Stricto Sensu* in religious studies). Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2016.

This dissertation attempts to interpret and explain the impact of the historical Jesus on the life of his first disciples, as well as on the communities that came about around him. It is argued that the reason of Jesus' impact has to do with the fact that he merged the two types of the prophetic weberian sociology, namely, the exemplary prophet and the emissary prophet. In order to do that, the synoptic Gospels are taken as the main sources for the knowledge of the perception the first communities had of Jesus. Through research in these sources, it is observed that the prophetic characteristics are verified both in the deeds and in the words of Jesus. Indeed, Jesus understood himself as God's prophet. Additionally, both his disciples and those who met him, perceived him first and foremost as a prophet. Furthermore, his actions in the synoptic Gospels are strongly marked by the prophetic tradition. This thesis also reveals that the preaching of Jesus is shaped by that tradition in form and content. Finally, through the exegetical narrative of the temptation in the desert, it is demonstrated that the first communities formed around him perceived Jesus as both an exemplary prophet and as an emissary prophet. In this sense, the narrative presents the merging of the mystical experience, typical of the exemplary tradition with the ascetic practices and the ethical radicalism, characteristic of the emissary tradition. Therefore, the disciples and the first Christian communities perceived in Jesus a charismatic power which permeated his life and word, being that fact the reason of the great impact Jesus exerted over their lives and, in turn, over entire communities and, eventually, over the whole society.

Keywords: Jesus, prophet, prophetic tradition, exemplar prophet, emissary prophet.

LISTA DE ABREVIÇÕES DE PALAVRAS¹

a.C.	antes de Cristo
ca.	cerca de
cf.	conforme
cp.	capítulo(s)
d.C.	depois de Cristo
ed.	edição
etc.	etcétera
paral.	paralelo(s)
p.	página(s)
s	seguinte
séc.	século
sic	conforme está escrito
ss	seguintes
v.	versículo
vv.	versículos

¹ As abreviações de livros bíblicos seguirão as da BÍBLIA SAGRADA: Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. Tradução de João Ferreira de Almeida. Berueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

LISTA DE ABREVIações DOS LIVROS APÓCRIFOS E DEUTEROCANÔNICOS

1Clem	Primeira epístola de Clemente
1En	Primeiro livro de Enoque etíope
1Mac	Primeiro livro de Macabeus
4Esd	Quarto livro de Esdras
Apoc Bar	Apocalipse de Baruque
Did.	Didachê
Sir	Sirácida
Test. Ben	Testamento de Benjamim
Test. Iss	Testamento de Issacar
Test. Naf	Testamento de Naftali
Tob	Tobias

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 OS EVANGELHOS SINÓTICOS COMO FONTE PARA A COMPREENSÃO DA PRÁXIS PROFÉTICA DE JESUS	28
1.1 A DEFINIÇÃO DE EVANGELHO	28
1.2 OS EVANGELHOS COMO OBRAS LITERÁRIAS	29
1.3 OS EVANGELHOS SINÓTICOS	31
1.4 A COMPOSIÇÃO DOS EVANGELHOS SINÓTICOS	32
1.4.1 A Tradição Oral	32
1.4.2 As Fontes Escritas	34
1.4.3 A Composição Final	35
1.5 A RELAÇÃO ENTRE OS EVANGELHOS SINÓTICOS	37
1.6 OS EVANGELHOS SINÓTICOS COMO FONTES SOBRE JESUS	38
1.7 OS ACONTECIMENTOS HISTÓRICOS NOS SINÓTICOS	40
1.7.1 O Contexto Histórico Geral do Primeiro Século d.C.	41
1.7.2 O Esboço Geral do Ministério de Jesus nos Sinóticos	46
1.8 A APRESENTAÇÃO DE JESUS NOS SINÓTICOS	50
1.8.1 A Apresentação Marcana de Jesus	50
1.8.2 A Apresentação Mateana de Jesus	52
1.8.3 A Apresentação Lucana de Jesus	55
1.9 O TEMA CENTRAL DA PREGAÇÃO DE JESUS NOS SINÓTICOS	57
2 A ATUAÇÃO PROFÉTICA DE JESUS NOS EVANGELHOS SINÓTICOS	63
2.1 O ESTUDO DO PROBLEMA	63
2.1.1 A Pesquisa Acerca do Jesus Histórico	63
2.1.2 As Várias Imagens de Jesus na Pesquisa Histórica	65
2.1.3 A Imagem Profética de Jesus na Pesquisa	66
2.2 A AUTOCOMPREENSÃO PROFÉTICA DE JESUS NOS SINÓTICOS ...	67
2.2.1 A Consciência de Ser um Profeta de Yahweh	68
2.2.2 A Consciência de Possuir o Espírito de Yahweh	69
2.2.3 A Consciência de Sua Relação Singular com Deus	71
2.2.4 A Consciência de Exercer a Missão do Servo Sofredor	73
2.3 A PERSPECTIVA DOS OUTROS ACERCA DE JESUS COMO PROFETA	75
2.3.1 A Perspectiva dos Discípulos Acerca de Jesus	75
2.3.2 A Perspectiva do Povo Acerca de Jesus	76
2.3.3 A Perspectiva das Primeiras Comunidades Acerca de Jesus	78

2.4 A ATUAÇÃO PROFÉTICA DE JESUS NOS EVANGELHOS SINÓTICOS	81
2.4.1 O Chamado ao Ministério Profético	81
2.4.1.1 A especificidade do chamado	82
2.4.1.2 As manifestações hierofânicas	83
2.4.1.3 A rejeição da missão por parte da maioria das pessoas	85
2.4.2 A Independência Ministerial	85
2.4.3 A Prática do Discipulado	88
2.4.4 A Perspectiva Negativa da Realidade Imediata	92
2.4.5 A Operação de Sinais Miraculosos	94
2.4.6 A Manifestação de Poderes Psíquicos	96
2.4.7 A Atuação Libertadora	98
3 A PREGAÇÃO PROFÉTICA DE JESUS NOS EVANGELHOS SINÓTICOS	105
3.1 O ESTUDO DO PROBLEMA	105
3.2 A FORMA DA PREGAÇÃO DE JESUS	108
3.2.1 A Autoridade Profética da Pregação	108
3.2.2 A Combinação de Proclamação e Predição	109
3.2.3 O Uso de Parábolas e Alegorias	111
3.2.4 O Emprego de Ações Simbólicas	114
3.3 O CONTEÚDO DA PREGAÇÃO DE JESUS	116
3.3.1 O Chamado ao Arrependimento	116
3.3.2 O Anúncio do Reino de Deus	120
3.3.2.1 O Reino de Deus como uma realidade imediata	121
3.3.2.2 O Reino de Deus como uma manifestação dupla	124
3.3.2.3 O Reino de Deus como uma realidade universal	127
3.3.3 A Abrangência das Exigências Divinas	129
3.3.4 O Anúncio do Juízo Divino	132
3.3.5 A Profecia de Salvação	135
3.3.6 A Crítica à Religião Instituída	137
3.3.7 A Crítica à Liderança Nacional	141
4 A NARRATIVA DA TENTAÇÃO COMO FUSÃO DOS TIPOS PROFÉTICOS EM JESUS	147
4.1 ANÁLISE DAS INTERPRETAÇÕES	149
4.1.1 O Relato da Tentação como Construção Literária	149
4.1.2 O Relato da Tentação como Acontecimento Histórico	151
4.1.3 O Relato da Tentação como Experiência Visionária	152
4.2 ANÁLISE CONTEXTUAL	153

4.3 ANÁLISE REDACIONAL	157
4.4 ANÁLISE LITERÁRIA	161
4.5 ANÁLISE EXEGÉTICA	164
4.5.1 O Cenário da Tentação (Lc 4,1-2)	164
4.5.1.1 O tentado: Jesus	165
4.5.1.2 O tentador: o diabo	168
4.5.1.3 A natureza da experiência da tentação	172
4.5.1.4 O tempo da tentação: após o batismo	175
4.5.1.5 O local da tentação: o deserto	175
4.5.1.6 A duração da tentação: quarenta dias	178
4.5.1.7 A preparação: o jejum	179
4.5.2 O Primeiro Diálogo (Lc 4,3-4)	181
4.5.2.1 A proposta do diabo (v. 3)	181
4.5.2.2 A resposta de Jesus (v. 4)	182
4.5.3 O Segundo Diálogo (Lc 4,5-8)	183
4.5.3.1 A proposta do diabo (vv. 5-7)	185
4.5.3.2 A resposta de Jesus (v. 8)	187
4.5.4 O Terceiro Diálogo (Lc 4,9-12)	188
4.5.4.1 A proposta do diabo (vv. 9-11)	190
4.5.4.2 A resposta de Jesus (v. 12)	191
4.5.5 O Fechamento da Narrativa (Lc 4,13)	192
4.6 A FUSÃO DOS TIPOS PROFÉTICOS WEBERIANOS EM JESUS	194
CONCLUSÃO	202
REFERÊNCIAS	209
ANEXOS	223

INTRODUÇÃO

É inegável o grande impacto e a influência que a figura de Jesus exerceu e continua exercendo sobre a humanidade. Ao longo dos séculos, seus atos e palavras moldaram culturas e transformaram estruturas. De acordo com Max Weber, a figura carismática de Jesus e os movimentos formados ao seu redor foram centrais para a construção do ocidente, como o conhecemos hoje. Como continuadores das tradições proféticas veterotestamentárias, a pregação e a práxis de Jesus estão na linha de um processo de desencantamento do mundo² levado adiante pelo movimento de reforma protestante e, de modo mais consequente, pelas seitas puritanas calvinistas, as quais desenvolveram o tipo de ascetismo intramundano que foi determinante para o surgimento do capitalismo moderno e, de modo mais geral, de toda a racionalidade ocidental contemporânea.

Por outro lado, houve outros líderes, profetas e messias contemporâneos e próximos ao tempo de Jesus, tais como João Batista, Teudas, Jesus, filho de Ananias, Onias, Hanina ben Dosa, Judas, o galileu, Simão Bar Giora, entre outros, que também impressionaram pessoas em seu tempo, conseguindo, inclusive, mobilizar grupos importantes de indivíduos para ações significantes. Alguns destes, tais como João Batista e Judas, o galileu, deixaram discípulos, seguidores e formaram movimentos. Porém, a abrangência e a extensão da influência que Jesus de Nazaré provocou na história excederam à de qualquer um deles.

Esta constatação motiva a questão central da presente pesquisa: qual teria sido a razão de Jesus provocar tal influência entre aqueles que o conheceram e sobre inúmeras outras gerações depois dele? O que o distinguiu de tantos outros messias, profetas, taumaturgos e milagreiros de seu tempo? Em outros termos, qual o aspecto singular do ser e da práxis do Nazareno e que foi central no impacto que ele causou aos grupos que se formaram ao seu redor? Como seus primeiros discípulos e discípulas e as primeiras comunidades cristãs o perceberam?

Embora se tenham construído várias imagens de Jesus ao longo de cerca de dois séculos de pesquisa acerca do tema, são poucos os estudiosos que tentam

² De acordo com Pierucci (2005), “desencantamento do mundo” tem dois sentidos em Weber: 1) pela religião, como desmagificação ou desdivinização da realidade natural; e 2) pela ciência, como perda de sentido da realidade exterior. O termo está sendo empregado aqui no primeiro sentido, como “desmagificação da realidade natural”.

explicar o *motivo* do impacto que Jesus provocou em seus discípulos imediatos e nas primeiras comunidades cristãs. Geralmente, as opções se apresentam em duas direções. A explicação mais comum é que o motivo da influência que Jesus causou em seus discípulos deveu-se ao evento da ressurreição. A maioria dos estudiosos do Jesus histórico estabelece um grande contraste entre o modo como os discípulos entendiam Jesus antes e depois da ressurreição, embora, desde Bultmann, interpretem-na como evento subjetivo e não como um fato objetivo.³ Por exemplo, Bornkamm (2005, p. 296-298) atribui esta guinada, mediante a qual o proclamador da fé se tornou o objeto da fé, à convicção, por parte dos primeiros discípulos e discípulas, de que Jesus teria ressuscitado de entre os mortos.

Por outro lado, vários pesquisadores do Jesus histórico explicam sua grande influência a partir de seu carisma pessoal. Estes estudiosos normalmente empregam as categorias de carisma da sociologia weberiana. De acordo com Schluchter (1999, p. 56) “o movimento de Jesus serve [...] como estímulo para o desenvolvimento do conceito da dominação carismática” em Weber. O carisma é um conceito central em sua sociologia religiosa. Os estudos empíricos convenceram-no de que “a mudança histórica exigia, de um lado, grandes figuras carismáticas e, de outro, camadas sociais e organizações ‘portadoras’ e propagadoras” (KALBERG, 2010, p. 25). Para Weber (1982, p. 283-284), historicamente toda liderança inicia mediante reconhecimento carismático. Através de suas (re)ações, esses líderes produzem consequências intencionais e não intencionais de caráter histórico. Por isso, o líder carismático é um agente social por excelência, pois age como força revolucionária na história (GERTH e MILLS, 1982, p. 70). Assim, em época de miséria e opressão o carisma pode significar “uma modificação da direção da consciência e das ações, com orientação totalmente nova de todas as atitudes diante de todas as formas de vida e diante do ‘mundo’, em geral” (WEBER, 2000, p. 161).

Weber (2000, p. 158-159) define carisma como:

[...] uma qualidade pessoal considerada extracotidiana [...] em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como “líder”.

³ Nogueira (2005), por exemplo, interpreta as experiências dos discípulos com Jesus depois da páscoa como experiências extático-visionárias.

Para Weber (2000, p. 280), embora o carisma faça parte da natureza íntima daquele que o possui, não podendo ser adquirido ou perdido, as capacidades carismáticas podem permanecer ocultas em alguém, carecendo ser estimuladas ou desenvolvidas. Um dos meios mais comumente empregados para despertar as capacidades carismáticas é a ascese. Em alguns casos, o indivíduo carece de iniciação a fim de capacitar-se para controlar o carisma que possui (WEBER, 1982, p. 375). Eventualmente, o carisma é considerado como uma força ou poder “material e mesmo assim invisível, impessoal, mas com uma espécie de vontade” que penetra o indivíduo, concedendo-lhe virtude e poder. Neste caso, o carisma limita-se a algumas pessoas especialmente qualificadas para possuí-lo. O *êxtase* é “o estado que especificamente representa ou transmite o carisma” (WEBER, 2000, p. 280).

De acordo com Weber, o carisma determina, para cada indivíduo, a sua vocação, ou seja, o sentido de sua existência no mundo. Neste caso, o carisma é visto como uma capacidade ou “dom” que todos ou pelos menos a maioria das pessoas possuem. A natureza deste carisma parece ser distinta para cada indivíduo, sendo-lhe concedido, aparentemente, de modo aleatório. Neste sentido, Weber (1982, p. 387) declara:

Certas tarefas são atribuídas a todo indivíduo e grupo segundo seu carisma pessoal e posição social e econômica, determinadas pelo destino. Em geral, essas tarefas estão a serviço da realização de uma condição que, apesar de sua natureza de concessão, é agradável a Deus. Essa condição é interpretada como sendo, ao mesmo tempo, utilitária, social e providencial.

Neste caso, o carisma se constitui em “vocação”, ou seja, é visto como uma “missão” ou “tarefa” íntima que o indivíduo entende que precisa realizar no mundo (WEBER, 2000, p. 160). Em casos agudos, o indivíduo entende que tal tarefa é exclusiva e somente ele pode realiza-la adequadamente. Em muitos casos, o carisma tende a criar uma “religião dos virtuosos”, que, por sua vez, se opõe à religião autônoma das massas (WEBER, 1982, p. 331-333).

O carisma dá origem a uma dominação sobre determinado grupo que o reconhece em determinado indivíduo. Neste sentido, “‘autoridade carismática’ [...] refere-se a um domínio sobre os homens, seja predominantemente externo ou interno, a que os governados se submetem devido à sua crença na qualidade extraordinária da pessoa específica” (WEBER, 1982, p. 340). A legitimidade do domínio carismático “se baseia na crença e na devoção ao extraordinário”, que se

acredita ter origem sobrenatural. Portanto, a relação de dominação do líder carismático com a comunidade é de caráter emocional, e geralmente, voluntária, não formal ou legal (WEBER, 2000, p. 159).

De acordo com Weber (1982, p. 287-289), o carisma apresenta um caráter iminentemente instável. A dominação carismática só é legítima à medida que encontra o reconhecimento daqueles que a aceitam (WEBER, 2000, p. 160). Por esta característica, ela necessita de “provas” (milagres, sinais, vitórias etc.) e a ausência destas por um tempo razoável pode ameaçar a autoridade carismática (p. 159). Caso perca o reconhecimento da comunidade, o carisma entra em colapso e pode extinguir-se (WEBER, 1982, p. 285). Assim, espera-se que o exercício da autoridade carismática represente algum tipo de benefício para a comunidade, como prova da aprovação divina. Porém, uma vez autenticada, a liderança carismática passa a não estar submetida a quaisquer leis ou regras impostas pela tradição. Pelo contrário, em razão de seu carisma, ela tem autoridade para impor novas leis, como sendo revelações divinas (WEBER, 2000, p. 160).

Em sua origem e em sua forma genuína, o carisma assume um caráter extracotidiano, representando, portanto, uma oposição a todo tipo de cotidianização (WEBER, 2000, p. 161). Ele é essencialmente avesso a todo tipo de rotinização. Exatamente por esta característica, o carisma surge como uma oposição às práticas tradicionais e burocráticas, quer no nível social, religioso ou político.

Todavia, com o desaparecimento da pessoa portadora do carisma e o interesse de que a relação por ele iniciada continue, surge a necessidade de sucessão. Esta pode se dar mediante vários meios e observando a diferentes critérios (WEBER, 2000, p. 162-163). Assim, com o tempo acontece o “resfriamento dos estados de devoção e fervor extraordinários” (GERTH e MILLS, 1982, p. 72). Tem início, então, “o processo de rotinização, e assim, de tradicionalização” do carisma (WEBER, 1982, p. 341). Segundo Weber (2000, p. 166), esta rotinização ocorre quando o fenômeno inicial do carisma extracotidiano “cede aos poderes do cotidiano, logo que a dominação está assegurada e, sobretudo, assim que assume caráter de massa”. Entretanto, “a rotinização não se realiza, em regra, sem lutas”. Inicialmente, haverá a lembrança das “exigências *pessoais* em relação ao carisma do senhor”. Haverá, então, o conflito entre a exigência do carisma de *cargo* e do carisma *pessoal*. Portanto, dentro da comunidade original, haverá aqueles que querem vê-la organizada (instituída) e aqueles que desejam manter o carisma original. Esta

tensão certamente esteve presente nas primeiras comunidades cristãs formadas em torno da práxis do Nazareno. Porém, de acordo com Schluchter (1999, p. 96-97) o carisma de Jesus não passou inicialmente para outra pessoa ou se tradicionalizou, mas passou para a comunidade. Neste caso, a *ekklesia* se torna uma “instituição carismática”.

O exemplo de um estudioso do Jesus histórico que interpreta a influência causada pelo Nazareno na base de seu carisma pessoal é Bonneau (2003). Para este autor, o Cristianismo iniciou como um fervoroso movimento carismático, mas com o tempo, se institucionalizou e teve o seu carisma inicial arrefecido. Também Barbaglio (2011, p. 396ss) entende que a grande influência causada por Jesus sobre seus discípulos e discípulas foi devido ao seu carisma pessoal “transcendente à figura de um ‘professor’, e capaz de um dizer e um fazer expressivos de extraordinária autoridade (*exousia*)”. Theissen (2008, 45ss) dá um passo adiante e explica a influência causada por Jesus, combinando o conceito weberiano de *carisma* com o conceito de *estigma* elaborado por Erving Goffman.⁴ Deste modo, tentando dar conta do “caminho do teocentrismo de Jesus [judaico] para o cristocentrismo dos cristãos”, Theissen (2009, p. 67, 68) o explica como superação da dissonância “entre o carisma de Jesus e sua crucifixão”. Assim, “por meio da elevação do crucificado ao *status* divino, superou-se a dissonância da cruz” (p. 70). Tal elevação é entendida por ele como “superação religiosa, psíquica e social da dissonância” (p. 72). Deste modo, foi tentando dar conta da contradição entre o impacto do carisma de Jesus e a tragédia da sua morte, que seus primeiros discípulos construíram sua extraordinária figura de Filho de Deus. Para tal, segundo Theissen (2008, p. 45ss), eles teriam recorrido à ideia de estigma, já presente na tradição profética. Deste modo, eles transformam “rejeição e hostilidade em aumento de sua influência” (p. 46).

Todavia, embora se adote a tese de Theissen de que a “glorificação” do Jesus pós-pascal se deu por causa da experiência de dissonância entre seu carisma e a aparente derrota na cruz, resta explicar a força de tal carisma. Ou seja, que poder carismático foi suficiente para convencer os discípulos e discípulas e as primeiras comunidades cristãs de que Jesus era digno de ser adorado como Deus? Seria relativamente fácil explicar a divinização de Jesus, se os discípulos e as primeiras

⁴ De acordo com Theissen (2008, p. 46, nota 2), o conceito de estigma foi aplicado ao movimento de Jesus por M. N. Ebertz, em *Das Charisma des Gekreuzigten*.

comunidades formadas ao seu redor não fossem compostas por judeus. Porém, conforme reconhecido pelo próprio Theissen (2009, p. 288), como judeus, os discípulos de Jesus tinham, como um de seus “axiomas fundamentais”, a “fé monoteísta num Deus uno e único”. Portanto, permanece a pergunta: que carisma os discípulos teriam percebido em Jesus capaz de fazê-los abrir mão, ou ao menos mudar, uma de suas crenças mais básicas?

Além disso, de acordo com Weber (2010, p. 41) a fé e a autoridade carismática “desaparecem ou ameaçam desaparecer, [...] enquanto a pessoa carismaticamente qualificada parece ter ficado despojada de seu poder mágico ou abandonada por seu deus”. No caso, de Jesus, o que teria levado os discípulos e discipulas a continuarem crendo nele mesmo depois de sua humilhante morte na cruz? Ou, que poder carismático teria leva-os a superarem a tragédia da cruz e a exaltarem-no como Deus?

A presente pesquisa pretende compreender e explicar o motivo do impacto que Jesus causou em seus discípulos e discipulas e nas primeiras comunidades que se formaram ao redor dele. Para tal, analisar-se-á a práxis profética de Jesus tendo como marco teórico o conceito weberiano de “tipos” proféticos – o “profeta exemplar” e o “profeta emissário”.

Weber (2000, p. 303) define profeta como “o portador de um carisma puramente *pessoal*, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma *doutrina* religiosa ou um mandado divino”. O profeta, geralmente, é um leigo e “apoia sua posição de poder sobre o grupo de adeptos leigos” (p. 313). Como indivíduos carismaticamente reconhecidos, eles são geralmente mantidos por meio de ofertas e donativos dos crentes, mas, em geral, não cobram por seus serviços (p. 161).

Para Weber, o profeta é fundamentalmente o pregador de uma mensagem ética. A característica principal de sua atividade é que ela transfere a noção de pureza do campo ritual para o campo moral. Neste sentido, o profeta substitui o tabu por princípios éticos (MARIZ, 2010, p. 82). De acordo com Weber (1982, p. 376), por causa da característica ética de sua atividade, “como regra, o profeta ou salvador colocou-se, pessoalmente, em oposição aos poderes hierocráticos tradicionais dos mágicos ou dos sacerdotes”. Assim, coloca “seu carisma pessoal contra a dignidade deles, consagrada pela tradição”.

Também, é típico do profeta atribuir um sentido homogêneo à existência individual e coletiva. Ou seja:

A vida e o mundo, os acontecimentos sociais e os cósmicos, têm para o profeta determinado “sentido”, sistematicamente homogêneo, e o comportamento dos homens, para lhes trazer salvação, tem de se orientar por ele e, sobre esta base, assumir uma forma coerente e plena de significado (WEBER, 2000, p. 310).

Portanto, segundo Weber (2000, p. 310), o profeta concebe o “mundo” “como um ‘cosmos’ do qual se exige que constitua um ‘todo’, de algum modo ordenado segundo um ‘sentido’”. Deste modo, há sempre “uma tentativa de sistematização de todas as manifestações da vida, portanto, de coordenação do comportamento prático num *modo de viver*”. Assim, o profeta enfrenta o problema de ter que harmonizar coerentemente a tensão entre o sentido atribuído ao mundo e a realidade empírica que se apresenta diante de si. No caso dos profetas israelitas, eles atribuíram às derrotas diante das potências estrangeiras o castigo divino pela desobediência do povo.

Weber (1982, p. 328) emprega duas categorias típico-ideais⁵ para classificar o profetismo: a profecia “exemplar” e a profecia “emissária”. A profecia exemplar é aquela que “mostra o caminho da salvação pela vida exemplar, habitualmente por uma vida contemplativa e apático-extática”. Buda é notoriamente o exemplo deste tipo de profeta, que, pelo seu exemplo, mostrou aos outros o caminho para a salvação (WEBER, 2000, p. 308). Por outro lado, a profecia emissária é o tipo de profecia que “dirige suas *exigências* ao mundo em nome de um deus. Naturalmente, essas exigências são éticas; e têm, com frequência, um caráter ascético preponderante” (WEBER, 1982, p. 328). O profeta emissário se considera “instrumento que anuncia um deus e a vontade dele” (WEBER, 2000, p. 308).

Weber concebe estes dois tipos de profecias como estando fundamentadas em duas concepções diferentes da divindade. A profecia emissária está estreitamente ligada ao conceito de um Deus criador “supramundano, pessoal, irado, misericordioso, amante, exigente, punitivo” (WEBER, 1982, p. 329). Este conceito da divindade contrasta com o deus supremo e, geralmente impessoal e estático da profecia exemplar. A profecia exemplar conduz à mística, enquanto a profecia

⁵ Na sociologia weberiana, “tipo ideal” é uma construção mental e utópica, conseguida pela reunião e exagero de características e acontecimentos extraídos da realidade histórica, formando “um cosmo não contraditório de relações pensadas” (LEMOS, 2007, p. 30-33; RINGER, 2004, p. 114-123). Porém, Weber (1982, p. 372) reconhece que embora os tipos ideais sejam importantes sob o ponto de vista teórico, na prática, eles “raramente se encontram na realidade” e que há a possibilidade de combinações ou fusões entre dois ou mais deles.

emissária leva à ascese (MARIZ, 2010, p. 83). De acordo com Weber (1982, p. 329), “a concepção de um deus ativo, apresentado pela profecia emissária, dominou as religiões iraniana e do Oriente Médio, e as religiões ocidentais derivadas delas. A concepção de um deus supremo e estático, defendida pela profecia exemplar, dominou a religiosidade indiana e chinesa.” Estas diferenças foram determinadas por uma série de motivos exclusivamente históricos (p. 330).

Weber (1967, p. 299-300) postula que os profetas israelitas foram fundamentalmente profetas emissários. Embora o Antigo Testamento coloque grande ênfase na vida pessoal dos profetas pré-clássicos⁶ e, ocasionalmente eles tenham sido acometidos de êxtase, não se enquadram totalmente na categoria de profetas exemplares, pois eram reconhecidos como anunciadores dos oráculos e da vontade de Yahweh (SELL, 2013, p. 202-207). Para Weber, Jesus de Nazaré é exemplo típico de um profeta emissário.

As tensões existentes entre as várias funções religiosas marcam a relação de poder existente no campo religioso⁷. Neste sentido, o profeta se opõe, principalmente, ao sacerdote. O que os diferencia é fundamentalmente a possessão da vocação pessoal por parte do primeiro. O sacerdote reivindica autoridade em função de uma tradição sagrada da qual está investido; o profeta, por outro lado, em virtude de seu carisma (WEBER, 2000, p. 303). O sacerdote distingue-se do profeta por pertencer a uma organização tradicionalmente instituída. Neste caso, o profeta carismaticamente investido, opõe-se ao sacerdote tradicionalmente instituído e vice versa. Esta tensão se fez presente na religião israelita, tendo como exemplo mais vívido a polêmica entre o sacerdote Amazias e o profeta Amós (Am 7,10-17). Neste caso, o profeta “desvaloriza os elementos mágicos do sacerdócio organizado”, assumindo também uma posição cética “em relação às atividades sacerdotais propriamente ditas”. Assim, para os profetas israelitas não são os holocaustos ou as atividades litúrgicas que agradam a Deus, mas a obediência a Ele e a justiça para com o próximo, ambos resultante de uma relação adequada com Yahweh (WEBER, 2000, p. 313-314).

⁶ Denominam-se profetas pré-clássicos os profetas que exerceram sua atividade profética antes dos profetas clássicos do século VIII e VII, também denominados profetas escritores, dentre os quais se apontam Amós e Oséias como os primeiros (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 129-133).

⁷ Bourdieu (2009) define e discute a estrutura e o funcionamento do campo religioso, bem como as tensões existentes entre os vários atores envolvidos nele.

Todavia, mesmo que haja diferenças e conflitos entre sacerdote e profeta, para Weber (2000, p. 303), ambos “são os dois portadores da sistematização e racionalização da ética religiosa”. Neste caso, como agentes desmagificadores da religião, profeta e sacerdote se opõem ao mago. Por outro lado, tanto profetas quanto magos são possuidores de qualidades carismáticas reconhecidas pela comunidade. Ambos vivem à margem da organização instituída. A diferença entre o profeta e o mago é que o primeiro “anuncia revelações substanciais e [...] a substância de sua missão não consiste em magia, mas em doutrina ou mandamento” (WEBER, 2000, p. 303). O mago é uma espécie de “profissional livre”, “que age de forma coercitiva sobre os seres extraordinários” (LEMOS, 2007, p. 78), o que é absolutamente incompatível com a atividade profética. Além disso, o caráter gratuito da profecia contrasta com os serviços geralmente remunerados do mago (WEBER, 2000, p. 304).

É mediante sua capacidade de mobilização e convencimento que a mensagem profética logra obter sucesso diante das massas. Quando a mensagem do profeta obtém êxito, atrai seguidores permanentes, ou discípulos, que se juntam a ele de modo puramente pessoal e colaboram ativamente em sua missão. Além dos seguidores imediatos, há também, conforme Weber (2000, p. 310), “o círculo de adeptos que o apoiam com alojamento, dinheiro e serviços e que tornam viável sua atividade”. Tanto uns quanto outros esperam, em troca de seus serviços religiosos, a salvação. A partir do momento que o carisma profético se rotiniza e a comunidade surgida ao redor do profeta se torna permanente, têm-se, então a formação da congregação. Neste caso, “o próprio profeta ou seus discípulos asseguram a continuidade da revelação e da administração da graça” (p. 311). Quando uma comunidade religiosa surge na onda de uma profecia, “[...] o controle da conduta regular cabe, primeiro, aos sucessores qualificados carismaticamente, aos alunos, discípulos do profeta ou do salvador” (WEBER, 1982, p. 376). Esta congregação assume, geralmente no início, a forma de uma seita fechada e somente posteriormente se torna uma igreja instituída.

Para Weber (1967, p. 292, 422-423), Jesus inaugurou um movimento pneumático profético. Schluchter (1999, p. 65) entende a formação inicial do movimento cristão como círculos concêntricos, tendo como figura central a pessoa de Jesus. Os círculos mais externos “alimentavam-se da qualidade pneumático-carismática do movimento original” e nele se legitimavam. Utilizando-se da

sociologia weberiana, Theissen (2008) postula que o grupo de Jesus iniciou como um movimento de carismáticos itinerantes, transformando-se, com Paulo, num movimento de organizadores de comunidades. Contrapondo-se a Theissen, Horsley (2004, p. 111ss; 2010, p. 133ss) entende que a itinerância do movimento de Jesus foi apenas uma estratégia para levar a efeito seu projeto de renovação das comunidades camponesas da Galileia, de acordo com a aliança. De qualquer modo, a figura carismática de Jesus continuou central em todos os grupos formados a partir do movimento iniciado por ele.

Durante toda a pesquisa se privilegiará o método compreensivo e histórico-comparativo da sociologia weberiana. O próprio Weber (2000, p. 5) denominou sua sociologia de “interpretativa” ou “compreensiva”. Gerth e Mills (1982, p. 74) afirmam que a Sociologia Compreensiva weberiana está fundamentada no fato de que “o homem pode ‘compreender’ ou procurar ‘compreender’ suas próprias intenções pela introspecção, ou pode interpretar os motivos da conduta de outros homens em termos de suas intenções professadas ou atribuídas”. Neste sentido, o papel do sociólogo é compreender a ação “em termos do significado ‘subjettivamente intencional’ do agente”, ou seja, o que o “levou a agir desse ou daquele modo” (RINGER, 2004, p. 106). Porém, Weber (2000, p. 7) alerta que tal interpretação só pode pretender alcançar evidências, nunca certezas; por isso, devem se apresentar como hipóteses, nunca como leis absolutas.

Weber (2000, p. 3) define sociologia como a “ciência que pretende compreender interpretativamente a ação social e assim explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos”. Por ação social, ele entende uma ação empreendida por um agente ou agentes, que visa e orienta-se ao comportamento de outros indivíduos. O método parte do pressuposto de que o que leva os agentes a agirem são “os resultados que almejam alcançar, juntamente com os meios de obter esses resultados” (RINGER, 2004, p. 98). Deste modo, embora Weber (2000, p. 9) não negue que o coletivo exerce influência sobre o individual, a ênfase de seu método Sociológico centra-se no indivíduo e sua influência sobre o seu contexto social. Weber (2000, p. 15) distingue diferentes tipos de “ações” motivadas, de acordo com seu maior ou menor grau de racionalidade. Neste sentido, as ações podem ser do tipo racional, afetivo ou tradicional, sendo que as duas últimas são de caráter iminentemente irracional. Porém, uma ação pode ser racional em relação aos meios empregados, mas irracional com respeito aos fins visados. As ações racionais, tanto

em relação aos meios quanto aos fins, são a forma mais “compreensível” de conduta, sendo o objeto prioritário da Sociologia (GERTH e MILLS, 1982, p. 75).

Weber “constrói a dinâmica social em termos de uma análise pluralista dos fatores, que podem ser isolados e medidos em termos de seus respectivos pesos causais” (GERTH e MILLS, 1982, p. 85). Neste sentido, ele rejeitou totalmente qualquer explicação monocausal para a realidade histórica (KALBERG, 2010, p. 24). Para ele, “o núcleo da análise social consistia na interdependência entre religião, economia e sociedade” (LEMOS, 2007, p. 13). Também rejeitou qualquer “significado objetivo” atribuído à realidade social, bem como “quaisquer elementos ‘filosóficos’ ou ‘metafísicos’ nas Ciências Sociais” (GERTH e MILLS, 1982, p. 77). Ao invés de atribuir conceitos generalizantes à realidade social, ele preferiu empregar a ferramenta heurística dos ‘tipos ideais’. Ao fazê-lo, ele pode enfatizar o papel dos agentes sociais – profetas, magos, mestres religiosos etc. – nas remodelações e configurações sociais.

Deste modo, em contraste com Marx, Weber recusou atribuir às ideias o papel de meros reflexos de interesses materiais. As ideias têm existência autônoma, em muitos casos, independentemente de interesses. À relação entre ideias e interesses, Weber preferiu aplicar o conceito de “afinidade eletiva”. Ou seja, embora as ideias tenham sua origem independente de interesses, com o processo de rotinização os atores sociais envolvidos “elegem” aquelas ideias com as quais têm mais afinidades ou que estão mais de acordo com seus interesses (GERTH e MILLS, 1982, p. 81-82). Portanto, as ideias funcionam como “trilhos”, sobre os quais se movem os interesses na condução da história (WEBER, 1982, p. 323).

Em várias de suas exposições sociológicas, Weber recorre à interpretação de textos bíblicos, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento. Por exemplo, ao abordar o conceito de vocação (*Beruf*) em Lutero, em sua mais famosa obra *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* (2004, p. 75-77), ele analisa a ocorrência do termo no Antigo Testamento, em Jesus e em Paulo. Na nota 53 da referida obra, “com a meticulosidade de um exegeta bíblico”,⁸ Weber analisa a ocorrência do conceito de vocação (*Beruf*) na bíblia hebraica (*m^ela’khal*), na Septuaginta (*diathéke*), na vulgata latina (*opus*), nas línguas românicas (espanhol: *vocación*; italiano: *vocazione*) e no grego (*klêsis*). Na nota 55, depois de apresentar a tradução

⁸ Expressão empregada por Bobsin (2005, p. 224).

do termo vocação (*Beruf*) para várias línguas modernas, ele analisa os vários usos paulinos da palavra grega *klêsis*. Porém, sua mais completa abordagem de textos e contextos bíblicos encontra-se na obra *Ancient Judaism* (1967) – Judaísmo Antigo. Nesta obra, Weber faz uma análise sócio-histórica do Judaísmo, desde a sua origem como uma confederação de tribos, até sua existência pós-exílica como povo pária. Neste estudo, ele analisa o papel e a relação dos vários grupos sociais, políticos e religiosos presentes na sociedade israelita (SELL, 2013, p. 183-215). O conceito de aliança (*berîth*) fornece o fundamento de sua análise das ideias, práticas e instituições israelitas (WEBER, 1967, p. 75-77). Bobsin (2005, p. 223) denomina o método empregado por Weber para analisar os textos bíblicos de ‘bíblico-teológico’.

Conforme afirma Bobsin (2005, p. 213-214), Weber recebeu significativa influência de Dilthey (1833-1911) na elaboração de sua sociologia compreensiva e, sobretudo, em sua maneira de interpretar os textos bíblicos. Dilthey (1999, p. 15) entende que “a arte do compreender tem seu ponto central na exposição ou interpretação dos restos da existência humana preservados na escrita”. Para ele, “textos, artefatos e instituições de todos os tipos podem ser considerados traços externalizados ou ‘objetificados’ da ‘mente’, sendo tarefa do intérprete reconstruir o mundo histórico com base nesses traços objetivamente disponíveis” (RINGER, 2004, p. 37). A ciência que se ocupa da “arte (*Kunstlehre*) da interpretação de monumentos” é a Hermenêutica (p. 16). Conforme Dilthey (2010, p. 200), a ferramenta da hermenêutica é a exegese, a qual se define como “o compreender artisticamente estruturado de manifestações vitais duradouras fixadas” – a escrita. Este processo exegético constitui-se, inicialmente, de dois procedimentos: o trabalho prévio gramatical e o trabalho prévio histórico (p. 203). Deste modo, a compreensão da realidade de sociedades e comunidades antigas, bem como de indivíduos que as influenciaram passa necessariamente pela interpretação de textos produzidos por estes indivíduos e ou por comunidades a eles diretamente relacionadas.

Portanto, para Weber (2000, p. 4-5), podemos compreender uma ação, quer se apresente na realidade histórica, quer se expresse em um texto antigo, intelectualmente ou intuitivamente. Compreendemos a ação intelectualmente quando sua conexão de sentido visado apresenta-se de modo cabal e transparente. Porém, também podemos compreender uma ação intuitivamente, por meio de uma “revivência mediante a imaginação intuitiva”, através da qual se experimenta a sua conexão emocional. Esta revivência se dá por meio da *compreensão empática*

(*nächfühlend Verstehen*), mediante a qual podemos compreender “tanto os ‘processos intelectuais’ quanto os comportamentos humanos” (RINGER, 2004, p. 97). Neste caso, para Weber (2000, p. 5), os impulsos e as (re)ações de um sujeito “podem ser revividos por nós emocionalmente e com tanto mais evidência quanto mais suscetíveis sejamos a esses mesmos afetos”. No caso de um texto bíblico, este processo hermenêutico acontece por meio da *vivência compartilhada* entre o intérprete e o autor do texto. Esta *vivência compartilhada* é possibilitada pela *revivência*, por parte do intérprete, dos condicionamentos históricos e socioculturais do autor e de seus destinatários imediatos. No que diz respeito a Jesus e às primeiras comunidades formadas ao seu redor, os Evangelhos Sinóticos se constituem as fontes textuais privilegiadas para a compreensão das causas e resultados de suas (re)ações.

Weber (1982, p. 312) parte da tese de que o *ethos* religioso “recebe sua marca principalmente das fontes religiosas e, em primeiro lugar, do conteúdo de sua anunciação e promessa”. Isso significa que, tanto Jesus recebeu sua principal influência das fontes e tradições que tinha à sua disposição – principalmente a tradição profética –, quanto também que as primeiras comunidades formadas a partir da sua pregação, receberam dele as principais influências que moldaram suas práticas e crenças. Porém, Weber (1982, p. 312, grifos do autor) também reconhece que, nas gerações seguintes, “é comum que as doutrinas religiosas se ajustem às *necessidades religiosas*” das comunidades formadas. Deste modo, a presente pesquisa focalizará no retrato de Jesus apresentado nos Evangelhos Sinóticos. O interesse aqui é compreender como as primeiras comunidades cristãs formadas em torno do Nazareno o compreenderam, para, em seguida, tentar explicar o impacto que seus atos e palavras provocaram nelas. Parte-se do pressuposto de que os dados acerca de Jesus apresentados nos Evangelhos, embora tendo sido trabalhados pela igreja primitiva e pelos evangelistas, remontam aos atos e palavras do próprio Jesus histórico. Especialmente a imagem de Jesus como profeta tem alta probabilidade de retratar a primeira percepção que as comunidades palestinas tiveram acerca dele, uma vez que no período pós-pascal não havia interesse das comunidades cristãs em apresentá-lo como profeta e sim como o Filho de Deus.

A hipótese com a qual a presente pesquisa trabalha é a de que o motivo do impacto que Jesus causou em seus discípulos e discípulas e, por conseguinte nas primeiras comunidades cristãs, deveu-se ao fato de haver fundido em sua pessoa os

dois tipos proféticos weberianos – o “profeta exemplar” e o “profeta emissário”. A narrativa da tentação de Jesus presente na *Fonte dos Ditos*⁹ (Lc 4,1-13) parece demonstrar a plausibilidade da presente hipótese.

Os resultados da pesquisa serão apresentados em quatro partes. Primeiramente, será feito um estudo bibliográfico acerca dos principais elementos introdutórios dos Evangelhos Sinóticos, buscando identificar suas características peculiares e as implicações disso para a interpretação que fazem acerca dos atos e palavras do Nazareno. Esta parte servirá de fundamentação para as três partes seguintes da pesquisa, uma vez que os Evangelhos Sinóticos constituem-se nas fontes privilegiadas para o estudo dos atos e palavras de Jesus.

Em seguida, abordar-se-á a atuação profética de Jesus feita nos Evangelhos Sinóticos, procurando compreender sua autocompreensão, a maneira como os outros o compreenderam e sua práxis, em comparação com a práxis profética. Depois, tratar-se-á tanto da forma quanto do conteúdo da sua pregação, sempre em relação com a tradição profética. Nestas duas etapas serão feitas análises bíblico-teológicas dos textos evangélicos “que se referem a reações dos diversos ambientes em face de Jesus e de seus gestos e palavras” (FABRIS, 1988, p. 182). Para tal se fará uso do método histórico-crítico e histórico-social. Além disso, verificar-se-á a respeito da interpretação pessoal ou subjetiva do próprio Jesus, comparando os resultados da análise das fontes diretas – títulos, palavras e autoapresentação – com os da documentação indireta – gestos, palavras e tomadas de posição conexas com o seu projeto histórico. O objetivo aqui é compreender e explicar as ideias e ações de Jesus e como seus discípulos e as primeiras comunidades cristãs o perceberam.

A etapa final da pesquisa consistirá na exegese da narrativa evangélica da “tentação de Jesus” presente na *Fonte dos Ditos* (Lc 4,1-13). Neste passo será empregado o método histórico-crítico¹⁰ de interpretação, juntamente com o histórico-social. A exegese será feita no texto lucano, em comparação com seus paralelos evangélicos. Na aproximação ao texto, partir-se-á da hipótese, defendida por Schiavo (2005a), de que o relato da tentação retrata uma experiência extática de Jesus preservada pelas primeiras comunidades cristãs. Entende-se que, neste texto,

⁹ Tratamento acerca da *Fonte dos Ditos* ou *Fonte Q* encontra-se abaixo, nas páginas 34-35.

¹⁰ O tratamento detalhado do método histórico-crítico de interpretação, bem como a sua aplicação à compreensão de textos bíblicos encontra-se em Volkmann (1992) e Wegner (1998).

Jesus é compreendido e retratado tanto como profeta emissário, que prega uma mensagem ética, quanto como profeta exemplar, que vive uma relação singular com o mundo espiritual. O objetivo é verificar se e como este relato apresenta uma imagem fundida dos tipos proféticos weberianos em Jesus. Empregar-se-á, como texto padrão da pesquisa, a quarta edição do *Novo Testamento Grego* (2009) da Sociedade Bíblica Unida.

Em todas as etapas da pesquisa lançar-se-á mão tanto de fontes primárias quanto secundárias para se compreender o objeto de estudo. Neste sentido, o trabalho de outros pesquisadores será integrado à pesquisa, sendo, ao mesmo tempo, avaliado à luz das informações constantes nas fontes primárias.

Caso a presente hipótese se confirme em tese, isso explicaria, não somente o motivo do grande impacto que Jesus provocou nos seus discípulos e discípulas, bem como nas primeiras comunidades cristãs, mas também do surgimento das diferentes correntes místicas e proféticas no seio do Cristianismo nascente. Neste caso, significa compreender as origens de ideias e práticas firmemente cristalizadas em nossos dias. Além disso, entender o motivo do impacto causado por Jesus nas primeiras comunidades formadas ao seu redor significa também compreender as origens sociológicas de um movimento que, embora tenha passado por profundas mudanças e transformações ao longo de sua existência, permanece até os dias de hoje e continua a influenciar, tanto positiva quanto negativamente, seu meio sociocultural. Portanto, a pesquisa se reveste de grande relevância ao estudo da Sociologia da Religião, das Ciências da Religião, das Religiões Comparadas e da própria Teologia.

1 OS EVANGELHOS SINÓTICOS COMO FONTE PARA A COMPREENSÃO DA PRÁXIS PROFÉTICA DE JESUS

Antes de se tratar acerca do caráter profético do ministério de Jesus, é importante que se averigue a natureza das principais fontes de que dispomos para a pesquisa. Portanto, pretende-se, a seguir, apresentar um panorama introdutório dos Evangelhos Sinóticos, visando compreendê-los enquanto as principais fontes disponíveis sobre os atos e palavra de Jesus e acerca das crenças e práticas das primeiras comunidades que se formaram em torno dele e como resultado de sua atuação.

Conquanto tenha caráter introdutório, este capítulo é importante, pois servirá de fundamentação para os demais capítulos da presente pesquisa, uma vez que esta se concentra nos Evangelhos Sinóticos como fonte para se compreender a atuação profética de Jesus. Neste sentido, tanto a pesquisa sobre os atos e a pregação de Jesus, como a exegese na narrativa da tentação, fundamentar-se-ão nas informações constantes nesta parte.

Embora se reconheça que os Evangelhos Sinóticos pretendam atender a necessidades específicas das primeiras comunidades cristãs e que estão moldados com esta finalidade, não se pode também deixar de reconhecer que são os transmissores mais antigos que dispomos das tradições acerca da vida e ensinamentos de Jesus (BARBAGLIO, 2011, p. 57). Desse modo, para que se consiga compreender as ações e palavras de Jesus no relato dos Evangelhos Sinóticos é necessário que se compreenda a natureza e características deste tipo de literatura. Portanto, objetiva-se aqui, localizar literariamente a pesquisa. Para tal, será necessária uma breve descrição dos principais aspectos exegéticos e literários relativos aos Evangelhos Sinóticos.

1.1 A DEFINIÇÃO DE EVANGELHO

A palavra grega *euangelion*¹¹, deriva de *angelos* (mensageiro) ou do verbo *angellô* (anunciar) (BECKER, 2000, p. 758). O termo significa, literalmente, “boas notícias”, “notícias alegres”, “boas novas” (MOULTON, 2007, p. 183). A palavra

¹¹ Todas as transliterações de palavras gregas seguirão o *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. (p. 2701-2733).

euangelion se tornou um termo técnico referindo-se a uma mensagem de vitória, ou a mensagens políticas e pessoais que trazem alegria, como os grandes feitos do imperador (BECKER, 2000, p. 758). Na Septuaginta a palavra traduz o termo hebraico *bāšār*¹², que normalmente é usado para descrever “a proclamação das ações gloriosas de Deus em favor de Israel” (BROWN, 2004, p. 171). Estas ações têm como elemento central a irrupção do Reinado de Deus sobre o mundo, o qual traz uma nova era na história da humanidade (BECKER, 2000, p. 759). No contexto do primeiro século, o termo *euangelion* havia adquirido conotações religiosas, relacionadas a oráculos e ao culto ao imperador (KÜMMEL, 1982, p. 33). Na pregação de Jesus, *euangelion* se refere à “sua mensagem do Reino de Deus vindouro (Mc 1,14), que já está presente nas suas palavras e ações” (BECKER, 2000, p. 761). No Novo Testamento o termo é geralmente empregado para indicar a mensagem oral do ato salvífico de Deus em Cristo em prol dos seres humanos (Mc 1,14-15; Rm 1,16; 1Cor 15,1; Gl 1,6-7) (VIELHAUER, 2005, p. 283-284). O apóstolo Paulo o emprega tanto para se referir a mensagem quanto ao próprio conteúdo (Jesus) deste ato salvífico (BECKER, 2000, p. 761). Neste sentido, é que a proclamação do Evangelho “torna Jesus presente para nós, no momento em que escutamos esta palavra” (FERREIRA, 2012, p. 70).

1.2 OS EVANGELHOS COMO OBRAS LITERÁRIAS

O primeiro a empregar a palavra “Evangelho” para designar os relatos canônicos do ministério terreno de Jesus foi Justino, o Mártir, em meados do século II (CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 53). Ao denominar os Evangelhos de “Memórias dos Apóstolos”, Justino pretendia fazer um paralelo entre os Evangelhos canônicos e a literatura biográfica da antiguidade helenista, especialmente da obra de Xenofonte, “Lembranças de Sócrates” (STEGEMANN, 2012, p. 491). Depois do uso feito por Justino, paulatinamente, passou-se a empregar a palavra evangelho para designar uma obra ou gênero literário (VIELHAUER, 2005, p. 286). Neste sentido, a palavra é empregada para denominar “um livro que relata a respeito da vida e atuação, sofrimento, morte e ressurreição de Jesus” (p. 283). O termo passou

¹² Todas as transliterações de palavras hebraicas seguirão o *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1999. (Em um volume).

a designar não apenas os escritos canônicos, mas também os tidos como Evangelhos “apócrifos” (p. 288).

A posição de Justino em entender os Evangelhos em analogia à literatura biográfica helenista da época atingiu o seu ápice no início do século XX com C. W. Votaw (STEGEMANN, 2012, p. 493). O moderno estudo dos Evangelhos como gênero literário¹³ começou com K. L. Schmidt. Ele classificou os Evangelhos não como “obra literária” (*Hochliteratur*), mas como “literatura popular” (*Kleinliteratur*) (CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 53). R. Bultmann (*apud* STEGEMANN, 2012, p. 493) rejeita a classificação dos Evangelhos como gênero literário e os entende como “uma grandeza da história dos dogmas e do culto”. Já C. H. Dodd (*apud* CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 54) entendeu os Evangelhos como obras que tinham por finalidade espalhar a pregação (*kērygma*) cristã das origens, acerca de Cristo. Neste sentido, eles seriam o produto final de uma tradição oral contínua mais que criações literárias autoconscientes.

Atualmente, existem vários exegetas que acreditam que os Evangelhos podem ser classificados de acordo com gêneros empregados na antiguidade. Entre os mais comuns estão a aretologia (história sobre feitos miraculosos de um herói), o *midrash* judaico e, mais comumente, a biografia (CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 54).¹⁴ Por exemplo, seguindo R. A. Burridge, Stegemann (2012, p. 495) interpreta os Evangelhos em analogia ao “antigo gênero greco-romano do ‘*bios*’ (‘*vita*’”, especialmente dos filósofos greco-romanos. Por outro lado, existem estudiosos que estão convencidos de que os Evangelhos não podem se encaixar em qualquer gênero literário da antiguidade, mas são singulares. Por exemplo, Kümmel (1982, p. 35) afirma que “os Evangelhos, do ponto de vista literário, são uma nova criação”. Assim também pensa Marconcini (2001, p. 9), ao declarar que eles “representam um modo de expressar-se único que não pode ser identificado com nenhuma outra obra do tempo antigo”.¹⁵

Todavia, embora os evangelistas possam não ter seguido conscientemente um gênero literário específico, é pouco provável que eles estejam criando um tipo

¹³ Wenzel (*apud* STEGEMANN, 2012, p. 491-492) define *Gênero Literário* como “um sistema de comunicação destinado ao uso de escritores para escrever e de leitores e críticos, para ler e interpretar”. Portanto, sua definição é decisiva para a correta interpretação de um escrito, pois revela o “horizonte de expectativas” ligado a um tipo de texto.

¹⁴ Tratando acerca do Evangelho de Marcos, Vaage (2009, p. 23) apresenta “três óticas ‘genéricas’, a partir das quais a obra pode ser lida”: 1) crônica apocalíptica; 2) história; e 3) biografia antiga.

¹⁵ Brown (2004, p. 174-177) discute as várias opiniões dos estudiosos acerca da origem do gênero dos Evangelhos, chegando basicamente à mesma conclusão de Marconcini (2001, p. 3-4).

literário *sui generis*, do nada. É provável que Reiser (*apud* BARBAGLIO, 2011, p. 59) esteja com a razão ao afirmar que os Evangelhos fazem parte “da literatura judaico-helenista do tempo e denunciam uma estreita parentela estilística com o gênero biográfico não do mundo grego [...], mas do judaico, em particular com a biografia de Jeremias feita por seu ‘historiador’ Baruc”. Portanto, percebe-se uma notável afinidade entre os Evangelhos e as biografias dos antigos profetas Israelitas, especialmente as narrativas referentes aos feitos dos profetas denominados pré-clássicos, tais como Samuel, Elias e Eliseu. Neste sentido, tanto nos Evangelhos Canônicos quanto nos relatos proféticos, o interesse não se centraliza na vida do personagem, em si, mas na mensagem e na ação de Deus pregada e vivida por seu intermédio.

1.3 OS EVANGELHOS SINÓTICOS

Os livros de Mateus, Marcos e Lucas são denominados Evangelhos Sinóticos em função da relação estreita existente entre eles. A palavra ‘Sinótico’, empregada para descrever os três primeiros evangelhos, foi usada pela primeira vez pelo estudioso alemão J. J. Griesbach, no final do século XVIII (CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 19).¹⁶

Uma análise comparativa nos Evangelhos Sinóticos revelará que, dos 661 versículos de Marcos, 600 se encontram em Mateus e 350 em Lucas. Mateus e Lucas têm em comum, 235 versículos (tradição dupla) (TILLESE, 1987, p. 11). Isto, em termo de escritos independentes, é considerado no mínimo incrível e sugere uma interdependência entre os Evangelhos Sinóticos.

O ‘problema Sinótico’ trata da “relação ‘genética’ literária” ou “de parentesco” entre os Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas (VAAGE, 2009, p. 24). Tal problema gira em torno da “questão a respeito da relação literária dos três primeiros evangelhos entre si: como explicar a notável teia de concordâncias e discordâncias entre Mateus, Marcos e Lucas?” (KÜMMEL, 1982, p. 41). De acordo com Koester (2005b, p. 48), os “três evangelhos apresentam materiais paralelos numa estrutura semelhante e com frequência na mesma sequência de perícopes individuais”. O mesmo autor acrescenta que a redação é tão semelhante “que certamente se deve

¹⁶ A palavra “sinótico” origina-se das palavras gregas *syn* (junto com) e *opsis* (vista, ponto de vista), tendo o sentido de “vistos juntos” ou “que têm o mesmo ponto de vista”.

concluir pela existência de algum tipo de relação literária”. Por outro lado, a despeito da grande semelhança que caracteriza os evangelhos sinóticos, podem-se perceber também diferenças substanciais, tanto em conteúdo quanto em forma – diferença na ordem dos eventos, omissões e acréscimos etc. Constatase, portanto, que “cada um dos três sinóticos tem material especial que lhe é peculiar” (p. 43). Por exemplo, do total de 1068, Mateus tem 233 versículos que não se encontram nem em Marcos nem em Lucas; e de um total de 1149 versículos de Lucas, 564 não aparecem quer em Marcos quer em Mateus (TILLESE, 1987, p. 11,13).

1.4 A COMPOSIÇÃO DOS EVANGELHOS SINÓTICOS

Como os encontramos atualmente, os Evangelhos “são resultado de um período de aproximadamente 40 a 60 anos de transmissão oral a respeito da atuação de Jesus de Nazaré, quando este vivia na Galileia e Judeia no século I” (RICHTER REIMER, 2007b, 141). À medida que o tempo passou, esta tradição oral assumiu a forma de perícopes de materiais padronizados, de acordo com certas leis de composição. Finalmente, estas perícopes foram objeto de um trabalho redacional levado a efeito por pessoas pertencentes a comunidades cristãs distintas localizadas no entorno do mar Mediterrâneo (VIELHAUER, 2005, p. 312-322).

Portanto, de acordo com a pesquisa mais recente, entende-se que o processo até a composição final dos Evangelhos, como os encontramos atualmente passou por três etapas distintas: a tradição oral, as fontes escritas, e a composição final.

1.4.1 A Tradição Oral

As pesquisas mais recentes¹⁷ têm demonstrado que os relatos acerca das ações e ensinamentos de Jesus circularam primeiramente de forma oral. Estes relatos foram inicialmente contados pelos primeiros discípulos de Jesus às igrejas e depois recontados por aqueles que deles ouviram. Porém, estas histórias acerca dos feitos e palavras de Jesus foram largamente iluminadas e enriquecidas pela fé pós-ressurrecional compartilhada pelos discípulos de Jesus. Além disso, esta pregação

¹⁷ Os pioneiros desta pesquisa, que é conhecida como crítica da forma, foram Johann Gottfried Herder, Karl Ludwig Schmidt, Martin Dibelius e Rudolf Bultmann (KOESTER, 2005b, p. 63-65).

(*kêrygma*) não tinha meramente a intensão de relatar os fatos acontecidos, mas de conduzir outros à fé em Cristo (BROWN, 2004, p. 182).

Durante o período da transmissão oral as unidades individuais de material – também chamadas de perícopes – compondo as narrativas e ditos eram largamente transmitidas nas comunidades independentemente uma das outras e muitas delas perderam sua referência histórica, passando a circular sem seu contexto original (VIELHAUER, 2005, p. 314-315). Este período da oralidade durou cerca de meio século.

É geralmente reconhecido que ao recontar os relatos dos ensinamentos e das ações de Jesus, as primeiras comunidades os adaptaram à sua própria realidade e necessidades.¹⁸ Assim, as tradições foram se adequando aos novos contextos (helênicos) nos quais as comunidades cristãs se inseriam (KOESTER, 2005b, p. 65). Neste sentido, as narrativas acerca dos atos e ensinamentos de Jesus foram reinterpretadas para responder as perguntas e resolver necessidades presentes no contexto de vida das primeiras comunidades cristãs. Estas necessidades giravam principalmente em torno de intensões missionárias, apologéticas ou polêmicas (FABRIS, 1988, p. 52). Era de se esperar que muitos destes relatos, que aparentemente não se aplicavam a estas necessidades, desaparecessem durante este período. Deste modo, de acordo com a crítica da forma, ao se estudar a forma de um relato ou uma declaração específica nos Evangelhos, é possível determinar, pelo menos até certo grau, a situação específica (*Sitz im Leben*) da vida das primeiras comunidades (MARCONCINI, 2009, p. 25-27).

Em seu período de transmissão oral os relatos acerca da vida e ensinamentos de Jesus tomaram certas formas padronizadas peculiares. De acordo com a pesquisa crítico-formal, as principais destas formas são as seguintes (CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 23):

1) Relatos de pronunciamentos, apotegmas ou paradigmas. São declarações curtas de Jesus apresentadas dentro de um contexto. Entre estes, podemos encontrar os ditos apocalípticos, os ditos de sabedoria, as elocuições proféticas etc.

2) Relatos de milagres. São relatos de ações sobrenaturais realizadas por Jesus – exemplo, a alimentação dos cinco mil.

¹⁸ Os críticos da forma divergem quanto ao grau em que acreditam que as primeiras comunidades modificaram e adaptaram os dados à sua própria situação vivencial.

3) Relatos históricos sobre Jesus. São narrativas que exaltam Jesus como “herói”, como o relato lucano sobre Jesus no templo, aos doze anos de idade.

4) Declarações do Senhor ou parêneses. São ensinamentos de Jesus que não têm como clímax um dito isolado. Entre estes se encontram as parábolas, as similitudes, as exortações e as partes legais.

A ciência bíblica que concentra sua atenção no estudo do período da tradição oral é denominada “Crítica da Forma” (*Formgeschichte*).

1.4.2 As Fontes Escritas

A enorme semelhança existente entre os Evangelhos Sinóticos – tanto na estrutura geral quanto na fraseologia e até no estilo utilizado – demonstra que algum tipo de fonte escrita foi utilizada por, pelo menos, dois deles (KÜMMEL, 1982, p. 41-42).¹⁹ Conforme será exposto abaixo, os estudiosos têm proposto várias soluções para o chamado problema sinótico, inclusive a existência de documentos escritos que serviram de fonte na composição de um ou mais dos Sinóticos. Uma evidência que parece corroborar com esta ideia são as palavras de Lucas 1,1-4.

É provável que num período ainda bem recuado as fontes orais foram, aos poucos, tomando forma escrita. Inicialmente, estes escritos devem ter tomado a forma de “panfletos, pequenas coleções de ditos, milagres e controvérsias de Jesus” (RICHTER REIMER, 2012a, p. 25-26). A pesquisa bíblica tem postulado a existência de uma fonte dos ditos de Jesus, denominada fonte Q²⁰. A rigor, o material da fonte Q compõe-se dos ditos de Jesus comuns a Mateus e Lucas e que não aparecem em Marcos (VIELHAUER, 2005, p. 345).²¹ Koester (2005b, p. 162) defende que a fonte Q deve ter sido produzida por volta do ano 50 d.C. por uma comunidade escatológica que esperava a implantação imediata do Reino de Deus. Esta fonte esteve disponível aos evangelistas, provavelmente “em língua grega e por escrito” (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 48). De acordo com Vaage (2009, p. 27), o Documento Q parece ser o mais primitivo relato das memórias acerca de Jesus.

¹⁹ As evidências para o emprego de uma fonte comum, em grego, utilizada por Mateus e Lucas, além de Marcos, são apresentadas por Kümmel (1982, p. 69-75).

²⁰ A sigla ‘Q’ faz referência à palavra alemã *Quelle*, fonte (KOESTER, 2005b, p. 49).

²¹ De acordo com Carson, Moo e Morris (1997, p. 39) “existem aproximadamente 250 versículos comuns a Mateus e Lucas e que não se encontram em Marcos”.

Recentemente, o projeto internacional sobre Q, coordenado pelo pesquisador americano James M. Robinson, concluiu a reconstrução do texto grego de Q. Os trabalhos de Robinson postulam que a fonte Q era provavelmente um gênero conhecido como *Logoi Sophon*, ou seja, “Palavras dos Sábios” (KOESTER, 2005b, p. 50, 51). De acordo com Kümmel (1982, p. 78), é provável que a Fonte Q tenha se originado na Palestina. Ela retrata as primeiras comunidades cristãs da Galileia (FERREIRA, 2012, p. 62). Segundo Vielhauer (2005, p. 347,348), Q provavelmente era de uso intracomunitário e tinha propósito didático. Além disso, ela demonstra um interesse marcadamente escatológico, enfatizando a certeza do juízo divino (p. 350). De acordo com Brown (2004, p. 195) a fonte Q é a mais profética de todas as narrativas acerca da vida de Jesus.

Além da fonte Q, alguns pesquisadores têm postulado a existência de outros materiais escritos que serviram de fonte para a composição dos Evangelhos. Entre as fontes propostas estão uma contendo as histórias dos milagres de Jesus (aretologia) e outra contendo a história da paixão (KOESTER, 2005b, p. 51). Além disso, é possível que tanto Mateus quanto Lucas tenham contado com fontes escritas exclusivas para compor seus relatos sobre as ações e palavras de Jesus.

A ciência bíblica que estuda a maneira como as diferentes unidades literárias foram reunidas para constituir os Evangelhos é chamada de “Crítica das Fontes”.

1.4.3 A Composição Final

O estágio final da elaboração dos Evangelhos, como os conhecemos hoje, foi a sua composição final. A ciência bíblica que concentra seus estudos nas contribuições literárias e teológicas dos autores dos Evangelhos é denominada “Crítica da Redação” (*Redaktionsgeschichte*). Conforme explicado por Carson, Moo e Morris (1997, p. 44), “a Crítica da Redação procura descrever os objetivos teológicos dos evangelistas ao analisar a maneira como empregam suas fontes”. O precursor desta Ciência foi William Wrede.²²

No trabalho de composição dos Evangelhos, os evangelistas lançaram mão de fontes orais, escritas e, em parte, de sua própria memória (RICHTER REIMER,

²² Os pioneiros da “Crítica da Redação” foram Günther Bornkamm, Hans Conzelmann e Willi Marxsen. Todos eles procuraram descobrir a ênfase ou o interesse teológico de um ou mais dos evangelistas ao escreverem (CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 47).

2012b, p. 237). Porém, ao fazê-lo eles selecionaram, arranjaram e adaptaram os materiais, não simplesmente para contar ou preservar a vida e ensinos de Jesus, mas também para apresentá-lo a seus destinatários de acordo com seu próprio interesse distinto e “segundo o seu ponto de vista literário e teológico, num diálogo com a comunidade e o contexto cultural em que ele vive e deve escrever o seu evangelho” (FABRIS, 1988, p. 53).

Deste modo, os Evangelhos foram redigidos num contexto “de conflitos e discórdias presentes nas diferentes comunidades na segunda metade do século I” (RICHTER REIMER, 2012a, p. 39). Eles se propõem a responder perguntas e problemas presentes no contexto dessas comunidades. Neste sentido, os evangelistas não pretendem apenas relatar o que Jesus disse e fez, “mas querem simultaneamente (re)significar a história das próprias comunidades dentro das quais as tradições acerca de Jesus estão sendo memoradas e organizadas” (RICHTER REIMER, 2012b, p. 237).

Ao utilizar as fontes de que dispunha na composição de sua respectiva obra, o evangelista foi orientado por quatro princípios básicos (FEE, 1993, p. 49-50):

1) Seletividade. O evangelista selecionou principalmente os relatos da vida e ensinos de Jesus que serviam aos seus próprios interesses particulares, omitindo os que não estavam de acordo com seu propósito. Por exemplo, no caso de Mateus, isso foi feito a fim de relacionar Jesus com o Antigo Testamento e com Moisés.

2) Disposição. Cada evangelista dispôs o seu material de acordo com o propósito que pretendia alcançar em relação a comunidade à qual foi dirigido. Marcos, por exemplo, dispõe seus dados, a fim de apresentar Jesus como o “servo sofredor” (RICHTER REIMER, 2012a, p. 63).

3) Adaptação. Os autores dos sinóticos adaptaram os relatos sobre a vida e ensinos de Jesus de acordo com a situação vivencial da comunidade à qual se dirigiam (RICHTER REIMER, 2012b, p. 238-239). Este trabalho se aplicou especialmente em relação aos detalhes incluídos ou omitidos e, até certo ponto, ao contexto no qual o relato teria acontecido. Neste processo é importante observar as “transições” que o evangelista emprega para juntar as tradições que inclui em seu Evangelho (WEGNER, 1998, p. 132-133).

4) Acréscimos. É possível que os evangelistas tenham acrescentado dados às fontes orais e escritas que empregaram para escrever seu Evangelho. Estes acréscimos podem ter vindo da própria memória do autor ou de fontes e tradições

exclusivas. De acordo com a tradição, Marcos esteve associado ao apóstolo Pedro e Lucas ao apóstolo Paulo (cf. Mc 6,12; Lc 6,2).

Por outro lado, conforme salientado por Swartley (1994, p. 9), “não apenas os atos e palavras de Jesus e as necessidades missionária e catequética da igreja primitiva moldam a história de Jesus nos Sinóticos, mas a tradição de fé de Israel influenciou a história também”.²³ Os evangelhos são “essencialmente parte do fluxo da trajetória da Escritura Hebraica” (p. 253). Koester (2005b, p. 66-68) demonstra que tanto as parábolas quanto as narrativas da paixão seguem de perto gêneros amplamente empregados na literatura profética. Neste sentido, os Sinóticos são dependentes e estão em estreita conexão, especialmente com a literatura profética. Todavia, deve-se reconhecer também que os evangelistas não apenas se apropriaram da tradição profética veterotestamentária, como elas existiam, mas as desenvolveram e as transformaram. Eles se apropriaram dela à luz de sua própria tradição cristã, e a interpretaram à luz desta tradição.

1.5 A RELAÇÃO ENTRE OS EVANGELHOS SINÓTICOS

Ao longo da história da pesquisa bíblica tem havido várias teoria acerca da relação entre os evangelhos sinóticos.²⁴ Estas hipóteses podem ser classificadas em dois grupos: independência e dependência entre um ou mais Evangelho. Porém, há praticamente um consenso entre os estudiosos modernos de que Marcos foi o primeiro Evangelho canônico a ser composto²⁵, tendo servido de fonte, tanto para Mateus quanto para Lucas (hipótese da dependência) (BROWN, 2004, p. 190-191). Além disso, Heinrich Julius Holtzmann (apud KOESTER, 2005b, p. 49) demonstrou que Mateus e Lucas devem ter usado uma segunda fonte comum, denominada ‘Fonte dos Ditos de Jesus’ (a fonte “Q”). Conforme Koester (2005b, p. 49), os dois evangelistas “extraíram sua estrutura e também a maioria dos materiais sobre a vida e atividade de Jesus do Evangelho de Marcos, a *Fonte dos Ditos* forneceu-lhe as palavras de Jesus, que foram então transformadas, de vários modos, em discursos de Jesus”. Esta solução é conhecida como ‘hipótese das duas fontes’. Todavia,

²³ As traduções para a língua portuguesa de citações de obras estrangeiras foram feitas pelo próprio autor da pesquisa, salvo indicação diferente.

²⁴ Brown (2004, p. 186-192) descreve as várias hipóteses proposta para a solução do ‘problema sinótico’.

²⁵ Carson, Moo e Morris (1997, p. 36-38) apresentam as evidências da primazia de Marcos.

também há o reconhecimento de que, ao compor sua obra, cada evangelista utilizou-se de fontes exclusivas, orais e/ou escritas (RICHTER REIMER, 2007b, p. 142). Assim, os materiais exclusivos a Mateus e a Lucas tornam necessária a utilização de pelo menos uma fonte (oral ou escrita) exclusiva a cada evangelista, denominada respectivamente de M e L (KOESTER, 2005b, p. 50). Finalmente, conforme declarado por Koester (2005b, p. 51), deve ser reconhecido que antes, durante e até depois da escrita dos evangelhos a tradição oral continuou em atividade, circulando no seio das comunidades cristãs até por volta do século II d.C.

1.6 OS EVANGELHOS SINÓTICOS COMO FONTES SOBRE JESUS

Como afirma Stegemann (2012, p. 163), não possuímos quaisquer autotestemunhos de Jesus. O que possuímos são testemunhos *acerca* de Jesus (p. 165). De acordo com sua procedência, as fontes acerca dos atos e palavras do Nazareno são normalmente classificadas em cristãs e não cristãs.²⁶

As fontes cristãs ainda podem ser classificadas em canônicas e extracanônicas (STEGEMANN, 2012, p. 165). Entre as fontes extracanônicas se encontram principalmente os Evangelhos denominados apócrifos. Entre os mais importantes destes Evangelhos estão: Evangelho de Tomé, Evangelho de Maria, Evangelho de Filipe, Evangelho de Pedro, Evangelho Secreto de Marcos.²⁷ Vários destes escritos, tal como o Evangelho de Tomé, dentre outros, têm sido empregados como fontes confiáveis – em alguns casos mais que os Evangelhos Sinóticos – acerca do Jesus histórico. Por exemplo, Crossan (1994; 2006; 2009a) considera o Evangelho de Tomé como uma das principais fontes para a pesquisa histórica sobre Jesus de Nazaré, situando-o, inclusive, no primeiro estrato da tradição (30-60 d.C.). Porém, conforme demonstra Stegemann (2012, p. 176-184), todos estes Evangelhos revelam clara dependência dos Evangelhos Canônicos, além de tendência sectária, geralmente gnóstica. Assim, não são absolutamente confiáveis como fontes para o Jesus histórico (p. 183).

A respeito das fontes não cristãs, pode-se classificá-las em judaicas e pagãs. O testemunho judaico mais importante é do historiador judeu Flávio Josefo, do final do

²⁶ Stegemann (2012, p. 165) entende como anacrônica a designação cristã para algumas destas fontes, preferindo designá-las de “provenientes de círculos de crentes em Cristo”.

²⁷ A descrição resumida e análise destes Evangelhos encontram-se em Stegemann (2012, p. 176-184).

primeiro século d.C. Dentre as fontes pagãs, destaca-se o testemunho de Tácito, do início do segundo século d.C. Todavia, embora importantes para o testemunho acerca da existência histórica de Jesus e de seu grupo, as informações constantes nelas são por demais gerais e vagas para que se possa extrair informações mais precisas acerca das ações e palavras de Jesus de Nazaré (STEGEMANN, 2012, p. 184-186).

Os Evangelhos Sinóticos são as fontes mais antigas e mais confiáveis sobre os atos e palavras de Jesus de que dispomos atualmente, sendo Marcos o mais antigo dos três.²⁸ Certamente estas fontes não se tratam de “dados” objetivos sobre o Jesus histórico, mas se tratam “de afirmações, opiniões, descrições, narrativas sobre Jesus, de lembranças dele” (STEGEMANN, 2012, p. 161). Obviamente estas memórias não se apresentam como fotografias dos eventos, mas são interpretações das ações e discursos de Jesus, bem como da importância deles. Neste sentido, se apresentam mais como pinturas representativas da realidade que a vida e os ensinamentos de Jesus representaram para cada evangelista e para as comunidades com as quais estão relacionados. Assim, deve-se reconhecer que “os Evangelhos não são nem narrativas históricas, nem biografias”, mas “interpretações teológicas conscientes a respeito de Jesus” (CROSSAN, 1994, p. 30).

Após rejeitar os conceitos de “Jesus Real” e “Jesus Histórico” introduzidos pela pesquisa histórica acerca de Jesus e de reconhecer a impossibilidade de uma imagem científica e objetiva do Jesus que viveu na Galileia, e fundamentando-se em James D. G. Dunn, Stegemann (2012, p. 113-141) favorece o conceito de “Jesus Lembrado”. Conforme este autor, o “Jesus Lembrado” refere-se às memórias acerca do Jesus terreno preservadas por aqueles que o conheceram, as quais foram transmitidas para as gerações seguintes e registradas nos Evangelhos. Porém, estas memórias estão cunhadas pelo impacto e pela fé que Jesus provocou em seus primeiros seguidores e nas comunidades depois deles. Deste modo, os Evangelhos são composições literárias de lembranças²⁹ acerca de Jesus e do impacto que ele provocou sobre aqueles que creram nele como Senhor (p. 134).

²⁸ Embora a discussão acerca do tema não tenha chegado a uma conclusão e muito menos a um consenso, é aceito pela maioria dos estudiosos que o Quarto Evangelho e a maioria dos Evangelhos Apócrifos são desenvolvimentos posteriores acerca das palavras, dos atos e da pessoa de Jesus, a partir dos Evangelhos Sinóticos (cf. STEGEMANN, 2012, p. 166-169, 183-184).

²⁹ Uma exposição do conceito de lembrança e memória histórica encontra-se em Stegemann (2012, p. 135-139).

Portanto, embora se deva reconhecer que as tradições acerca do que Jesus fez e disse foram reinterpretadas e, até certo ponto, adaptadas à vida das primeiras comunidades, não se pode negligenciar o fato de que estão alicerçadas em fatos históricos ocorridos com o profeta nazareno, tendo sido lembrados e transmitidos por aqueles que conviveram e foram impactados por ele. Neste sentido, Fabris (1988, p. 52), embora reconheça que “os fatores que contribuíram para a história da tradição evangélica são constituídos, antes de tudo, pelas exigências vitais da comunidade”, afirma que a presença e atividade “dos primeiros discípulos históricos, reconhecidos como testemunhas situadas na origem da tradição”, mesmo para as comunidades judeu-helênicas da diáspora, impediram “que se criassem de forma incontrolável, narrativas e coletâneas de sentenças atribuídas abusivamente a Jesus”.

1.7 OS ACONTECIMENTOS HISTÓRICOS NOS SINÓTICOS

Ao se estudar os Evangelhos, conforme enfatizado por Marconcini (2009, p. 32-35), deve-se pressupor uma continuidade entre os fatos acerca de Jesus, a tradição e os evangelistas. Neste sentido, as informações mais confiáveis de que dispomos para a reconstrução histórica da práxis de Jesus e seu movimento encontram-se nos Evangelhos Sinóticos (RICHTER REIMER, 2012b). Estes pretendem ser a síntese das memórias acerca de Jesus, as quais as primeiras comunidades de crentes coletaram e que foram literária e redacionalmente agrupadas pelos evangelistas entre os anos 60 e 85 d.C. Embora não se possa ter uma imagem histórica “positivista” de Jesus de Nazaré³⁰, tendo como fundamento os Evangelhos canônicos, é possível construir um esboço geral de seus atos e palavras. Todavia, para isso é imprescindível que se tenha como base o contexto histórico-cultural no qual Jesus agiu e pregou. Para tal, é importante que se recorra ao auxílio de vários métodos disponibilizados pela sociologia, história social, antropologia cultural e arqueologia (STEGEMANN, 2012, p. 151-155).

³⁰ Crossan (2006, p. 166) diferencia três tipos de abordagens na pesquisa histórica, quais sejam: a pesquisa “narcisista”, que vê o passado apenas como um reflexo do presente; a pesquisa “positivista”, que enxerga o passado sem qualquer interferência do presente; e a pesquisa “interativa”, que compreende o passado como em contínuo diálogo e interação com o presente; optando, obviamente, pelo último tipo.

1.7.1 O Contexto Histórico Geral do Primeiro Século d.C.

O período da vida e ministério de Jesus foi marcado pelo governo imperial romano sobre a região da Palestina. Jesus nasceu e morreu sob o domínio deste império mundial. Neste sentido, para se compreender os ensinamentos e as ações de Jesus é importante que se compreenda o contexto histórico mais amplo sob os quais eles aconteceram.

Após vencer e aniquilar a cidade rival de Cartago, em 146 a.C., Roma iniciou seu programa expansionista sobre toda a área mediterrânea. Os romanos ambicionavam controlar o comércio na região do Mediterrâneo. O próximo passo neste intento foi derrotar as monarquias macedônias e seus aliados gregos. Ainda na última parte do século II a.C. eles consolidaram este intento. A última parte da estratégia expansionista e comercial romana consistiu na expulsão dos partas e na “pacificação” dos piratas marítimos (HORSLEY, 2004, p. 22-24).

O final do primeiro triunvirato, formado por Júlio César, Pompeu e Crasso, marcou também a derrocada da república e o início do Império romano. O triunvirato começou a dissolver-se em 53 a.C. com a derrota e morte de Crasso na batalha contra os partas, em Carras. Em 49 a.C. estourou a guerra civil romana entre as forças de César e Pompeu. Um ano depois, César derrotou Pompeu na batalha de Farsália, nas planícies da Tessália, anistando a maioria dos adversários. Porém, em 44 a.C. Júlio César foi assassinado por antigos partidários republicanos (CROSSAN, 1994, p. 68-69).

Após o assassinato de César, estabeleceu-se o segundo triunvirato, desta vez, formado por Antonio, Lépido e Otávio, filho adotivo de César. O primeiro intento do novo governo foi eliminar os assassinos de César e partidários da república. Em 42 a.C. Cássio e Brutos foram derrotados na batalha de Filipos, morrendo com eles “as últimas esperanças de uma volta da República” (CROSSAN, 1994, p. 68).

Aproveitando-se da guerra civil judaica e das disputas pelo poder entre os príncipes asmoneus Aristóbulo II e João Hircano II, as legiões romanas, sob o comando de Pompeu, conquistaram violentamente a Palestina no outono de 63 a.C. Porém, à conquista romana seguiu-se um período longo de devastação e de lutas pelo poder por parte de facções hasmoneias e por exércitos romanos rivais (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 43).

Depois de derrotar as forças de Antônio e Cleópatra, na batalha naval de Ácio, na Grécia, em 31 a.C., Otávio foi saudado como Augusto (o reverenciado, o exaltado), tornando-se o primeiro imperador romano. Ele estabeleceu um sistema provincial de governo, com procônsules e governadores, alguns dos quais prestavam contas ao senado romano, outros ao próprio imperador (GUNDRY, 2007, p. 11). Em pouco tempo ele conseguiu consolidar o seu governo, estabelecendo a *Pax Romana* – um domínio aparentemente tranquilo, sem muitas revoltas, conseguido por meio do emprego da força, da intimidação e, muitas vezes, da violência (SCHIAVO e SILVA, 2011, p. 24).³¹ Horsley e Hanson (1995, p. 44) afirmam que “repetidamente, os exércitos romanos incendiaram e destruíram completamente cidades e massacraram, crucificaram ou escravizaram as suas populações” no intento de manter a “ordem” e a “paz” no mundo.

Num discurso, preservado por Tácito (*Apud* CROSSAN, 1994, p. 77), Cálculo, um general bretão, antes de uma batalha, chama os romanos de “saqueadores do mundo” e os acusa de pilharem, matarem, roubarem, e chamarem isso de império; de trazerem desolação e chamarem isso de paz. Mais adiante, no mesmo discurso, suas palavras descrevem bem a situação dos povos sob o domínio romano:

Eles (os filhos e a família) são arrancados de nós para serem levados como escravos para terras distantes; as nossas mulheres e irmãs, mesmo quando escapam do desejo de um soldado, são violadas por pretensos amigos e hóspedes; nossas posses são tomadas sob a forma de tributos; nossas terras e colheitas, em requisições de suprimentos; a nossa própria vida e nosso corpo são usados para derrubar florestas e pântanos, sob um coro de zombarias e pancadas.³²

Para os camponeses judeus, a dominação romana significou pesada tributação, forte opressão político-cultural e, às vezes, violentas repressões em nome da paz e da ordem. No geral, Roma não implementou nada de novo no regime de governo das áreas conquistadas, mas “basicamente assumiu e perpetuou a civilização e o império helenístico já estabelecido no Oriente” (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 43).

O domínio romano no Oriente Médio era geralmente exercido por meio de governos indiretos, com reis e governadores nativos vassallos de Roma (HORSLEY,

³¹ Horsley (2010) descreve o ciclo de opressão e violência perpetrado pelo domínio romano sobre os povos conquistados, em especial na Palestina.

³² TÁCITO, *Agrícola*, p. 30-31; Citado por Crossan (1994, p. 77).

2004, p. 37). Durante a última parte do I século a.C. Herodes reinava como vassalo dos romanos na Palestina. Ele chegou ao poder aproveitando-se das rivalidades dentro da dinastia asmoneia e do apoio dos romanos. Seu reinado foi estabelecido após haver vencido o grupo pró-asmoneu e controlado uma série de distúrbios e insurreições surgidas na Galileia (CROSSAN, 1994, p. 209-213).

Herodes dominava “como déspota, arrogando-se o direito de nomear a seu bel-prazer os sumos sacerdotes”. Ele era de origem idumeia e se inclinava aos usos e costumes helenistas (BARBAGLIO, 2011, p. 146-147). Herodes tinha mania de grandeza e gastou vultosas somas de dinheiro em obras de construção e caríssimos presentes visando agradar o governo romano. Sua corte real era marcada pela pompa, sendo uma das mais caras da época. Para mantê-la ele recorria a pesadas tributações, especialmente sobre os camponeses israelitas (HORSLEY, 2004, p. 38-39). Além disso, a dinastia herodiana não possuía legitimidade para ocupar o trono judaico, uma vez que, além de não proceder de uma família real ou sacerdotal judaica, tinha origem estrangeira. Por estes e outros motivos, o governo de Herodes sofreu forte oposição de grupos importantes na Palestina. A resposta dos herodianos a esta oposição foi através de repressões violentas (THEISSEN, 2008, p. 306-311).

Após a morte de Herodes, em 4 a.C., o território sob o seu domínio foi repartido entre seus três filhos, que o sucederam no governo da Palestina. Arquelau tornou-se etnarca sobre a Idumeia, Judeia e Samaria; Herodes Antipas exerceu domínio sobre a Galileia e Pereia; e Herodes Filipe, governou sobre a região ao norte e nordeste do mar da Galileia (CROSSAN, 1994, p. 127-128). Após uma série de tumultos, Arquelau foi denunciado por uma comissão de líderes judeus, tendo sido destituído e exilado na Gália, em 6 d.C. A região sob seu domínio foi entregue a um prefeito romano. No geral, os príncipes herodianos, seguiram a mesma política opressora do pai, especialmente no que diz respeito à cobrança de impostos.

Durante a primeira parte do século I d.C., a Galileia esteve sob o governo de Herodes Antipas. Tiberíades e Séfores eram os principais centros urbanos da Galileia. Estas cidades foram construídas por Antipas para servirem de centros administrativos em seu governo na região, em consonância com “o programa imperial de romanização pela urbanização para a comercialização” (CROSSAN, 2009b, p. 16). Por volta do ano 19 d.C., a nova capital, Tiberíades, foi construída em homenagem a César, sobre um antigo cemitério judaico (THEISSEN, 2009, p. 58).

Herodes Antipas pretendia reinar sobre toda a região antes dominada por seu pai.³³ A fim de alcançar seus ambiciosos projetos, ele sobrecarregou a Galileia com altíssimos tributos (CROSSAN, 2009b, p. 16-19). Durante o primeiro século d.C. os galileus estavam sujeitos a três tipos de impostos: impostos religiosos destinados ao Templo em Jerusalém; impostos aos tetrarcas nativos, no caso, a Herodes Antipas; e impostos destinados a Roma. Numa sociedade tipicamente agrária, estes impostos pesavam especialmente sobre os camponeses. Calcula-se que eles perfaziam cerca de 30% a 50% de toda a renda que o campo produzia (STEGEMANN, 2012, p. 314-315).

O sistema de tributação romana não produzia quaisquer benefícios às populações do império e servia apenas para o benefício das elites romanas e locais (MALINA, 2004, p. 37-38). Neste tipo de sociedade a riqueza concentrava-se nas mãos de uma pequena elite – entre 2% a 10% –, que morava em luxuosos palácios e era possuidora de extensas áreas de terra.³⁴ Malina (2004, p. 29,33) afirma que, embora sendo minúscula minoria, estes “grandes proprietários de terra formavam a agenda da vida diária para a sociedade inteira”. Estes latifúndios concentravam sua produção na exportação (THEISSEN, 2008, p. 216). Por outro lado, a grande massa da população vivia com o mínimo necessário à sobrevivência e, em alguns casos, até abaixo disso. Stegemann (2012, p. 327) afirma que “a grande maioria da antiga população campesina vivia no limite estreito entre assegurar a sobrevivência e passar fome”. A diferenciação entre ricos e pobres se demonstrava principalmente pelo *problema das dívidas*. As situações a que um devedor se submetia incluíam a prisão, tortura e escravização (p. 319-329).

Pesquisas arqueológicas na região da Palestina indicam que durante o período da expansão romana os pequenos proprietários foram paulatinamente diminuindo, enquanto houve um aumento das grandes propriedades rurais (MALINA, 2004, p. 42). Isso significa que o endividamento provocado pelas taxas e tributos, por colheitas ruins e por empréstimos de dinheiro, fazia com que muitos camponeses perdessem suas terras, seu *status* social e fossem forçados a se tornarem meeiros, diaristas ou vagabundos. Em casos extremos, além das propriedades, suas famílias

³³ Crossan (2009b, p. 16-18) descreve a saga de Antipas na tentativa de reinar sobre a antiga região dominada por seu pai em seis atos. Porém, sua estratégia fracassou e ele acabou sendo exilado na Gália.

³⁴ Horsley (2004, p. 39) nos informa que pesquisas arqueológicas no período herodiano indicam que as ricas famílias sacerdotais construíram mansões cada vez mais luxuosas na colina que dava para o templo a partir do oeste.

precisavam ser entregues para saudar as dívidas contraídas. Este processo provocava o desabamento da infraestrutura socioeconômica tradicional sobre a qual a sociedade palestinese estava fundamentada (HORSLEY, 2010, p. 10). Esta situação empurrava muitas pessoas à ruína, à escravidão ou até ao banditismo social.³⁵

Bryan Wilson (*apud* CROSSAN, 1994, p. 108) demonstra que, sempre que um grupo de pessoas “não encontra mais uma maneira adequada de se proteger do mal dentro do escopo tradicional de sua religião”, reagirá de diversos modos, na tentativa de se adequar, compensar ou superar o problema percebido.³⁶ Samuel Eddy (*apud* CROSSAN, 1994, p. 141) alista quatro formas principais de resistência “diante da dominação de uma cultura estrangeira que ameaça destruir ou modificar a antiga”: a resistência passiva, a resistência militante, a resistência messiânica e a resistência proselitista. Obviamente, é possível que mais de uma destas formas de resistência possam combinar-se.

Nota-se que, no contexto da Palestina do primeiro século d.C., houve variadas reações à situação de opressão e exploração empreendida, tanto pelo império romano quanto pela elite nativa que o apoiava. Alguns destes movimentos eram pacíficos, outros recorriam à violência; alguns deles tinham feições mais proféticas, outros, mais messiânicas; alguns tinham mais apelo político-militar, outros, mais religioso. Porém, na maioria das vezes, estes elementos se fundiam ou se combinavam. Estes vários movimentos de resistência e revoltas desembocaram, finalmente, na guerra judaico-romana de 66-70 d.C. (HORSLEY, 2010).

Barbaglio (2011, p. 151-152) afirma que durante o primeiro século d.C., em todo território de Israel, “floresceram movimentos que perseguiram com violência ideais político-religiosos, o fim do domínio estrangeiro e a instauração de uma nova ordem, conforme as promessas proféticas [...]”. Flávio Josefo descreve, com riqueza de detalhes, os líderes destes movimentos e suas principais ações (BARBAGLIO, 2011, p. 152-157). Tais movimentos geralmente se inspiravam em antigos atos de libertação realizados por Deus narrados no Antigo Testamento. Como afirma Horsley (2004, p. 68-69), era esperado que num contexto de opressão e espólio por parte

³⁵ Para uma descrição sobre o banditismo social na Palestina do tempo de Jesus, consultar Crossan (1994, p. 203-241) e Theissen (2008, p. 200-202).

³⁶ Bryan Wilson (*apud* CROSSAN, 1994, p. 109) alista sete reações de pessoas para se protegerem do mal, no âmbito da religião: os conversionistas, os manipulacionistas, os taumaturgicos, os revolucionistas, os introversionistas, os reformistas e os utópicos.

das elites políticas e religiosas de Jerusalém, surgissem movimentos que se apegassem às tradições proféticas de pregação da justiça social, crítica e anúncio de juízo. Como afirma Samuel Eddy (*apud* CROSSAN, 1994, p. 140), “a profecia é o recurso universal dos derrotados”.

De acordo com Weber (2000, p. 335), “toda necessidade de salvação é uma expressão de ‘indigência’ e, por isso, a opressão social ou econômica é, por sua própria natureza, uma fonte muito eficiente de sua gênese [...]”. Neste caso, “sua necessidade específica é a salvação do sofrimento”. Portanto, o movimento liderado por Jesus de Nazaré foi um dentre outros movimentos de reação e de resistência à situação de opressão político-econômica e de imposição cultural-religiosa. Seu movimento se insere no contexto dos movimentos profético-carismáticos propondo uma resistência simbólica e renovação comunitária no contexto de desestruturação da vida tradicional das aldeias da Galileia (HORSLEY, 2004).

1.7.2 O Esboço Geral do Ministério de Jesus nos Sinóticos

A tentativa de produzir uma apresentação coerente e harmoniosa do ministério de Jesus foi empreendida desde cedo. O primeiro trabalho neste sentido de que se tem registro foi realizado por Taciano, já no século II d.C. (CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 57-58). Porém, a partir do século XVIII, os estudiosos chegaram, paulatinamente, à conclusão que era impossível reconstruir a vida de Jesus, uma vez que as narrativas presentes nos Evangelhos são reinterpretações feitas, ou pelas primeiras comunidades cristãs ou pelos próprios evangelistas, sendo relatos a partir da perspectiva do crente (NOGUEIRA, 2009, p. 69). Neste caso, os Evangelhos seriam “pregação historicizada”, não tendo “qualquer intensão objetiva nestes relatos” (p. 74). Foi talvez Rudolf Bultmann (*apud* RIBEIRO, 2005, p. 141) quem acentuou com mais força o “hiato histórico irreparável entre a pregação, a religião, e as crenças do Jesus histórico e as estruturas religiosas do que ele chama de querigma da Igreja primitiva”.

Todavia, o próprio Bultmann (2005, p. 29), embora acredite que a proclamação (*kérygma*) de Jesus conforme se apresenta nos Evangelhos é, “em primeira linha, a proclamação da comunidade”, reconhece que esta “remonta em sua maior parte a Jesus.” Assim, ele acredita que o próprio Jesus foi “o gerador do movimento histórico, cujo primeiro estágio constatável é representado pela comunidade

palestinense mais antiga” (p. 30-31). Deste modo, embora entenda que haja várias camadas de tradições nos Evangelhos que precisam ser criticamente separadas, reconhece que o conteúdo básico dos Sinóticos “foi assumido da tradição aramaica da comunidade palestinese mais antiga” (p. 30). Todavia, foram os discípulos de Bultmann que acentuaram com mais força a relação entre o Jesus histórico e o Cristo apresentado nos Evangelhos canônicos (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 25-28). Entre estes, destaca-se Ernst Käsemann (*apud* SCHNACKENBURG, 2001, p. 21), o qual inaugurou uma nova etapa na pesquisa de Jesus, “que interrogou mais fortemente a relação do ‘Jesus histórico e do Cristo querigmático’”. Neste sentido, também Bornkamm (2005, p. 35-53) rejeita uma radical contradição entre fé e ciência, defendendo o entrelaçamento de fé e história nos relatos dos Evangelhos. Ao se referirem ao que se pode saber acerca do ‘Jesus histórico’ Theissen e Merz (2004, p. 141) afirmam que “ao nos ocuparmos com ele, não estamos em ‘diálogo’ com um produto de fantasia, mas com um fenômeno histórico concreto”. Portanto, seguindo informações presentes nos Evangelhos canônicos acredita-se ser possível construir, um esboço razoavelmente plausível da vida e atuação de Jesus de Nazaré.

As informações históricas acerca do nascimento e infância de Jesus são bastante obscuras. Seguindo a referência de Lucas 2,1-2 e Mateus 2,1, vários estudiosos datam seu nascimento entre 6-5 a.C., uma vez que Herodes Magno morreu em 4 a.C.³⁷ O Evangelho de Marcos silencia completamente acerca da infância de Jesus, iniciando seu relato com o batismo no Jordão. Mateus é o mais elaborado. Seu relato apresenta a visita dos magos (2,1-12), a perseguição por Herodes (2,16-18), a fuga para o Egito (2,13-15) e o retorno para Nazaré (2,19-23). Estas narrativas pretendem estabelecer um paralelo com os incidentes envolvendo a infância de Moisés e a história do exílio do povo israelita (SELVATICI, 2006, p. 28-31). O relato lucano pretende estabelecer uma relação entre a infância de Jesus e a de João Batista (p. 31) e relacioná-la ao próprio Davi (THEISSEN e MERZ, 2002, p. 186). No lugar dos magos, Lucas descreve a adoração dos pastores, os quais, ao invés de serem guiados por uma estrela, são dirigidos por anjos (2,8-20). São específicos de Lucas os relatos de Jesus no templo de Jerusalém durante sua

³⁷ Discordando do ponto de vista tradicional, Selvatici (2006, p. 31-36) identifica o Herodes mencionado por Mateus com Arquelaus (4 a.C. a 6 d.C.) e localiza o ano do nascimento de Jesus em 6 d.C.

infância (2,21-52). Estes visam apresentar o Nazareno e sua família como fiéis cumpridores da lei veterotestamentária. Mateus (2,1-12) e Lucas (2,1-7) concordam que Jesus teria nascido em Belém, embora vários estudiosos entendam todos estes relatos como lendários (BORNKAMM, 2005, p. 97; THEISSEN e MERZ, 2002, p. 186).

Há consenso entre os evangelistas que Jesus teria procedido de uma família humilde da Galileia. Seu pai era artesão (*tektôn*) (Mc 6,3). Os três evangelistas mantêm que Jesus foi batizado no rio Jordão por João Batista (Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22). Tendo como base a múltipla atestação, Crossan (1994, p. 270) afirma que “o batizado de Jesus por João é uma das maiores certezas que temos a respeito dos dois”. Após a tentação no deserto (Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13) e, provavelmente, a prisão e morte de João Batista (Mt 4,12-17; Mc 1,14-15), Jesus iniciou seu ministério de pregação e curas no interior da Palestina, com a idade aproximada de trinta anos (Lc 3,23).

Não é possível estabelecer, com certeza, qual o tempo de duração do ministério público de Jesus. De acordo com os Sinóticos sua atividade de pregação e curas parece ter durado cerca de um ano a um ano e meio. Porém, o Quarto Evangelho indica a existência de, pelo menos, três páscoas, o que poderia cobrir um período de cerca de três anos. Embora muitos estudiosos coloquem em dúvida a historicidade das narrativas joaninas, o último período parece ser o mais provável (BARBAGLIO, 2011, p. 92-93).

Os Evangelhos Sinóticos, seguindo Marcos, apresentam o ministério de curas e pregação de Jesus como consistindo em três partes principais, levando-se em consideração sua movimentação geográfica: o ministério na Galileia; sua viagem; e o final do ministério na Judeia (VIELHAUER, 2005, p. 362).³⁸ De acordo com a apresentação sinótica, Jesus centralizou seu ministério de curas e pregação do Reino de Deus principalmente nas pequenas aldeias do interior da Galileia (BORNKAMM, 2005, p. 99).³⁹ Desde o início, ele fez de Cafarnaum, localizada na margem norte do lago da Galileia, o centro de suas atividades públicas (THEISSEN e MERZ, 2002, p. 187-189). Portanto, como afirma a professora Richter Reimer

³⁸ Todavia Barbaglio (2011, p. 93) acredita que o quadro cronológico e topográfico de Marcos é artificial.

³⁹ Barbaglio (2011, p. 96) afirma que, “propositadamente, [...] Jesus escolheu atuar em pequenos centros, longe das metrópoles e da vida luxuosa que ali conduziam os cortesãos, os adeptos à administração, os latifundiários e os grandes comerciantes”.

(2012a, p. 30) o movimento iniciado por Jesus, trata-se de “um movimento profético [centrado] na Galileia e a partir dela [...]”.⁴⁰

Praticamente todas as fontes disponíveis acerca dos atos e ensinamentos de Jesus sustentam que ele era seguido por um grupo de discípulos, embora nem sempre haja concordância acerca do número exato destes seguidores. Barbaglio (2011, p. 380-383) insiste, porém, que se deve distinguir entre seguimento e discipulado. O primeiro refere-se a todos aqueles que eventualmente estiveram, em algum momento, associados ao Nazareno. Todavia, há ampla atestação de que houve um grupo consolidado de doze homens que seguiram e receberam instruções de Jesus. Certamente, houve oscilações no número exato destes discípulos ao longo do ministério público de Jesus. Eles foram chamados por Jesus, não apenas para ouvirem seus ensinamentos, mas também para compartilharem sua errância e “sua missão de evangelista do Reino de Deus” (p. 386). Isso colocava diante do discípulo uma exigência radical, no sentido de “abandono da família, do trabalho e das propriedades” (p. 388). Estes se tornavam, então, discípulos-seguidores e não apenas aprendizes de uma nova doutrina (p. 397). Diferentemente do que se conhece da prática do discipulado, tanto no judaísmo quanto nas escolas filosóficas helênicas, o discipulado de Jesus comportava também mulheres (Mc 15,40-41; Lc 23,49).

Conforme apontado por Theissen e Merz (2004, p. 189) Jesus foi, sobretudo, “um pregador itinerante”. Assim, de acordo com a narrativa sinótica, ao grande ministério de curas e realização de milagres na Galileia, seguiu-se o período das retiradas. O Nazareno realiza algumas viagens na companhia dos seus discípulos para o noroeste (Fenícia), depois para o leste e em seguida para o sul. Durante este período, ele se dedicou especialmente a instruir os seus discípulos, em particular (GUNDRY, 2007, p. 121-122). Ao final deste itinerário Jesus viaja em direção à Jerusalém com firme convicção de que seria executado naquela cidade (Mt 16,21; 20,17-19; Lc 9,51-53).

Ao período das viagens, segue o final do ministério de Jesus na Judeia, mais precisamente em Jerusalém. Este e o anterior são denominados por alguns estudiosos de período da rejeição (GUNDRY, 2007, p. 122). Várias fontes independentes afirmam que o Nazareno viajou para Jerusalém para as celebrações

⁴⁰ Porém, deve ser dito que, diferentemente dos Sinóticos, o Quarto Evangelho faz de Jerusalém o epicentro geográfico do ministério de Jesus (BARBAGLIO, 2011, p. 95).

anuais da páscoa judaica (Mc 14,1; Jo 12,1; 1Cor 5,7). Esta última semana da vida de Jesus coincide com a entrada em Jerusalém (Mc 11,1-11), a purificação do templo (Mc 11,15-18)⁴¹ e vários debates travados com os líderes religiosos judaicos.

As ações do Jesus histórico culminaram com a “traição, acusação e condenação de Jesus à morte de cruz [em Jerusalém] e na perseguição de seu grupo” (RICHTER REIMER, 2012a, p. 21). De acordo com as informações evangélicas, Jesus morreu na sexta-feira (Mc 15,42), provavelmente do dia 14 de nisan, do ano 30 d.C. (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 177-180). Sua morte foi a consequência de sua “não adesão ao ‘jeito romano’ de dominar”, sua denúncia profética ao sistema de opressão e injustiças religiosas, políticas e econômicas, que via como contrários à vontade de Deus e seu anúncio do iminente aparecimento do Reino de Deus (RICHTER REIMER, 2012a, p. 22). Há ampla atestação de que o Nazareno foi condenado a morte por crucificação pelo prefeito romano Pôncio Pilatos, sob a acusação de sedição política (BARBAGLIO, 2011, p. 502-526). Todavia, a continuidade do movimento de Jesus deveu-se principalmente ao anúncio da sua ressurreição feita por mulheres que se depararam com o túmulo vazio e com a visão do ressuscitado (RICHTER REIMER, 2012a, p. 22-23).

1.8 A APRESENTAÇÃO DE JESUS NOS SINÓTICOS

Os Evangelhos Sinóticos não apresentam uma imagem única de Jesus. Embora haja certa concordância acerca dos traços gerais da figura histórica do Nazareno, cada um deles, à sua maneira, apresenta uma imagem própria dele. Esta imagem está relacionada à situação e visa atender às necessidades presentes em cada comunidade às quais o respectivo Evangelho foi dirigido. A seguir, será descrito o retrato que cada evangelista apresenta de Jesus, bem como a moldura a partir da qual o respectivo quadro é pintado.

1.8.1 A Apresentação Marcana de Jesus

Tradicionalmente, o segundo evangelho tem sido atribuído a Marcos, filho de Maria, sobrinho de Barnabé e discípulo do apóstolo Pedro (MULHOLLAND, 2006, p.

⁴¹ Diferentemente dos Sinóticos, o Quarto Evangelho situa a purificação do templo no início do ministério de Jesus (Jo 2,13-22), constituindo-se em um ato profético (simbólico).

15-19). Porém, como defendido por Richter Reimer (2012a, p. 40-44), é mais provável que ele tenha sido elaborado por uma comunidade siro-palestinese, por volta do ano 69-70 d.C. A comunidade à qual o Evangelho se destina estava enfrentando problemas internos e externos. Externamente, as pessoas desta comunidade haviam e, provavelmente, ainda estavam sendo perseguidas, tanto pelo império romano quanto por grupos judaicos rivais. Internamente, a comunidade enfrentava divergências doutrinárias e práticas em seu meio. Pelo que se pode perceber dos textos presentes no Evangelho, a comunidade marcana se opõe a uma teologia que enfatizava a glória e minimizava o caminho da cruz e do sofrimento pela justiça (RICHTER REIMER, 2012a, p. 35-48).

O Evangelho de Marcos organiza o seu texto seguindo uma estrutura geográfica. De acordo com esta apresentação, Jesus realiza o seu ministério de curas e pregação na Galileia (1,1-8,26); em seguida, empreende uma viagem em direção a Jerusalém, na qual se concentra principalmente no ensino aos seus discípulos (8,27-10,52); finalmente, ele termina o seu ministério em Jerusalém, onde é preso e crucificado (11-16). Todavia, a estrutura geográfica cumpre um propósito teológico em Marcos. Ou seja, a Galileia aparece como o lugar da revelação de Jesus e da realização dos seus milagres e de sua pregação; Jerusalém se destaca como o lugar da inimizade, da rejeição e da execução de Jesus (VIELHAUER, 2005, p. 361-362, 370).

Em Marcos, Jesus é o Filho do Homem que virá em glória e majestade (14,61,62), que entrou na história como o Filho do Homem terreno (2,10) para realizar a missão do Filho do Homem sofredor (8,31). Durante a encarnação, a glória e o poder de Jesus estão ocultos (2,10.28), mas futuramente eles serão revelados (8,38; 9,2; 13,26). Durante o tempo de sua vida terrena, Jesus cumpre a missão de servo, tendo vindo para servir e não para ser servido (10,45). Por essa razão sua identidade celestial é um segredo que deve ser, por hora, mantido oculto (1,34.44; 3,12; 5,43; 8,26).⁴² Porém, a glória de Jesus oculta em sua humanidade, vai sendo paulatinamente revelada aos seus discípulos e deve ser pregada abertamente após a sua ressurreição (RICHTER REIMER, 2012a, p. 59-60).

De acordo com Richter Reimer (2012a), o Evangelho de Marcos pode ser adequadamente designado de “Evangelho da Cruz”, pois nele, embora Jesus seja o

⁴² De acordo com Vielhauer (2005, p. 372) foi W. Wrede quem, pela primeira vez, expressou a ideia do “segredo messiânico” como construção teológica no Evangelho de Marcos.

Filho de Deus, se apresenta com o “‘servo sofredor’ solidário com todas as pessoas oprimidas” (p. 46). Deste modo, a comunidade oprimida e perseguida por um império mundial pode “olhar e reler a sua própria história à luz da vida e práxis de Jesus” (p. 46). Neste sentido, o discipulado é o chamado ao serviço sacrificial e não à glória (p. 51) e Jesus se torna o modelo deste chamado.

O evangelista interpreta todos os acontecimentos da vida terrena de Jesus como cumprimento da vontade divina (9,12; 14,49). Neste sentido, ele aceita para si mesmo o destino que Deus colocou diante dele (14,21), de acordo com o qual, seria necessário submeter-se à morte em prol de “muitos” (10,45). Deste modo, “sofrimento, morte e ressurreição do Filho do Homem são apresentados como uma inevitabilidade histórica (*dei*, ‘é inevitável’: 8,31) dentro da história do povo de Deus” (RICHTER REIMER, 2012a, p. 58).

Ainda conforme Richter Reimer (2012a, p. 57) a história da paixão e morte de Jesus ocupa um lugar central no evangelho de Marcos. Toda a sua narrativa “está direcionada para esse eixo”, fornecendo “o centro da reflexão e da orientação teológica” do Evangelho (p. 57).

1.8.2 A Apresentação Mateana de Jesus

O Evangelho de Mateus foi redigido por volta do ano 80 d.C., por um judeu-cristão, conhecedor de hebraico e das tradições veterotestamentárias (BROWN, 2004, p. 310,317). O Evangelho tem sua origem relacionada à cidade de Antioquia da Síria (RICHTER REIMER, 2012a, p. 53). Brown (2004, p. 312) defende que “Mateus foi endereçado a uma Igreja, no início, fortemente judaico-cristã, cuja composição se tornou progressivamente gentia”. Porém, o mais provável, talvez seja definir a comunidade à qual o primeiro evangelho foi endereçado como cristã-judaico-helênica. As evidências textuais indicam que a comunidade destinatária do Evangelho estava enfrentando a crise da separação definitiva do judaísmo, a qual se concretizou na Assembleia de Jâmnia (BROWN, 2004, p. 313-315). Ademais, é possível que a comunidade também estivesse enfrentando problemas internos com grupos cristãos conservadores, os quais deram origem aos ebionitas sírios (p. 313). Diante disso, o evangelista apresenta Jesus como o verdadeiro Messias, que cumpre as profecias e as promessas veterotestamentárias. Além disso, há no

Evangelho uma forte polêmica com os líderes religiosos do Judaísmo (KOESTER, 2005b, p. 193).

Ao compor seu Evangelho, Mateus tem Marcos como sua principal fonte, dando, porém, seu próprio retoque, tanto na estrutura geral quanto no conteúdo, a fim de adequá-lo às necessidades da sua comunidade (KOESTER, 2005b, p. 188-194). Mateus organiza o Evangelho em cinco grandes discursos: o sermão da montanha (5-7), o discurso da missão (9,35-10,42), as parábolas do Reino (13), as regras comunitárias (18) e o sermão escatológico (23-25) (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 50). Provavelmente, o objetivo do autor é fazer um paralelo com a *Torah* (os cinco livros) hebraica.

Stegemann (2012, p. 55) afirma que Mateus “pretende integrar conscientemente a ‘história de Jesus’ na história da eleição de Israel”. Para isso, ele reúne grande número de referências das Sagradas Escrituras hebraicas. O objetivo do autor é demonstrar que tanto a vida quanto os ensinamentos de Jesus trazem o pleno cumprimento da lei e dos profetas (5,17). A começar por sua genealogia, Mateus pretende apresentá-lo como a “meta da história judaico-israelita, ele a reforça como história de salvação, iniciada por Deus com Abraão” (p. 57).

O propósito central do evangelista é apresentar Jesus como aquele que foi anunciado nas profecias hebraicas. Mais que qualquer outro, Mateus cita e aplica textos das Escrituras à vida e ao ministério público de Jesus. Relacionado a este propósito, o Evangelista aborda três outros temas cristológicos: Primeiramente, Jesus é o Rei davídico anunciado nas Escrituras e aguardado pelo povo judeu (STEGEMANN, 2012, p. 59). Várias vezes no Evangelho, o Nazareno é chamado de “filho de Davi” (1,1; 9,27; 12,23; 22,42-45 etc.). Sua genealogia retrocede até Abraão, passando por Davi (1,1-17). Ele veio trazer o “Reino de Deus” para a história (2,2). Porém, este reinado não seria um domínio político, mas trata-se da soberania divina implantada no coração e na vida de todos aqueles que se submetem à vontade de Deus e permitam-lhe dirigir suas vidas.

Além disso, Jesus é o Profeta semelhante a Moisés, o qual ele mesmo anunciou (Dt 18,15ss). Com isso em mente, o evangelista identifica vários paralelos entre Jesus e Moisés: como este, Jesus fugiu para o Egito por causa da fúria de um rei (2,1-23); semelhantemente a Moisés, ele foi levado ao deserto, onde foi provado e capacitado para liderar o povo (4,1-11); como o segundo Moisés, Jesus proferiu o fundamento de sua lei em um monte (5-7); paralelamente a Moisés, o Nazareno

formulou seus ensinamentos em cinco volumes;⁴³ como o segundo Moisés, Jesus também foi transfigurado diante de seus discípulos (17,1-8) (GUNDRY, 2007, p. 91-92).

O evangelista ainda apresenta Jesus como um mestre extraordinário (STEGEMANN, 2012, p. 51). A importância desta apresentação fica clara pelo fato dos discursos de Jesus representarem mais de um terço do Evangelho (p. 59). Deste modo, seus ensinamentos são enfatizados pelo evangelista (KOESTER, 2005b, p. 189). Na apresentação de Mateus os ensinamentos (*didachê*) de Jesus excedem em autoridade os dos escribas (7,28-29). Às interpretações tradicionais da lei, Jesus contrapõe a autoridade do “eu, porém, vos digo”.⁴⁴ Por isso, os discípulos são exortados a viverem uma justiça (*dikaïosynê*) que exceda à praticada pelos escribas e fariseus (5,20). Esta justiça exige uma transformação interior e não apenas uma prática meramente literal e externa da lei. A meta última da ética vivida pelos discípulos de Jesus é a perfeição (*teleios*) (5,48), através da imitação divina (5,44-48).

Porém, mais claramente que Marcos, Mateus revela Jesus como o “Filho de Deus”. Deste modo, ele tem uma concepção sobrenatural, pois foi gerado pelo Espírito de Deus (1,18.20). Embora esteja na humanidade, ele é o Emanuel, o “Deus conosco” (1,23). O ponto decisivo do reconhecimento da parte dos discípulos da pessoa de Jesus se dá na declaração de Pedro em Cesareia de Filipe: “Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo” (16,16s). Na transfiguração, a majestade de Jesus é totalmente manifesta aos três discípulos. Conforme afirma Stegemann (2012, p. 58), “a cena possui todas as características de uma narrativa de epifania”.

Portanto, Mateus organiza seu material para apresentar Jesus como o ungido, filho de Davi, mas também o Filho de Deus; o profeta semelhante a Moisés, mas também o grande mestre de justiça, que possui autoridade para interpretar corretamente a lei, bem como para prover e exigir seu pleno cumprimento. Em Mateus, Jesus é o Messias do povo de Deus e o Salvador de todo o mundo (VIELHAUER, 2005, p. 391).

⁴³ Conforme esclarecido acima, Mateus organizou a sua obra em cinco partes, imitando à Torah hebraica (o Pentateuco).

⁴⁴ Salvo indicação diferente, as citações bíblicas serão extraídas da BÍBLIA SAGRADA: Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. Tradução de João Ferreira de Almeida. Berueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

1.8.3 A Apresentação Lucana de Jesus

A composição final do Evangelho de Lucas deve ter acontecido por volta de 80-85 d.C. (RICHTER REIMER, 2012a, p. 53). Tradicionalmente, o terceiro Evangelho é atribuído a Lucas, médico e companheiro do apóstolo Paulo em suas viagens missionárias (MORRIS, 2005, p. 12-20). Não se descarta esta possibilidade, mas não se pode afirmá-la com absoluta certeza. O que se pode dizer a partir das evidências textuais é que o autor não foi testemunha ocular dos fatos que narra (Lc 1,1-3), dominava a língua, a literatura e o pensamento grego e conhecia o Antigo Testamento a partir da Septuaginta (BROWN, 2004, p. 379). Portanto, provavelmente era um cristão gentio.

Estilisticamente, Lucas é o mais literário dos Sinóticos. O evangelista pretende apresentar uma narrativa historicamente ordenada da vida de Jesus (1,1-4) (VIELHAUER, 2005, p. 397-398). Visando enquadrar a tradição acerca de Jesus historicamente, ele se remete a fatos da história mundial (2,1ss; 3,1ss). Partindo da época do Nazareno, Lucas concebe uma perspectiva tripla da história salvífica. De acordo com esta periodização, a época de Jesus é o tempo da salvação, a era anterior é o tempo da lei e a posterior é o tempo da igreja. João batista foi o último profeta da era da lei e dos profetas (16,16). Neste sentido, João e Jesus pertencem a períodos diferentes, sendo este superior àquele (p. 403-404).

Além de utilizar Marcos e a Fonte Q, Lucas tem fontes exclusivas das quais acrescentou várias partes exclusivas (KOESTER, 2005b, p. 333-335). Chama a atenção no terceiro Evangelho, o grande número de parábolas. Tendo por base os acréscimos e as ênfases de Lucas, entende-se que o Evangelho se destina a comunidades cristãs gentílicas sob a influência da missão paulina (BROWN, 2004, p. 380-384). É muito provável que estas comunidades estivessem sendo influenciadas por uma teologia triunfalista do sucesso garantido. Talvez, do mesmo tipo daquela para a qual a carta de Filipenses é endereçada. Sua ênfase repousa na figura de Jesus como servo do Senhor e na dos destinatários de sua práxis como sendo os pobres, marginalizados e excluídos social, política e religiosamente.

Fica claro que, através de seu trabalho redacional, Lucas pretende “estabelecer a continuidade de sua realidade eclesial e do tempo de Jesus [...]” (VIELHAUER, 2005, p. 404). Conforme demonstra Gallazzi (2003), o Evangelho de Lucas se estrutura ao redor de dois temas: caminho e mesa. O caminho é o

ambiente do discipulado e do ensino e forma a estrutura básica do Evangelho (CASALEGNO, 2003; FABRIS, 2006; MOREIRA, 2012). A mesa é o espaço do acolhimento e da salvação e se apresenta como fio condutor ao longo de todo o Evangelho (GALLAZZI, 2003, p. 104-105). A narrativa dos dois discípulos no caminho de Emaús sintetiza perfeitamente estes dois temas (ORTIZ, 2003). A maior parte do Evangelho de Lucas e suas contribuições mais importantes estão organizadas na forma de uma longa viagem que Jesus faz da Galileia em direção a Jerusalém (CASALEGNO, 2003; FABRIS, 2006; MOREIRA, 2012).

Abordando acerca da imagem de Jesus apresentada por Lucas, Stegemann (2012, p. 66) declara que ela é desenhada “em outras cores e recebe uma espécie de nova moldura”. De acordo com Croatto (2003), a apresentação que Lucas faz de Jesus está plasmada pela figura do profeta escatológico. Neste evangelho Jesus vive, prega e morre como um profeta de Deus. Ao final do livro, ele é reconhecido como “o Nazareno, que era varão profeta, poderoso em obras e palavras, diante de Deus e de todo o povo” (24,19). Ademais, em Lucas Jesus é o salvador dos humildes e libertador dos oprimidos. Este aspecto libertador da figura do Nazareno é apresentado já nos cânticos nas narrativas de infância (1,46-54.68-79; 2,29-32). O evangelista destaca especialmente a humanidade de Jesus e seus traços de brandura. Ele é, sobretudo, o Salvador misericordioso. Lucas “ênfatiza o amor de Jesus aos pecadores, aos pobres, aos doentes, aos desprezados, dos quais também fazem parte as mulheres” (VIELHAUER, 2005, p. 405). A perícopé de Nazaré (4,16-30) apresenta programaticamente os destinatários e o foco de toda a práxis de Jesus (BORNKAMM, 2005, p. 133). De acordo com o relato lucano, seu ministério de curas e pregação se dirige majoritariamente aos pobres (14,12-14; 16,19-31), aos cobradores de impostos (18,9-14; 19,1-10), aos pecadores (5,1-11; 7,36-50; 15,11-32; 23,39-43), às mulheres (7,11-17; 8,2s; 7,36-50; 10,38-42; 13,10-17; 23,27-31) e aos samaritanos (9,52-56; 10,29-37; 17,11-19) (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 53).

O evangelista também descreve Jesus como um homem religioso. Na infância, ele cumpre todos os requerimentos da tradição religiosa de seu povo (2,21-40); com doze anos, vai ao templo (2,41-52) e, ao longo de suas atividades terrenas, aparece frequentemente orando (3,21s; 9,18,28s). Lucas pretende apresenta-lo como um homem santo, ungido e totalmente dependente do Espírito Santo (4,18-19). Ao final, sua vida santa é coroada pelo martírio (VIELHAUER, 2005, p. 405-406).

Porém, os termos designativos aplicados por Lucas a Jesus demonstram que também quer apresentar Jesus como o rei que se assentará no trono de Davi para libertar Israel de seus inimigos (1,31-33). Todavia, ele não é apenas um homem, mas também é o “Filho do Altíssimo” (1,32), tendo sido gerado sobrenaturalmente (1,35) (STEGEMANN, 2012, p. 68-69). Todavia, seu reino não se manifestará como um domínio meramente político e humano, mas está relacionado ao domínio real de Deus sobre a vida dos seres humanos. Por isso, seu reino transcenderá a dimensão meramente terrena e invadirá a eternidade (1,33).

Lucas apresenta o discipulado como uma decisão radical. Ser discípulo de Jesus significa estar disposto a abandonar tudo para se identificar com ele e com o seu caminho (5,11; 14,33; 18,28). O discipulado inclui também submeter-se ao seu estilo de vida e ao seu destino. Ser discípulo implica, inclusive, em renunciar aos bens materiais para viver plenamente o compromisso com Jesus (14,33). Neste caso, Lucas identifica os discípulos do Nazareno como pobres (*ptôchoi*) e excluídos (*ekballô*) do convívio social (6,20) (STEGEMANN, 2012, p. 74-75).

De acordo com o evangelista, os sofrimentos e a morte de Jesus fazem parte de um projeto divino, claramente predito em toda a Escritura (24,25-27.44-46). A narrativa do “monte da transfiguração” (9,28-36) parece personificar a Escritura nas figuras típicas de Moisés (lei) e Elias (profetas), os quais instruem Jesus sobre o seu sofrimento e morte (*exodos*) em Jerusalém. Estes sofrimentos foram necessários antes da sua glorificação. Na visão de Lucas a ressurreição de Jesus significa a sua glorificação e entronização à direita de Deus. Esta entronização é necessária a fim de que o Espírito Santo seja enviado e inicie a nova etapa na história da salvação – a era da Igreja (24,49) (STEGEMANN, 2012, p. 69-70).

Ao final do livro, é expresso que a mensagem do Jesus morto, ressuscitado e glorificado deve ser pregada para a salvação de todas as nações (24,47). A salvação trazida por ele deve alcançar todos os seres humanos mortais (*sarx*) (3,6). O livro de Atos apresenta a ação missionária da igreja como continuadora da ação salvífica de Jesus (At 1,1-8).

1.9 O TEMA CENTRAL DA PREGAÇÃO DE JESUS NOS SINÓTICOS

Os Evangelhos Sinóticos são unânimes em apresentar o anúncio do Reinado de Deus e a sua justiça como o tema central da pregação de Jesus (REIMER e

RICHTER REIMER, 1999, p. 113). Deste modo, tanto João Batista (Mt 3,2), quanto o próprio Jesus (Mt 4,17; Mc 1,15) iniciaram seu ministério com a anunciação da proximidade do “Reino de Deus”. Os sumários evangélicos do ministério do Nazareno descrevem suas ações em termos de curas, e sua pregação como centrando-se no anúncio do Reino de Deus (cf. Mt 4,23; 9,35; Lc 8,1). Suas parábolas tiveram como principal objetivo o anúncio do “mistério do Reino de Deus” (cf. Mc 4,11; Mt 13,24.31.33.44-47 etc.). Além disso, ao enviar seus discípulos em missão, Jesus os orienta a anunciarem a chegada iminente do Reino (cf. Mt 10,5-7; Lc 10,9.11). Eles são incentivados a orarem pela vinda do Reinado de Deus sobre a realidade histórica (Mt 6,10 e paral.). A centralidade do tema do Reino de Deus na pregação de Jesus também pode ser constatada pelo número de ocorrências da expressão nos Evangelhos Sinóticos em comparação, tanto com a literatura judaica antiga quanto com o restante do Novo Testamento.⁴⁵ Portanto, Jesus compreendeu que sua missão tinha como elemento central o anúncio da chegada iminente do Reino de Deus a homens, mulheres e crianças (cf. Lc 4,43).

Ao invés de usar a expressão “Reino de Deus”, Mateus emprega o termo “Reino dos Céus”. A expressão é exclusiva do primeiro Evangelho no Novo Testamento, que a emprega cerca de 34 vezes (LADD, 1993, p. 61). A pesquisa tem demonstrado que estes termos são sinônimos e que Mateus o emprega em função dos seus destinatários judeus. Neste caso, como afirma Ladd (1993, p. 61), “‘o Reino dos céus’ é uma expressão semítica, na qual o vocábulo ‘céus’ é um termo usado em substituição ao nome ‘divino’”. Jeremias (2004, p. 161) é de opinião que o termo originalmente empregado por Jesus em sua pregação foi “Reino de Deus”, o qual teria sido adaptado por Mateus para o contexto da comunidade judaico-cristã.

Tem havido variadas interpretações acerca do significado da expressão “Reino de Deus” (*basileia tou theou*) empregada por Jesus. Albrecht Ritschl (1822-1889) atribuiu um sentido ético ao Reino de Deus. Para ele, “o Reino de Deus é a comunidade de amor dos seres humanos como o bem supremo”, que começa no interior das pessoas e se impõe paulatinamente dentro da história (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 265). A partir de sua “escatologia coerente” J. Weiss (1863-1914) e depois dele A. Schweitzer (1875-1965) interpretaram o Reino de Deus num contexto apocalíptico, segundo o qual sua irrupção se daria por Deus depois de uma

⁴⁵ Os números referentes a esta comparação são apresentados por J. Jeremias (2004, p. 72-77).

catástrofe cósmica. Charles H. Dodd (1884-1973), partindo de sua “escatologia realizada” interpretou o Reino de Deus como se manifestando totalmente no presente por meio da pessoa e das ações de Jesus. Para W. G. Kümmel (1905-1995) o Reino anunciado por Jesus têm tanto uma manifestação presente e parcial quanto futura e plenamente. Interpretando o Reino existencialmente, Rudolf Bultmann (1884-1976) o entende como um chamado radical que exige de cada pessoa uma decisão aqui e agora. Mais recentemente tem sido proposta a interpretação histórico-social, segundo a qual, o anúncio do Reinado de Deus por Jesus deve ser visto no contexto do conflito entre uma cultura imperialista opressora e outra nativa oprimida (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 265-269).

Conforme o pensamento judaico prevalecente, presentemente o Reinado de Deus se estendia apenas sobre Israel, porém no futuro ele seria reconhecido por todos os povos da terra (BARBAGLIO, 2011, p. 266-273). Este Reino futuro trata-se do governo universal de Deus, mediante o qual ele instaurará o reino a Israel, destruindo os seus inimigos e exaltando-o acima de todas as nações, através de seu Messias (GOPPELT, 2002, p. 84-85). O judaísmo, em sua maioria, imaginava o Reino como tendo feições terrenas e políticas. Certamente, os próprios discípulos de Jesus também alimentaram esta esperança (cf. Mt 20,20-21; At 1,6). Todavia, na pregação de Jesus o Reino de Deus se refere “a soberania real de Deus em ação” para realizar o ideal de justiça sobre a terra (JEREMIAS, 2004, p. 162). Ele traz vida e salvação aos excluídos dos bens deste mundo (PIKAZA, 1995, p. 46). Este Reino se manifesta como uma realidade dupla: presente e escatologicamente (REIMER e RICHTER REIMER, 2008, p. 858).

Em primeiro lugar, o reino se manifesta presentemente de modo oculto e espiritual (cf. Mt 12,28 e paral.; Mt 11,12.13 e paral.; Lc 17,20.21 etc.). Ou seja, através do ministério de Jesus o Reino de Deus invadiu o presente mundo dominado pelo mau, tendo sido implantado no coração de todos aqueles que se submeteram ao pleno senhorio de Deus e que se propõem a amar o próximo e praticar a justiça (REIMER e RICHTER REIMER, 2008, p. 858). Neste sentido, ele é uma possessão interior daqueles que aceitam a pessoa e a palavra de Jesus. A chegada do Reino formou uma nova comunidade de súditos, os quais deixaram de fazer parte do Reino de Satã e se submeteram ao domínio de Deus. O aspecto presente e oculto do Reino de Deus é expresso nas chamadas parábolas do Reino (Mt 13,1-52); nas bem-aventuranças às testemunhas oculares do ministério de Jesus (Mt 13,16s e

paral.); nas palavras de contraste entre o tempo da lei e a época de Jesus (Mt 11,11-15 e paral.); na questão referente ao jejum (Mc 2,18-22); e na acusação dos líderes religiosos envolvendo os exorcismos de Jesus (Mt 12,22-32), à qual ele responde que a evidência de que o Reino de Deus já chegou é que expulsa demônios pelo poder do Espírito Santo (Mt 12,28). Entretanto, o texto mais claro acerca da manifestação presente do Reino de Deus é o referente à pergunta dos fariseus acerca do tempo de sua manifestação (Lc 17,20-21). Nesta passagem, Jesus se contrapõe a uma expectativa meramente terrena e nacionalista do Reino, afirmando que ele já se faz historicamente presente na experiência concreta (*entos hymôn*) dos seres humanos (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 279-285). Goppelt (2002, p. 95-96) declara que a maior evidência da presença do Reino de Deus na história são as ações de curas realizadas por Jesus, demonstrando que o tempo da graça já se encontra em operação entre os seres humanos. Porém, como afirmam Theissen e Merz (2004, p. 279), esta presentificação do reinado de Deus era algo estranha ao pensamento judaico.

Por outro lado, o Reinado de Deus se manifestará de modo pleno apenas escatologicamente. Apesar de já está sendo desfrutado de forma antecipada por aqueles que o aceitam, o Reino de Deus só será plenamente instaurado na terra por ocasião da *parousia* de Jesus (cf. Lc 17,22-37; Mt 10,23). Este aspecto do reino está relacionado ao tempo da salvação, da “reconstituição da comunhão de vida entre Deus e ser humano” com tudo que isso implica (JEREMIAS, 2004, p. 167). Em breve, Deus mesmo virá para governar Israel, diretamente como seu rei (MEIER, 2004, p. 345). Conforme declaram Theissen e Merz (2004, p. 276), “ditos sobre o reinado futuro de Deus figuram em (quase) todas as correntes de tradição”. Este aspecto escatológico do Reino de Deus na pregação de Jesus pode ser percebido na oração do ‘pai nosso’ (Mt 6,10), nas bem aventuranças (Lc 6,20s; Mt 5,3s.6), em alguns ditos proféticos (Mc 9,1.43-48) e nas metáforas associadas ao banquete salvífico (Mc 14,25; Lc 13,28).

De acordo com as evidências das fontes de que dispomos atualmente, Jesus empregou majoritariamente as parábolas como recurso didático, a fim de revelar ao seu público os “mistérios do Reino de Deus” (BARBAGLIO, 2011, p. 109). Tem havido várias maneiras de entender a relação entre as parábolas e o Reino

anunciado por Jesus⁴⁶, porém, não se pode negar a estreita relação existente entre estes dois temas. As parábolas “são metáforas desdobradas em narrativas” extraídas “do tesouro imagético coletivo do judaísmo”, através das quais, Jesus revela sua própria percepção acerca do Reino de Deus (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 369). Ladd (1993, p. 89) afirma que o *sitz im leben*⁴⁷ das parábolas é resumido no termo “mistério” (Mc 4,11-12). Neste caso, elas manifestam “o mistério do Reino de Deus”; ou seja, revelam “a vinda do Reino para a história como uma espécie de adiantamento de sua manifestação apocalíptica” (p. 89). Nas palavras de Bornkamm (2005, p. 125), “esse mistério outra coisa não é senão o despontar oculto do próprio reino de Deus no meio de um mundo que não deixa transparecer nada disso aos olhos humanos”. Portanto, através das “Parábolas do Reino” Jesus revela ao seu público o aspecto duplo – presente e escatológico – do Reino de Deus.

Outro aspecto importante do Reino de Deus, conforme pregado por Jesus são os seus beneficiários. Barbaglio (2011, p. 289-299) afirma que os beneficiários do Reino anunciado por Jesus são principalmente os párias: os pobres em sentido material, os pecadores, as crianças e os excluídos social e religiosamente. Portanto, conforme afirmado por Stegemann (2012, p. 322) “a alegre mensagem (evangelho) da soberania real de Deus é válida especialmente para um grupo de pessoas que na atual sociedade se encontram praticamente desfavorecidas em todos os sentidos”. São “aqueles que do mundo nada têm a esperar, mas que esperam tudo de Deus; os que dependem de Deus, e também se lançam em seus braços” (BORNKAMM, 2005, p. 134). Assim, o Reino é para aquele que se torna como uma criança, que nada têm e que de tudo precisa (Mt 18,4; Mc 10,15).

Todavia, como demonstrado por Horsley (2004, p. 111), o Reino de Deus não visa somente o indivíduo, mas propõe “um programa de revolução social para restabelecer relações econômico-sociais igualitárias justas e de apoio mútuo nas comunidades camponesas que constituíam a forma básica da vida da população”. Jesus apresentou o Reinado de Deus como uma contraproposta ao imperialismo romano de então. Neste caso, Jesus estava propondo soluções para problemas sociais existentes em seu contexto imediato (MALINA, 2004, p. 146).

⁴⁶ Theissen e Merz (2004, p. 344-350) apresentam um resumo das principais interpretações dadas às parábolas de Jesus, desde Adolf Jülicher (1857-1938) até a atualidade.

⁴⁷ *Sitz im leben* é uma expressão alemã que tem o sentido de “situação de vida”, “contexto vivencial” e se refere ao contexto no qual determinado fato aconteceu.

Portanto, a mensagem da chegada do Reinado de Deus na dimensão histórica constitui o foco da práxis e da pregação de Jesus. No ensino do mestre galileu o Reino tem uma manifestação dupla: presente e escatológica. Ele tem como destinatário principal as pessoas empobrecidas e excluídas pela sociedade de então. O método predileto do Nazareno para revelar os aspectos do Reino por ele enfatizado são as parábolas.

Tendo investigado o contexto geral dos Evangelhos Sinóticos, visando compreendê-los enquanto as principais fontes disponíveis sobre os atos e palavras de Jesus e acerca das crenças e práticas das primeiras comunidades que se formaram em torno dele, resta, a seguir, abordar o aspecto profético da pregação e da práxis de Jesus, conforme expresso nos Sinóticos.

2 A ATUAÇÃO PROFÉTICA DE JESUS NOS EVANGELHOS SINÓTICOS

Tendo pesquisado o contexto geral dos Evangelhos Sinóticos, é importante que se averigüe agora de que modo, tanto Jesus quanto as pessoas que o conheceram, compreenderam seu ministério, de acordo com a apresentação feita nestes Evangelhos. A hipótese com a qual se trabalha neste capítulo é que Jesus foi, antes de tudo, um profeta: o profeta de Nazaré da Galileia. Constata-se que, a atuação de Jesus se deu nos moldes da tradição dos antigos profetas israelitas. Neste sentido, tanto o Nazareno quanto seus contemporâneos, o perceberam, primeiramente como um profeta. Entende-se que a percepção profética que as pessoas tiveram de Jesus antecedeu e em muitos casos fundamentou sua percepção messiânica dele. Embora as designações de Jesus como profeta tenham paulatinamente desaparecido após o evento pascal, sendo substituídas pelo “Messias simbólico, transcendente”, elas ainda podem ser claramente percebidas na apresentação que os próprios evangelistas fazem da práxis do Nazareno (CROATTO, 2003, p. 163). Portanto, embora os Evangelhos pretendam apresentar Jesus como o Ungido, o Filho de Deus ou o Filho do Homem celestial e embora a imagem apresentada por eles de Jesus seja multifacetada, a percepção mais fundamental que ele evocou durante seu ministério terreno parece ter sido a de profeta. Foi como tal que os seus discípulos e discípulos bem como as primeiras comunidades formadas ao seu redor o perceberam.

2.1 O ESTUDO DO PROBLEMA

Antes da apresentação de Jesus como personagem profética, procurar-se-á, primeiramente, fazer um breve levantamento do estado da questão acerca da pesquisa sobre o Jesus histórico e dos vários retratos que se tem apresentado dele ao longo do estudo de sua pessoa, e, em especial, a percepção profética que se tem tido dele.

2.1.1 A Pesquisa Acerca do Jesus Histórico

De acordo com Schweitzer (2009, p. 25) a pesquisa histórica sobre a vida de Jesus iniciou com Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). Reimarus submeteu os

Evangelhos a um exame quanto a sua credibilidade histórica, substituindo a autoridade da Bíblia “pelas instâncias autoritativas da razão e da ciência” (STEGEMANN, 2012, p. 103). Porém, “foi num contexto de busca de superação do dogmatismo eclesiástico que surgiu, na teologia liberal da Alemanha do século XIX, a pesquisa sobre Jesus de Nazaré” (NOGUEIRA, 2009, p. 70).

Theissen e Merz (2004, p. 21-33) sintetizam “a história da pesquisa sobre a vida de Jesus” em “cinco fases”: a primeira fase da pesquisa, inaugurada pelos trabalhos de Reimarus e Strauss, é denominada “os impulsos críticos para a questão do Jesus histórico”. A segunda fase é marcada pelo “otimismo da pesquisa liberal sobre a vida de Jesus”, na qual se pretende realizar a reconstrução histórico-crítica da pessoa de Jesus, visando à renovação da fé cristã. “O colapso da pesquisa sobre a vida de Jesus” inaugura a terceira fase da pergunta sobre o Jesus histórico, marcada principalmente pelo ceticismo quanto à possibilidade de se chegar a um conhecimento objetivo acerca de Jesus de Nazaré, tendo em vista as fontes disponíveis. Por exemplo, para Bultmann (2005, p. 26) não se pode “saber praticamente nada da vida e da personalidade de Jesus, já que as fontes cristãs não se interessaram por elas, sendo ademais bastante fragmentárias e encobertas pela lenda, uma vez que não existem outras fontes sobre Jesus”. A quarta fase da pesquisa foi liderada pelos discípulos de Bultmann, os quais restauraram a pergunta acerca do Jesus histórico. Foram eles que acentuaram, com mais força, a relação entre o Jesus histórico e o Cristo apresentado nos Evangelhos canônicos. Entre estes, destaca-se Käsemann (*apud* SCHNACKENBURG, 2001, p. 21), o qual inaugurou uma nova etapa na pesquisa de Jesus, “que interrogou mais fortemente a relação do ‘Jesus histórico e do Cristo querigmático’”. Neste sentido, também Bornkamm (2005, p. 35-53) rejeita uma radical contradição entre fé e ciência, defendendo o entrelaçamento de fé e história nos relatos dos Evangelhos. A quinta e última fase da pesquisa acerca do Jesus histórico, denominada “third quest”, foi marcada pelo interesse histórico social e pelo lugar do judaísmo na práxis de Jesus. Neste sentido, Jesus é visto como o fundador de um movimento de renovação intrajudaico e seus atos e palavras são interpretados sob a luz da tradição religiosa presente no judaísmo do I século. Stegemann (2012, p. 110-111) acrescenta “a substituição do domínio do critério da diferença ou dessemelhança” pelo critério da plausibilidade e do entendimento do judaísmo como *religião* por um *modelo de etnicidade* como tendências desta última fase da pesquisa sobre a vida de Jesus.

2.1.2 As Várias Imagens de Jesus na Pesquisa Histórica

Ao longo de cerca de dois séculos e meio de pesquisa acerca do Jesus histórico, os estudiosos têm apresentado imagens bem diferentes do Jesus que teria vivido e ensinado na Palestina do primeiro século da era Cristã. Reimarus (*apud* THEISSEN e MERZ, 2004, p. 21) já acreditava que o Jesus histórico foi “uma figura judaica profético-apocalíptica”. Semelhantemente, para W. Wrede (*apud* PIKAZA, 1995, p. 32), Jesus foi “um profeta do final, um apocalíptico empenhado em proclamar o fim do mundo”. Com pouca diferença, esta também é a imagem que Albert Schweitzer (2009) apresentou de Jesus. Em seu livro *A essência do cristianismo*, Adolf von Harnack (PIKAZA, 1995, p. 50) faz de Jesus “uma espécie de mestre moralista neokantiano que teria se adiantado ao seu tempo”. Para Geiger (*apud* STEGEMANN, 2012, p. 212) Jesus foi fundamentalmente um mestre fariseu da corrente de Hillel. Esta é a perspectiva a partir da qual a maioria das pesquisas judaicas enquadra o Jesus histórico (p. 217). Heinrich Graetz e mais recentemente David Flusser (2010) interpretam Jesus como um asceta sob a influência dos essênios (p. 218). Bornkamm (2005, p. 102-104) interpreta Jesus como um profeta e rabi, reconhecendo, porém, que ele supera estas duas imagens, destacando sua originalidade. Geza Vermes (1979, p. 31) também entende que Jesus foi primordialmente um piedoso (*hassid*) mestre de moral. O retrato que R. Eisler e mais recentemente S. G. F. Brandon supõe para o Jesus histórico é de um zelote que lutava pela libertação da nação do jugo romano (STEGEMANN, 2012, p. 218). Em sua obra *Jesus, uma biografia revolucionária*, John Dominic Crossan (1995) apresenta Jesus como um visionário revolucionário que liderou um movimento subversivo contra a opressão romana na Palestina. John Meier (2003), em sua obra *Um Judeu Marginal*, postula que Jesus se apresenta primariamente como o profeta escatológico judeu que veio para reunir o Israel disperso na terra prometida, em vista do reino vindouro de Deus. Alguns pesquisadores, entre estes Crossan (1994, p. 459-460), interpretam Jesus como um cínico judeu itinerante. Em sua obra *O Movimento de Jesus*, Theissen (2008) aplica ao Nazareno a concepção weberiana de carisma e o descreve como um carismático dissidente itinerante que propôs uma revolução de valores na sociedade judaica da época, tendo como fundamento a prática do radicalismo itinerante. Por outro lado, Horsley (2004; 2010) critica esta percepção de Jesus e de seu movimento e concebe Jesus como um profeta

revolucionário político, cujo objetivo era reorganizar as comunidades galileias, pautadas no igualitarismo e na partilha de bens (STEGEMANN, 2012, p. 333-334). Do ponto de vista de Stegemann e Stegemann (2004, p. 217-253), “o seguimento de Jesus” teve sua origem relacionada principalmente aos movimentos profético-carismáticos em atuação no primeiro século da era Cristã. Richter Reimer (2010, p. 22) entende o grupo formado em torno de Jesus como “um movimento itinerante, carismático, profético-messiânico que tinha propostas de partilha e comunhão de bens e de dons, de sabedoria e conhecimento”.

2.1.3 A Imagem Profética de Jesus na Pesquisa

Com respeito às influências que Jesus recebeu, constata-se que a maioria dos estudiosos contemporâneos entende que esta veio principalmente dos movimentos intrajudaicos presentes no primeiro século. Porém, poucos estudiosos admitem a possibilidade de Jesus ter retomado antigas tradições proféticas presentes nos escritos sagrados de sua religião. Todavia, alguns estudos recentes têm indicado nesta direção. Por exemplo, Comblin (1987, p. 43) afirma que “a categoria principal que serve aos Evangelhos para caracterizar a sua [de Jesus] vida terrestre, é a categoria de profeta”. Meier (2004, p. 344) defende que a influência da tradição profética não se deu apenas na redação final dos Evangelhos Sinóticos, mas no contexto de vida do próprio Jesus. Para este autor, “de modo consciente [Jesus] assumiu o papel do profeta Elias, cuja volta era esperada para restaurar Israel e prepará-lo para a vinda de seu Deus”. Ao abordar a condição de opressão sofrida pela população da Palestina por parte dos romanos, Horsley (2004) demonstra que esta fez despertar naquelas comunidades a esperança de retomar antigas tradições israelitas. Era normal que num contexto de opressão e espólio por parte das elites políticas e religiosas de Jerusalém, os movimentos galileus (tal qual o de Jesus) se apegassem às tradições proféticas de pregação da justiça social, crítica e anúncio de juízo (HORSLEY, 2004, p. 68-69). Corroborando com este ponto de vista, Scardelai (1998, p. 89-100) postula que as tradições libertadoras veterotestamentárias, o substrato escatológico impresso no inconsciente coletivo das populações palestinas, aliados ao contexto de opressão do I século da era cristã, formaram o terreno propício para “a crença na expectativa do surgimento de uma figura profética que precederia o fim dos tempos”. Esta personagem se alicerçava

tipologicamente nas figuras libertadoras de Davi, Elias e Moisés. Portanto, para Scardelai (1998, p. 305-320), é contra este pano de fundo que o movimento de Jesus e sua pregação devem ser compreendidos. A tipologia que Pagola (2013) utiliza para sua “aproximação histórica” de Jesus é a de um profeta galileu. Richter Reimer (2007a, p. 73) também declara que “a identidade judaica de Jesus é profundamente religiosa, ancorada em seus conhecimentos escriturísticos e em sua prática da espiritualidade”. A mesma autora afirma que o movimento formado em torno de Jesus “centrava na interpretação e na vivência de tradições e escrituras do povo judeu, na sua especificidade galilaica” (RICHTER REIMER, 2010, p. 22). Portanto, Richter Reimer defende que Jesus não apenas conheceu, mas empregou as Escrituras Sagradas de seu tempo. Além disso, Reimer e Richter Reimer (1999, p. 114) reconhecem que através da apresentação feita por Lucas, Jesus não apenas conheceu e empregou, mas também resgatou “eixos centrais da profecia e da Torá”. Comentando Lc 4,18-19 estes autores declaram que “dentro de sua tradição, Jesus faz uma adaptação dos textos proféticos para sua realidade. Resgata valores e tradições da Torá através da profecia que é relida para dentro das estruturas de dominação romanas e judaicas” (p. 117). Deste modo, diante de “abismos existentes entre a profissão de fé, a cultura religiosa e as realidades político-sociais” (RICHTER REIMER, 2010, p. 44), Jesus encarna e propõe uma vivência pautada em tradições veterotestamentárias, entre elas a profética. Portanto, isso abre a possibilidade da apresentação que os Evangelistas fazem de Jesus retomar antigas tradições proféticas presentes nos textos que formavam a TaNaK judaica, as quais eram lidas e conhecidas por Jesus e por aqueles que o ouviam. Neste sentido, referindo-se ao movimento iniciado por Jesus na Galileia, Richter Reimer (2012a, p. 20) afirma que “trata-se de um movimento profético”.

2.2 A AUTOCOMPREENSÃO PROFÉTICA DE JESUS NOS SINÓTICOS

É importante que, a partir da apresentação feita nos Evangelhos Sinóticos, se tente compreender como o próprio Jesus se autocompreendeu e como ele interpretou suas próprias ações. Kalberg (2010, p. 33) declara que “no centro da sociologia weberiana está a tentativa de ‘compreender interpretativamente’ (*verstehen*) as diferentes maneiras pela quais as pessoas percebem sua própria ‘ação social’”. De acordo com Gerth e Mills (1982, p. 74) “o homem pode

‘compreender’ ou procurar ‘compreender’ suas próprias intenções pela introspecção, ou pode interpretar os motivos da conduta de outros homens em termos de suas intenções professadas ou atribuídas”. Tratando-se de Jesus, precisa-se compreender interpretativamente o que suas palavras e ações presentes nos evangelhos revelam acerca da percepção que tinha acerca de si mesmo e do papel social ou da missão que entendia está realizando.

Conforme o expressa Richter Reimer (2012b, p. 237-238), não temos acesso direto ao Jesus histórico. O único modo de conhecermos o pensamento de Jesus é por meio de suas palavras, mediadas pelo texto evangélico. Neste caso, de acordo com o testemunho Sinótico, Jesus teve consciência de ser, antes de tudo, um profeta de Yahweh. Esta autoconsciência profética pode ser percebida na maneira como encarava seu ministério e chamado, na consciência que tinha de possuir o Espírito Santo, no modo como concebia sua relação com Deus e no entendimento que tinha do papel que havia vindo realizar.

2.2.1 A Consciência de Ser um Profeta de Yahweh

Em primeiro lugar, deve-se notar que o próprio Jesus se considerou profeta (COMBLIN, 1987, p. 46).⁴⁸ Mesmo que se entenda Lucas 13,33 como a citação de um dito proverbial, a passagem indica que Jesus se via primeiramente como profeta. Ele tinha consciência de pertencer à linhagem dos grandes profetas do passado, como Elias e Eliseu, que, em seu próprio tempo, foram rejeitados e odiados pelos seus contemporâneos (Lc 4,24-27). De acordo com Weber (1967, p. 278-279), pelo fato de pregarem uma mensagem de desgraça, os profetas eram rejeitados pela maioria das pessoas e odiados pela sua liderança. Como profeta, Jesus compreendia que, não apenas sua mensagem não seria aceita pela nação, mas sua própria pessoa e ministério seriam rejeitados. Como muitos outros profetas que viveram antes dele, visualizava que a rejeição por parte da liderança religiosa da nação em relação a sua práxis desembocaria no seu próprio martírio. Nesta perspectiva, Jesus esperava que seu fim, como o dos demais profetas que o antecederam, se desse em Jerusalém (CROATTO, 2003, p. 169,170).

⁴⁸ Esta tese é totalmente negada por Kümmel (2003, p. 92) e parcialmente por Cullmann (2001, p. 58-60) e Goppelt (2002, p. 183,184).

Outra evidência da consciência profética de Jesus pode ser notada ao se identificar com o profeta Jonas (Mt 12,38-44; 16,1-4; Lc 11,29-32). Diante do pedido dos líderes religiosos por um sinal, Jesus apresenta “o sinal do profeta Jonas”. Ao explicá-lo, ele se refere a dois eventos específicos da vida e ministério do profeta: os três dias que passou no ventre do peixe e o arrependimento dos ninivitas, resultante da sua pregação. Portanto, a identificação que o evangelista faz entre Jesus e o profeta Jonas ocorre tanto em relação à vida pessoal quanto em relação ao seu ministério público. Provavelmente, Jonas não foi incluído na narrativa evangélica por acaso. Como se sabe, ele era morador de Gate-Hefer (cf. 2Rs 14,25), uma vila à poucos quilômetros de Nazaré, na região da Galileia. Por certo, este “sinal” foi uma resposta à polêmica dos líderes religiosos contra Jesus, no sentido de que não se esperava que procedesse algum profeta da Galileia.⁴⁹

Além de compreender-se como profeta, Jesus também viu os seus discípulos como tais (VERMES, 1979, p. 96). Da perspectiva dele, os discípulos, como seus enviados e representantes, deveriam ser reconhecidos e tratados como profetas (cf. Mt 10,41). Como tais, não deveriam esperar tratamento favorável da parte das pessoas, mas precisavam estar conscientes que destino semelhante aos dos antigos profetas os aguardava (Mt 5,12; Lc 6,23; cf. 6,26).

2.2.2 A Consciência de Possuir o Espírito de Yahweh

Outro fator importante que demonstra a autocompreensão profética de Jesus na apresentação evangélica dele é a consciência que tinha de possuir o Espírito de Deus. Era importante, para os primeiros profetas (especialmente os pré-clássicos), a posse do Espírito de Yahweh (*rûah-yahweh*) (VON RAD, 1974, p. 56). Havia o entendimento de que a Palavra que o profeta falava lhe era posta na boca pelo Espírito de Yahweh. Weber (1967, p. 286-287) declara que, quando o espírito veio sobre os profetas, provocou vários graus de alterações em suas faculdades normais, alguns tidos por ele como “estados patológicos”. Tais alterações são, comumente,

⁴⁹ Embora a polêmica seja relatada apenas no Quarto Evangelho (Jo 7,52; cf. 7,41; 1,46) é provável que remonte a uma acusação referente às origens de Jesus, procedente de uma crença sustentada pelas elites religiosas do judaísmo.

denominadas êxtase profético.⁵⁰ Foi esta consciência que compeliu o profeta a se sentir obrigado a pregar a palavras de Yahweh (p. 313).

Para o judaísmo oficial da época de Jesus, a possessão do Espírito Santo era a marca indiscutível da profecia (ENSLIN, 1961, p. 62). Conforme Jeremias (2004. p. 136), “possuir o Espírito de Deus significava ser profeta”. Este fato era ainda mais evidente pelo entendimento que o judaísmo contemporâneo tinha de que o Espírito se havia apagado com a morte dos últimos profetas literários, Ageu, Zacarias e Malaquias (ENSLIN, 1961, p. 62) (1Mac 4,46; 9,27; 14,41; Apoc Bar 85,3). Acreditavam que a viva voz profética estava como que adormecida, permanecendo apenas nos antigos registros canônicos (JEREMIAS, 2004. p. 139).

Deste modo, as reivindicações de Jesus de possuir o Espírito Santo, foram entendidas como indicando que o dom profético, inativo a tanto tempo, se fazia novamente presente através do seu ministério (Mc 1,8 e paral.; 3,28ss; Lc 4,18-30). Isso só podia significar que o tempo do silêncio havia findado e que Deus voltara a falar ao seu povo como no tempo dos antigos profetas (JEREMIAS, 2004. p. 141).

A passagem mais surpreendente da consciência de Jesus da possessão do Espírito Santo é Lucas 4,18-21. Como afirmam Reimer e Richter Reimer (1999, p. 114), “pela mão do evangelista, na verdade, crianças, mulheres e homens formulam a sua compreensão da messianidade profética de Jesus, no conjunto de uma libertação ampla.” Diante da sinagoga nazarena Jesus atribui a si próprio a profecia de Isaías 61,1 sobre o revestimento pelo Espírito de Yahweh. Deve-se notar que, em seu contexto veterotestamentário, a passagem se refere ao próprio Isaías em sua atividade de pregação profética. No contexto lucano, Jesus se identifica como profeta e usa exemplos proféticos, “colocando-se na tradição de Elias e Eliseu, que fazem a graça e o poder de Deus manifestar-se para pessoas não pertencentes ao povo judeu, doentes e empobrecidas” (p. 123). Quando se compara o contexto isaiano com o contexto lucano se percebe que “a passagem é típica de uma denúncia profética sobre o fracasso da nação...” (BOCK, 2006, p. 89). Portanto, o texto pressupõe o revestimento do Espírito de Deus em Jesus para o ministério profético. Deste modo, de acordo com Lc 4,16-30 “faz parte do ‘programa’ de Jesus atuar profeticamente em favor da libertação [das] pessoas que são marginalizadas e

⁵⁰ Para uma discussão acerca do tipo de êxtase resultante da operação do Espírito Santo, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, consultar Freeman (1979, p. 53,54). Weber (1967, p. 286-296) apresenta uma descrição histórico-comparativa e uma análise psicossociológica do êxtase profético.

excluídas do sistema e dos valores dominantes” (REIMER e RICHTER REIMER, 1999, p. 121).

Lucas 11,20 também demonstra a consciência que Jesus tinha de estar habitado e de agir pela operação do Espírito de Deus. A expressão empregada ali – “o dedo de Deus” – é uma figura para a intervenção direta de Deus através do Seu Espírito (cf. Mt 12,28). O surpreendente é que esta passagem também estabelece um paralelo com a ação de Yahweh através de Moisés por ocasião do envio das dez pragas (Ex 8,19) (BOCK, 2006, p. 244). Neste caso, a habitação do Espírito de Deus em Jesus era tão completa que atribuir suas ações à obra de Satanás significava blasfemar contra o próprio Espírito de Yahweh (Mc 3,28s).

Outra evidência da consciência que Jesus tinha de ser habitado pelo Espírito Santo é “os ditos que pressupõem a comunicação da posse do Espírito aos discípulos” (JEREMIAS, 2004. p. 137).⁵¹ Esta prática encontra seu paralelo na ação de Elias em outorgar o Espírito a Eliseu (2Rs 2,9-14) e de Moisés comunicá-lo aos setenta anciãos (Nm 11,16ss). Deste modo, à semelhança dos antigos profetas, Jesus, não somente era habitado e dirigido pelo Espírito Santo, mas ele próprio podia concedê-lo aos seus discípulos.

2.2.3 A Consciência de Sua Relação Singular com Deus

Outro fator importante que demonstra a autoconsciência profética de Jesus é a relação que reivindica experimentar com Deus. Dodd (2003, p. 220) afirma que “a relação de Jesus para com o Pai é expressa de vários modos em termos que correspondem aos da vocação profética”. Com isso, se quer dizer que a consciência que Jesus tinha da relação que gozava com Deus evidencia, por sua vez, sua própria consciência profética.

Max Weber (1967, p. 290, 313) postula que a concepção que os profetas tiveram de Deus delimitou o conteúdo de sua experiência. Compreenderam Deus como majestoso, ativo, soberano e que retribui ao ser humano de acordo com sua resposta à Sua vontade (p. 308-314). Neste sentido, eles se sentiram pessoalmente habitados ou revestidos por Deus. Suas palavras eram marcadas pela certeza de terem estado no “conselho de Yahweh” e sentiam-se seus porta-vozes diante do

⁵¹ Ver exemplos: Mc 6,7; cf. Mt 10,8,19.20; 12,28; Mc 13,11; Lc 11,13. Ladd (1993, p. 273) também apoia este ponto de vista.

povo (p. 291). Pregavam movidos pela consciência de conhecerem as “decisões, o poder miraculoso e as obras de Yahweh” (p. 298). Conforme declarado por Füglistter (2004a, p. 177), “a principal característica do profeta era sua *imediateza com Deus*” (ênfase do autor). Eles tinham a experiência com Yahweh como uma pessoa viva. Conheciam-no em termos pessoais, como um ser humano conhece o outro, com a diferença óbvia de que, neste caso, o “outro” é Deus (SCOTT, 1968, p. 209). Reconheciam a presença e participação ativa de Yahweh nos assuntos humanos. Para eles, Deus é um “Agente” antes que um “Ente” estático (Is 5,12.19; 28,1; Am 3,7; Sf 1,12; 3,5) (p. 114). Eles percebiam Yahweh, não como um Deus distante, mas como presente, ativo e interessado na vida cotidiana de seu povo (Is 57,15). Os profetas viam Deus como uma pessoa que experimentava, com muita intensidade, sentimentos de amor, misericórdia, compaixão, ira etc. (Is 1,2.3; Os 2,2s; 11,1-4.8.9) (p. 113). Deste modo, encaravam a relação de Deus com seu povo, não como “formal, mecânica e mágica, mas inteligente, ética e pessoal” (p. 143); não como estática, mas essencialmente dinâmica (EICHRODT, 2004, p. 308). Os profetas compreendiam bem que Deus só podia ser conhecido pela “vivência de sua irrupção na própria existência” pessoal (p. 313). Era em razão desta relação com o Senhor que o profeta recebia uma palavra atual e diretamente dEle para transmiti-la ao povo.

Como um profeta, Jesus tinha a consciência de experimentar uma relação ímpar com Deus (BORNKAMM, 2005, p. 101-111). Seu conhecimento não era apenas *acerca* de Deus, mas o conhecia como uma pessoa. Esta relação com Deus se dava no nível mais íntimo e pessoal. Como foi demonstrado por Scott (1968, p. 9), toda a vida e ensinamentos de Jesus enfatizam que, não apenas a Sua própria relação, mas, de modo geral, a relação do indivíduo com Deus precisa ser *pessoal*, à semelhança de seu relacionamento com o próximo.

Esta relação ímpar entre Jesus e Deus é descrita pela fonte Q (Mt 11,27/Lc 10,21-22) em termo de conhecimento mútuo. De acordo com este texto, há um conhecimento mútuo entre Jesus e o pai que é exclusivo e singular. Na literatura veterotestamentária, conhecimento denota experiência e envolve relacionamento, comunhão, preocupação (Is 1,3; Jr 1,5; Am 3,2; Os 6,2.3) (LADD, 1993, p. 245,246; DODD, 2003, p. 219). Deste modo, Jesus tinha a consciência de estar vivendo um relacionamento ininterrupto com Deus, em perpétuo contato de revelação (Lc 4,18ss; cf. Is 50,4.5; 61,1ss). Neste sentido, tanto os profetas quanto Jesus sentiam que, em

seu relacionamento com Deus, haviam atingido uma unidade tal que as suas palavras eram palavras do próprio Deus (DODD, 2003, p. 260). Por isso, o indivíduo confrontado com a Palavra era chamado a tomar uma decisão que definiria, de uma vez por todas, sua situação diante do Senhor.

2.2.4 A Consciência Exercer a Missão do Servo Sofredor

Outro fator importante da autocompreensão profética de Jesus é a visão que tinha de sua própria missão. De acordo com os Evangelhos Sinóticos, Jesus estava consciente de que viera realizar o papel do servo sofredor de Yahweh. Este papel, que tanto Jesus quanto a igreja das origens compreenderam em sua missão, estabelece uma estreita conexão entre a sua práxis e o profetismo veterotestamentário.⁵²

Uma das principais características dos profetas era o reconhecimento de que sua mensagem não seria aceita pela maioria do povo e que tal rejeição lhes traria perseguição e sofrimento. Esta rejeição por parte do povo aparece como fator característico em praticamente todos os relatos de vocação profética (cf. Is 6,9-13; Jr 1,13-19; Ez 3,4-15; Am 7,10-17), recebendo, porém, sua forma final e definitiva no ministério de Jeremias (Jr 6,27-30; 8,18-9,6; 11,18-23; 20,1-6; 26,7-9. 20-24; 28; 37; 38,1-13; 44,15-19) (VON RAD, 1974, p. 56). Ele identifica o anúncio do juízo divino – o que constituía a principal razão da rejeição da mensagem profética por parte do povo – como uma das marcas autenticadoras do próprio ministério profético (cf. Jr 28,8.9). Deste modo, a maioria do povo não estava disposta a ouvir a mensagem anunciada pelo profeta porque esta não condizia com o que desejava ouvir.

Weber (1967, p. 5) aponta para o fato de que a teodiceia do sofrimento desenvolvida pelos profetas exílicos tem como ponto de chegada “a doutrina do Servo do Senhor que ensina e que, sem culpa, voluntariamente sofre e morre como um sacrifício redentor”. A partir de Jeremias, a vida do profeta, e especialmente seus sofrimentos, passam a ter valor de testemunho (VON RAD, 1974, p. 38; FÜGLISTER, 2004b. p. 257,258). O profeta sofre, por um lado, como representante de Deus e por causa da mensagem que anuncia e, por outro lado, por causa do pecado e da rebelião do próprio povo. Em Isaías este sofrimento passa a ter um

⁵² Von Rad (1974, p. 264) afirma: “Partimos da constatação de que o ministério deste servo de Deus é claramente um ministério profético.”

efeito vicário, uma vez que, como representante do povo, o profeta assume (Is 6,5) e sofre (Is 53,1-12) por este pecado. É neste contexto que surge a figura do *'ebed Yahweh*, tão característica do Terceiro Isaías (Is 42,1-4; 49,1-7; 50,4-11; 52,13-53,12). Nestes textos, o servo do Senhor sofre em lugar dos seres humanos, e através deste ato restabelece a aliança firmada por Deus com seu povo (CULLMANN, 2001, p. 80).

Há uma associação contínua no Novo Testamento entre o assassinato dos profetas e a morte de Jesus (At 7,52; cf. Mt 23,31.37 e paral. Lc 13,34). Ele entendia que uma marca característica dos profetas foi o sofrer perseguição por causa da justiça (Mt 5,12; 23,29ss). Quando fala de sua própria morte, Jesus a conecta ao assassinato dos profetas veterotestamentários (Mt 23,31.37 e paral. Lc 13,34; At 7,52). Coloca-se como a figura culminante de todos os servos do Senhor que haviam sido rejeitados e martirizados por sua própria justiça (Mt 23,35; Lc 11,51). Na tradição dos grandes profetas, ele seria rejeitado, perseguido e morto por realizar a obra de Deus (PEISKER, 2000b. p. 1884). Deste modo, iniciando em Marcos, o tema da rejeição, sofrimento e morte do Filho do Homem se constituem no eixo central da apresentação evangélica da vida de Jesus (RICHTER REIMER, 2012a, p. 57,58); de modo que a morte do Nazareno nada mais é que o resultado de uma vida toda entregue ao serviço de Deus e dos outros (p. 193). Além disso, de acordo com Schnackenburg (2001, p. 25), toda a história da paixão, conforme apresentada nos Evangelhos (Mc 14-15 e paral.), está construída segundo o modelo do justo sofredor, que deposita sua confiança e obediência em Deus e é amparado e, finalmente, justificado e exaltado por ele. Weber (1967, p. 5) argumenta que a atribuição do conceito do Servo de Yahweh a Jesus é uma apropriação da teodiceia do sofrimento desenvolvido pelos profetas exílicos (Is 40-55).

Provavelmente, foi o próprio Jesus quem primeiro atribuiu a si o papel de *'ebed Yahweh*. É provável que esta consciência de ser o servo sofredor que morreria em prol da salvação de muitos, tenha sido comunicada a ele no momento de seu batismo.⁵³ De acordo com Lc 22,37 ele aplicou ao seu sofrimento e morte a passagem de Is 53,12 referente ao Servo sofredor. Cullmann (2001, p. 91,92) acredita que, nas palavras da instituição da Ceia (Mc 14,24 e paral.; 1Cor 11,24) e

⁵³ De acordo com a narrativa evangélica, a voz celestial ouvida por Jesus durante o batismo no Jordão (Mc 1,11 e paral.) é uma citação de Is 42,1. No contexto veterotestamentário estas palavras foram dirigidas ao *'ebed Yahweh* e forma a introdução de todos os cânticos do Servo (CULLMANN, 2001, p. 93-96).

na maior parte dos *logia* em que fala da necessidade de sua morte, Jesus tem em mente Is 53. Ao referir-se à sua missão em Mc 10,45 está aludindo a Is 53,5.⁵⁴

Portanto, como definido por Goppelt (2002, p. 275), a aplicação do termo *'ebed Yahweh* para designar a atividade terrena do Nazareno, demonstra que “o caminho terreno de Jesus foi interpretado por ele mesmo ou pelas testemunhas, desde as mais antigas camadas da tradição sinótica, como o caminho do ‘profeta’ [...]”.

2.3 A PERSPECTIVA DOS OUTROS ACERCA DE JESUS COMO PROFETA

É necessário que se investigue, não apenas o entendimento que o próprio Jesus teve de si mesmo, mas também a compreensão que os outros tiveram acerca dele. Não se pode, entretanto, esquecer que este entendimento é sempre mediado pelo texto evangélico, que por sua vez é mediado pela perspectiva daqueles que o produziram e condicionado pelas necessidades das comunidades às quais foi destinado. Nesta perspectiva, constata-se que os primeiros discípulos e as pessoas que conheceram Jesus, o perceberam primariamente como um profeta.

2.3.1 A Perspectiva dos Discípulos Acerca de Jesus

Nota-se que os discípulos consideravam Jesus primariamente como um profeta (COMBLIN, 1987, p. 45). De acordo com o relato de Lc 24,19 esta parece ter sido a impressão que tiveram de Jesus, pelo menos antes da sua ressurreição (VERMES, 1979, p. 96). Nesta mesma passagem, os discípulos de Emaús empregam expressões descritivas de Moisés para se referir a Jesus – “[...] poderoso em obras e palavras, diante de Deus e de todo o povo” (Lc 24,19; cf. At 7,22).

O relato da transfiguração (Mc 9,2-8 e paral.), narrado por todos os Sinóticos, também comunica um significado profético ao ministério de Jesus. Em primeiro lugar, a transfiguração em si o relaciona diretamente com Moisés, o maior de todos os profetas. Segundo Weber (1967, p. 331), desde Oséias (12,11), Moisés foi considerado pelos profetas “como o *archegetes*⁵⁵ de sua própria vocação”. Como notado por Bock (2006, p. 222), “o simbolismo de toda a cena lembra a entrega da

⁵⁴ Nesta passagem, como declara Cullmann (2001, p. 93), Jesus reúne em sua pessoa as duas grandes figuras judaicas: a do Filho do Homem (*barnasha*) e a do Servo do Senhor (*'ebed Yahweh*).

⁵⁵ O termo grego *archegetes*, vem de *archegos* e significa “líder”, “fundador”, “originador”, “aquele que inicia algo” (ARNDT e GINGRICH, 1957, p. 112).

lei em Êxodo, especialmente 24,16”. Em segundo lugar, a presença de Moisés e Elias também comunica ao quadro inteiro um ambiente tipicamente profético, uma vez que ambos eram considerados pelo judaísmo tradicional como profetas modelares. Além disso, de acordo com crenças populares, o profeta Elias retornaria nos tempos da instauração da era messiânica (WEBER, 1967, p. 331).

De acordo com Croatto (2003, p. 166-167) a seção lucana da viagem de Jesus para Jerusalém (9,51-19,44) pretende estabelecer um paralelo com o relato da subida de Elias de Gilgal para Jericó e depois sua “assunção” (*analêmpsis*) para o céu. O mesmo autor demonstra ainda o notável paralelo linguístico que há entre a narrativa lucana e o texto grego (Septuaginta) de 2 Reis. Além disso, a transferência do Espírito profético de Elias para Eliseu (2Rs 2,9.15) tem o seu paralelo no relato lucano da transmissão do Espírito, de Jesus para os discípulos no Pentecostes (At 2) (CROATTO, 2003, p. 168).

Portanto, de acordo com a descrição sinótica, os discípulos de Jesus e as primeiras comunidades o perceberam primariamente como um profeta de Deus. A percepção profética foi a primeira e mais básica impressão que aqueles que conheceram Jesus tiveram dele. Esta percepção constituiu a fundamentação para o aprofundamento posterior do entendimento acerca da pessoa e obra do Nazareno (ENSLIN, 1961, p. 58).

2.3.2 A Perspectiva do Povo Acerca de Jesus

Max Weber (2000, p. 158-160) postula que, para ser legítimo, o carisma carece do livre reconhecimento daqueles que o aceitam. Este reconhecimento é consolidado em virtude de provas – milagres, conquistas etc. No caso do carisma profético, forma-se ao seu redor grupos de seguidores, apoiadores e admiradores. Todos estes grupos, organizados concentricamente de acordo com o grau de compromisso com o líder carismático, reconhecem o carisma do profeta ou salvador. Deste modo, Jesus foi reconhecido pelo povo como um profeta (Mc 8,28 e paral.; Mt 21,46; Mc 6,15 e paral.; Lc 7,16; 9,8) (THEISSEN, 2008, p. 58). A conexão feita entre Jesus, Elias e Jeremias, sugere que as pessoas de sua época o colocavam na sucessão dos profetas veterotestamentários (PIXLEY, 2004, p. 74). Conforme afirma Pagola (2013, p. 324), foi movido “pela curiosidade e pela simpatia para com o profeta curador” que a maioria das pessoas procurou Jesus de Nazaré.

O fato da profecia não existir na época de Jesus como uma ocupação regular e organizada (CULLMANN, 2001, p. 31) indica a força da impressão que o ministério de Jesus – bem como o de João batista – causou em seus contemporâneos. Ao designar Jesus como profeta, o povo não estava apenas dando-lhe um título honorífico; estava identificando, em sua práxis, características dos antigos profetas veterotestamentários. Para as pessoas que o conheceram, o antigo dom profético, há tanto adormecido, havia despertado novamente no ministério de Jesus de Nazaré (cf. Lc 7,16).

Weber (1982, p. 340) esclarece que uma das formas pelas quais as qualidades carismáticas se evidenciam e se autenticam é pela realização de milagres. Neste sentido, Vermes (1979, p. 74,85) postula que o povo compreendia que era mediante a possessão do carisma profético que Jesus realizava milagres. Era, portanto, por meio da ação do Espírito de Yahweh (espírito profético) que ele realizava obras sobrenaturais (ENSLIN, 1961, p. 61). Em muitas ocasiões as pessoas identificavam Jesus como um dos grandes profetas operadores de milagres (Mc 6,14.15; Lc 7,16). Neste sentido, ao demonstrar poder, tanto para curar, quanto para expelir demônios e domínio sobre a natureza, Jesus foi relacionado com a tradição de profetas como Elias e Eliseu (RICHTER REIMER, 2012a, p. 119-124). Alguns chegaram até a imaginar que ele era a encarnação de algum destes grandes profetas (Mt 16,14; paral.; 6,14.15; paral.). Mesmo aqueles que acreditavam que Jesus era João ressuscitado, estavam claramente reconhecendo o ministério profético dele (Mt 14,2; 16,14; Mc 6,16; cf. Mt 11,9.13; 14,5; 21,26). Neste caso, viam Jesus como o profeta do final dos tempos, o qual antecederia e prepararia a vinda de Yahweh (CULLMANN, 2001, p. 56).

Fica claro no relato evangélico, que foi o fato de ser reconhecido pela multidão como profeta que livrou Jesus de ser logo preso pela liderança da nação (Mt 21,46). Em muitas ocasiões, os líderes judeus temeram prende-lo pelo fato do povo o ter como profeta. Neste sentido, havia o reconhecimento por parte da própria liderança da nação de que o povo considerava Jesus como profeta de Deus (RICHTER REIMER, 2012a, p. 117).

Também entre os círculos farisaicos, embora com certo ceticismo, havia o reconhecimento de que Jesus pertencia à linhagem profética (Lc 7,39; Mc 8,11). Os Evangelhos demonstram que havia divergência entre os próprios líderes acerca desta questão. Enquanto alguns se apressavam a acusá-lo de falso profeta, outros

se mantêm pelo menos reticentes quanto à sua pessoa (Lc 7,39; Mc 8,11; paral.). Os testes aos quais os escribas quiseram submeter Jesus e a exigência de sinais autenticadores (Mt 12,38-42; Mt 16,1-4; Mc 8,11-12; Lc 11,16.29-32) demonstram o pensamento de que Jesus precisava legitimar seu ministério profético (JEREMIAS, 2004, p. 135, nota 09). Foi também neste sentido que eles arguíram Jesus com respeito à procedência da autoridade com a qual pregava e ensinava o povo (Mt 21,23-27 e paral.). A exigência era no sentido de que Jesus legitimasse sua autoridade como profeta. Não é sem propósito que Jesus recorre à autoridade profética do batismo de João, através do qual havia recebido sua unção e chamado ao ministério.

Finalmente, conforme esclarecido por Jeremias (2004, p. 135,136), foi sob a acusação de “falso profeta” que Jesus foi condenado e executado pelas autoridades judaicas. Isto pode ser visto pelo tratamento que recebeu, tanto durante quanto depois de sua condenação (Mc 14,65 e paral.; cf. Dt 13,1-5; 17,12; 18,20;). O escárnio dos guardas do templo e do povo por ocasião de seu julgamento pelo Sinédrio e crucificação relembra a acusação pela qual foi condenado e executado: “falso profeta” (CORNELLI, 2009, p. 41-42). Portanto, conforme postula Croatto (2003), “Jesus morre como profeta em Jerusalém”.

2.3.3 A Perspectiva das Primeiras Comunidades Acerca de Jesus

Em sua sociologia religiosa, Weber (1982, p. 376-377) sustenta que, ao redor do profeta, formam-se grupos de discípulos, seguidores e apoiadores, sendo que, com o tempo, a profecia cria “uma nova comunidade social, particularmente, quando ela se torna uma religião soteriológica de congregações”. Quando isso ocorre, estas comunidades precisam olhar para traz em busca de legitimidade na pessoa e na atividade do profeta ou salvador. Assim, elas recorrem a determinadas imagens do líder ou salvador que mais se adegue às expectativas e necessidades contemporâneas.

O título de profeta não foi comumente aplicado a Jesus após a sua ressurreição e glorificação. Isto se deu pelo fato óbvio de que, para as primeiras comunidades cristãs, o título descrevia, e apenas parcialmente, sua atividade terrena. Porém, ainda encontramos, por parte dos primeiros cristãos, a consciência de que Jesus havia sido um profeta (COMBLIN, 1987, p. 43,45). Uma evidência do

reconhecimento do caráter profético da práxis de Jesus pode ser encontrada no fato dele ser colocado lado a lado com os profetas veterotestamentários que sofreram como enviados de Yahweh. Por exemplo, de acordo com a descrição lucana em Atos, em sua defesa diante dos líderes judaicos, Estevão demonstra que os destinatários da palavra de Deus sempre têm resistido à Sua vontade (At 7,52; cf. 1Ts 2,15). A rejeição de Jesus e de sua mensagem não foi um evento isolado, mas manifesta apenas uma predisposição rebelde da nação em resistir à Palavra profética.

Outra evidência da perspectiva profética que a igreja das origens teve de Jesus pode ser percebida pela atribuição do papel de *'ebed Yahweh* que se lhe faz. A mais clara destas ocorrências encontra-se no relato da conversão do eunuco etíope (At 8,26s). Neste relato, o diácono Filipe identifica Jesus com o *'ebed Yahweh* de Isaías 53 (At 8,35). Isto demonstra que, nesta época, a atribuição desta passagem ao ministério do Nazareno já se havia estabelecido como tradição na igreja. Weber (1967, p. 5) acredita que foi a aplicação do conceito de *'ebed Yahweh* a Jesus que livrou o Cristianismo de se tornar uma seita de mistério gnóstica.

No livro de Atos (3,13; cf. Is 52,13; 3,26; 4,27.30), também se atribui a Jesus um dos títulos tipicamente aplicados aos profetas veterotestamentários: “Servo de Deus” (*pais tou theou*). Deve ser observado que esta expressão grega é empregada pela Septuaginta para traduzir o termo hebraico *'ebed Yahweh* (CULLMANN, 2001, p. 102). Isto indica que a expressão já se havia tornado um termo técnico descritivo do papel sofredor e substitutivo do profeta escatológico.⁵⁶ Conforme esclarecido por Goppelt (2002, p. 274), o título “Servo de Deus”, aplicado a Jesus pela igreja, remonta ao cristianismo palestinese e tem basicamente dois significados: primeiramente, que através de Jesus, Deus media curas e os demais dons de sua graça (cf. At 3,13; 4,30; Mt 2,15-21; Did 9,2s; 10,2s; 1Clem 59,2s); segundo, enfatiza que, como servo de Deus, Jesus foi rejeitado pelos poderosos, mas, através da ressurreição, foi exaltado à destra de Deus (cf. At 3,13; cf. 3,26; 4,26s).

Além disso, há evidências indicativas de que os apóstolos e as comunidades cristãs viram Jesus como o esperado profeta escatológico semelhante a Moisés (At 3,22-23; 7,37; Jo 6,14; 7,40). A expectativa da vinda de um profeta escatológico tem sua origem no judaísmo pós-exílico. Scardelai (1998, p. 91) afirma que esta

⁵⁶ Kümmel (2003, p. 144) discorda desta posição, afirmando que o título “Servo de Deus” designa simplesmente “o envio da pessoa terrena de Jesus como o servo obediente de Deus”.

“expectativa do surgimento de uma figura profética que precederia o fim dos tempos” estava arraigada na mente das populações palestinas do I século. Esta crença se desenvolveu, em parte, pela consciência da cessação da voz profética no período posterior a Malaquias (ENSLIN, 1961, p. 62-65). Uma vez que o antigo dom profético se havia extinguido, a profecia foi sendo esperada como um fenômeno escatológico que se manifestaria novamente no final dos tempos (CULLMANN, 2001, p. 33). Este profeta escatológico seria o cumprimento de toda a profecia anterior, a encarnação definitiva da verdadeira profecia, pondo fim a toda falsa profecia (p. 34,42). Nele se combinava a figura do profeta e do messias libertador do povo de Israel (SCARDELAI, 1998, p. 97). Cullmann (2001, p. 59) acredita que a expressão *ho erchomenos* – o que havia de vir – na pergunta de João Batista em Mt 11,3, constituía-se num termo técnico. A expressão seria designativa da expectativa do surgimento deste profeta por ocasião da consumação de todas as coisas. Isto demonstra que tal expectativa deveria ser bem comum e bastante difundida na época de Jesus (SCARDELAI, 1998, p. 97,306). Deste modo, é que as primeiras comunidades cristãs viram em Jesus o cumprimento desta expectativa judaica. Assim, At 3,22 e 7,37 – respectivamente, um discurso apostólico e outro certamente de origem apostólica – atribuem a Jesus o cumprimento da promessa do grande profeta anunciado por Moisés em Dt 18,15.

Portanto, embora escassos, podemos encontrar as principais designações proféticas atribuídas a Jesus pela igreja das origens. Estas ocorrências se encontram principalmente nos discursos, nos credos e nas designações litúrgicas. Estas expressões modelares da igreja refletem tradições bem mais antigas que identificaram Jesus, primeiramente como profeta. Deste modo, o Nazareno surge no primeiro século como continuador da tradição dos antigos profetas israelitas. Seu ministério foi encarado, tanto pelo povo quanto por seus próprios discípulos, nos moldes do ministério dos antigos profetas veterotestamentários. Mesmo a atribuição de profeta escatológico que lhe foi dada pelas primeiras comunidades cristãs, aponta nesta direção. Assim, foi como profeta que Jesus foi reconhecido inicialmente por seus discípulos, pelo povo; e, por tal reivindicação, foi condenado e executado pelas autoridades.

2.4 A ATUAÇÃO PROFÉTICA DE JESUS NOS EVANGELHOS SINÓTICOS

Verificou-se até aqui que, de acordo com a apresentação Sinótica, tanto Jesus quanto os seus contemporâneos interpretaram sua práxis como sendo de um profeta. É necessário que se investigue agora a sua atuação e se verifique qual a tipologia que melhor serve para defini-la. O objetivo aqui é verificar se e até que ponto a tipologia profética dá conta de explicar a atuação de Jesus conforme narrada nos Evangelhos Sinóticos. Neste sentido, pretende-se comparar as principais características da atuação do Nazareno com a atuação dos antigos profetas israelitas presentes nos textos da Bíblia Hebraica. Os paralelos apontados aqui são, quanto ao seu chamado, à independência de sua atuação, à prática do discipulado, à perspectiva que tinha da realidade ao seu redor, às capacidades especiais que demonstrou possuir, à sua atuação na realização de milagres e na intercessão em prol dos seus e, principalmente, quanto ao ministério de libertação que realizou.

2.4.1 O Chamado ao Ministério

Ao abordar o tipo de liderança carismática, Weber (2000, p. 160) advoga que toda dominação carismática precisa legitimar-se a fim de obter o reconhecimento daqueles que a aceitam. Por isso, como representantes de Yahweh, praticamente todos os profetas precisaram legitimar sua atuação na base de um chamado divino. É no “chamado” que o profeta recebe o carisma profético, o qual se apresenta como “um livre dom da graça divina, sem qualquer qualificação pessoal”, sem quaisquer pré-requisitos, apenas a convocação por parte de Yahweh (WEBER, 1967, p. 294).

Deste modo, quando se analisa o chamado de Jesus ao ministério, narrado no seu batismo no Jordão, percebe-se que ele se deu nos moldes do chamado profético. A narrativa registrada nos Evangelhos Sinóticos (Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21.22) segue, em linhas gerais, o mesmo padrão dos relatos do chamado de Moisés (Ex 3,1-4), Isaías (6,1-13), Jeremias (1,1-19) e Ezequiel (1-3).⁵⁷ Os principais paralelos entre os relatos do chamado dos antigos profetas e o relato do batismo de

⁵⁷ Füglistler (2004b, p. 248) destaca três elementos típicos de uma narração bíblica de vocação, os quais também encontram seu paralelo no chamado de Jesus: (1) a irrupção do divino; (2) o chamamento divino propriamente dito, a missão e o encorajamento; e (3) a reação daquele que é chamado.

Jesus no Jordão são: a especificidade do chamado, as manifestações teofânicas, e o anúncio da rejeição da missão por parte do povo.

2.4.1.1 A especificidade do chamado

No que concerne a sua vocação, os profetas sentiam-se pessoal e diretamente comissionados por Yahweh. Alguns deles fizeram questão de relatar “seu visionário ou auditivo ‘chamado’” (WEBER, 1967, p. 291). A este respeito, von Rad (1974, p. 57) afirma o seguinte: “Por quanto podemos saber, a vocação dos profetas do século VIII e VII era comunicada por uma palavra pessoal de Deus, sem intermediário [...]” A consciência do chamado e a compreensão da tarefa específica que deveria realizar estão bastante claras nas palavras de Amós ao sacerdote Amazias: “Eu não sou profeta, nem discípulo de profeta, mas boieiro e colhedor de sicômoros. Mas o SENHOR me tirou de após o gado e o SENHOR me disse: Vai e profetiza ao meu povo de Israel” (Am 7,14.15). Nos relatos preservados de vocação profética pode-se encontrar a descrição de um comissionamento claro para uma missão específica. Isto pode ser notado já no relato do chamado de Moisés (Ex 3,1–4,17), o profeta normativo. Em seu chamado, o profeta recebe da parte do Senhor a descrição solene da missão que deve realizar e dos resultados que tal missão alcançaria, os quais eram bastante negativos. Este foi o caso, por exemplo, de Isaías (6,1-13), Jeremias (1,1-19) e Ezequiel (1-3). Isaías recebeu a seguinte missão: “Vai e dize a este povo [...]: Torna insensível o coração deste povo, endurece-lhe os ouvidos e fecha-lhes os olhos [...]” (Is 6,9.10). O profeta Jeremias foi enviado “[...] para arrancares e derribares, para destruíres e arruinares e também para edificares e para plantares” (Jr 1,10) Quanto a Ezequiel, sua tarefa também foi declarada especificamente: “Tu lhes dirás as minhas palavras [...], dize-lhes a minhas palavras [...], os avisarás da minha parte” (Ez 2,7; 3,4.11.17). Portanto, fica claro que os profetas receberam uma palavra específica da parte de Yahweh, a qual lhes fez convictos de sua vocação e indicou a missão que deveriam realizar.

Semelhantemente, no caso de Jesus, houve um chamado claro ao ministério, o qual se deu por ocasião do seu batismo, conforme narrado nos Sinóticos (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 234). O fato de ter sido relatado pelos quatro evangelistas indica que o evento consta entre os elementos mais importantes da tradição primitiva sobre a vida e o ministério de Jesus. Embora Marcos enfatize o

aspecto mais particular e Lucas o caráter mais público, todos parecem colocar o batismo como o momento em que Jesus foi particularmente chamado ao ministério (BOCK, 2006, p. 78,79; MORRIS, 2005, p. 95). No Jordão temos, então, a ocorrência de sua experiência de vocação (GOPPELT, 2002, p. 79; JEREMIAS, 2004. p. 97,105). Portanto, no batismo Jesus recebe solenemente a descrição de sua tarefa e missão profética (RICHTER REIMER, 2012a, p. 75).

De acordo com Mateus, foi no batismo que Deus apontou Jesus para a tarefa que teria que realizar (BOCK, 2006, p. 80). No Jordão, o Nazareno teve plena consciência da forma exata que sua vocação deveria tomar (TASKER, 2005, p. 39). De fato, a voz ouvida do céu – “este é o meu filho amado, em quem tenho prazer” – relatada por todos os Sinóticos, faz referência a dois textos veterotestamentários: Sl 2:7 e Is 42:1. O primeiro, denota o ato de eleição do Filho por parte de Deus, “que inclui Sua missão e Sua nomeação para o ofício real do Messias” (LADD, 1993, p. 155). A segunda passagem identifica a missão de Jesus como sendo a do *‘ebed Yahweh* de Isaías (RICHTER REIMER, 2012a, p. 75; LADD, 1993, p. 173,174). Portanto, a voz celestial apontou Jesus como aquele em quem o plano salvífico de Deus para a humanidade centralizava-se (TASKER, 2005, p. 41). Porém, este plano incluía exercer o papel do Servo Sofredor que daria a sua vida em resgate daqueles que veio salvar. Deste modo, a voz celestial aponta Jesus como o Filho-Messias e indica seu papel como o do Servo Sofredor que realizaria a salvação do povo através de sua morte.

2.4.1.2 As manifestações hierofânicas

Os relatos de comissionamentos proféticos geralmente envolvem uma experiência visionária ou auditiva (WEBER, 1967, p. 291). Iniciando com Moisés, todos os relatos proféticos de que temos conhecimento foram acompanhados de algum tipo de manifestação hierofânica (VON RAD, 1974, p. 64-66). O profeta Isaías (6,1-4) faz o seguinte relato:

No ano da morte do rei Uzias, eu vi o Senhor assentado sobre um alto e sublime trono, e as abas de suas vestes enchem o templo. Serafins estavam por cima dele; cada um tinha seis asas: com duas cobria o rosto, com duas cobria os seus pés e com duas voava. E clamavam uns para os outros, dizendo: Santo, santo, santo é o SENHOR dos Exércitos; toda a

terra está cheia da sua glória. As bases do limiar se moveram à voz do que clamava, e a casa se encheu de fumaça.

Em conexão ao seu chamado profético, Jeremias (1,11.13) menciona ter visto “uma vara de amendoeira” e “uma panela ao fogo, cuja boca se inclina do Norte.” Quanto a Ezequiel, o relato da teofania que acompanhou o seu chamado ao ministério profético é bem mais impressionante (Ez 1-3). A descrição desta visão ocupa nada menos que três capítulos do seu livro.⁵⁸ Nesta, Ezequiel descreve seres celestiais, criaturas aladas, objetos macabros, um ser “semelhante a um homem” e a manifestação da glória (*kābôd*) de Yahweh. Um detalhe importante na descrição feita pelo profeta é que a hierofania tem início a partir do abrir-se do céu.

Seguindo a tradição profética, o relato da vocação de Jesus também é acompanhado por manifestações hierofânicas (RICHTER REIMER, 2012a, p. 75). Em primeiro lugar, a cena tem início com o abrir-se do céu. Deve ser lembrado que no Antigo Testamento o abrir-se do céu está normalmente relacionado à manifestação da glória de Yahweh (JEREMIAS, 2004. p. 100). Tanto no relato da vocação de Isaías quanto de Ezequiel há a manifestação visível da glória do Senhor. Embora no relato apresentado por Isaías esteja apenas implícito, Ezequiel (1,1) declara explicitamente que toda a cena tem início com o abrir-se do céu.

Em segundo lugar, a cena do batismo de Jesus no Jordão descreve a descida do Espírito Santo em forma corpórea. Todos os evangelistas declaram que o Espírito desceu sobre Jesus em forma de pomba. Lucas enfatiza que a descida do Espírito não foi apenas uma realidade subjetiva percebida somente por Jesus e João. Mas ao expressar que o Espírito veio “em forma corpórea”, ele enfatiza que o evento envolveu uma realidade objetiva (MORRIS, 2005, p. 95). Provavelmente, a figura da pomba serve para dar uma dimensão visual à manifestação da glória do Senhor.

Em terceiro lugar, a hierofania relacionada ao batismo de Jesus teve a ocorrência da voz celestial. Todos os relatos proféticos foram marcados por manifestações audíveis, as quais definiram para cada profeta o tipo e a abrangência de sua missão. No caso de Jesus, como já foi descrito acima, a voz celestial definiu a sua missão. Sendo o Filho de Deus, sua missão seria realizar a tarefa do “Servo

⁵⁸ Não vem ao caso discutir aqui se estas visões envolveram apenas uma dimensão subjetiva, dando-se somente no interior do profeta ou se se tratam, de fato, de acontecimentos objetivos e exteriores (VON RAD, 1974, p. 64). Este fato também não fica claro no que concerne ao próprio Jesus no Jordão.

Sofredor de Yahweh”, que veio para salvar o povo oprimido mediante o oferecimento de sua vida (RICHTER REIMER, 2012a, p. 75).

Portanto, como nos profetas, Jesus também recebeu um chamado específico. Este chamado foi acompanhado por uma hierofania, na qual seu ministério e missão foram claramente especificados.

2.4.1.3 A rejeição da missão por parte da maioria das pessoas

Ao tratar acerca da pregação profética e de sua influência diante da nação, Weber (1967, p. 271-276) sustenta que os profetas eram iminentemente anunciadores de desgraça e, por esta característica, suas mensagens não eram normalmente aceitas pelo povo ou pela liderança da nação. Em todos os relatos de vocação profética há o reconhecimento de que, por sua dureza e insensibilidade, o povo, como um todo, não responderia positivamente à mensagem que o profeta estava sendo incumbido a proclamar. Moisés compreende que os israelitas “[...] não crerão, nem acudirão à minha voz [...]” (Ex 4,1). Quanto à sua missão diante de faraó, o Senhor o avisa que este não atenderia às suas palavras (Ex 3,19; 7,3; 14,4). O profeta Isaías recebe a seguinte incumbência:

Vai e dize a este povo: Ouvi, ouvi e não entendais; vede, vede, mas não percebeis. Torna insensível o coração deste povo, endurece-lhe os ouvidos e fecha-lhe os olhos, para que não venha ele a ver com os olhos, a ouvir com os ouvidos e a entender com o coração, e se converta, e seja salvo (Is 6,9-10).

O profeta Jeremias recebe o seguinte aviso:

Pronunciarei contra os moradores destas [as cidades de Judá] as minhas sentenças, por causa de toda a malícia deles; pois me deixaram a mim, e queimaram incenso a deuses estranhos, e adoraram as obras das suas próprias mãos. Pelejarão contra ti, mas não prevalecerão; porque eu sou contigo, diz o SENHOR, para te livrar (Jr 1,16.19).

Ezequiel também é advertido de que “[...] a casa de Israel não te dará ouvidos, porque não me quer dar ouvidos a mim; pois toda a casa de Israel é de frente obstinada e dura de coração (Ez 3,7).” Por ocasião do chamado do profeta, a Palavra divina repete várias vezes que a nação, à qual está sendo enviado, “são casa rebelde” (Ez 2,3.5.6.7.8; 3,9.26.27). Como postula von Rad (1974, p. 65), “o

envio do profeta é feito com palavras destinadas a preparar o profeta diante do fracasso de sua missão.” Obviamente, este fracasso era relativo, pois alguns, embora poucos, aceitariam e criam em sua mensagem.

No que diz respeito a Jesus, a rejeição de sua missão está implícita na voz celestial – uma citação de Is 42,1 – por ocasião de seu batismo. A passagem de Is 42,1-7 é a introdução a uma série de quatro textos conhecidos como os “cânticos do Servo” (RIDDERBOS, 2004, p. 346; CULLMANN, 2001, p. 93). As quatro profecias – que incluem também Is 49,1-9a e 50,4-9 – culminam com a notável passagem de Is 52,13–53,12. Este texto esclarece que a missão do “Servo” seria rejeitada e que ele mesmo seria oferecido em prol do seu povo (cf. At 3,13.26; 4,26ss). Ele receberia o castigo no lugar de um grande número de homens que deveriam sofrer. Através do seu sofrimento o Servo traria a paz para eles. Que Jesus relacionou seu batismo com a rejeição de sua missão e sua própria morte em prol dos outros, pode ser visto no modo como emprega o verbo “ser batizado” (*baptisthēnai*). Frequentemente o Nazareno usa a expressão como sinônima de “morrer” (CULLMANN, 2001, p. 95). Um exemplo deste uso se encontra na sua resposta ao pedido dos filhos de Zebedeu (Mc 10,38b). Deste modo, a consciência de que morreria cumprindo a missão do “Servo do Senhor” pressupõe também a consciência da rejeição inicial de seu ministério (Mt 21,42; Mc 8,31; Lc 9,22; 17,25; cf. Lc 6,22).

Portanto, ao citar Is 42,1, a voz celestial narrada nos Sinóticos torna claro que a missão de Jesus, à semelhança dos profetas veterotestamentários, não seria aceita pela maioria do povo. Assim, ele sofreria o martírio para tornar possível a salvação dos crentes.

2.4.2 A Independência Ministerial

Uma das características mais importante dos profetas é que eles não tinham compromissos com qualquer grupo ou classe social. Eles eram indivíduos basicamente independentes e solitários, religiosamente motivados, falando em nome de Deus, no contexto da aliança (WEBER, 1967, p. 273, 278-279).⁵⁹ Mesmo sendo acompanhados por alguns discípulos, os profetas não receberam qualquer suporte da comunidade e agiram e pregaram com absoluta independência social e

⁵⁹ Peter Berger (1985) contesta este posicionamento weberiano argumentando que, na maioria dos casos, os profetas estavam ligados às estruturas institucionais de sua época.

econômica (p. 292-293). Seu ministério se caracterizou por uma completa liberdade em relação a qualquer consideração de posição ou de benefício próprio. Tais pessoas suportavam consideráveis perdas e até sofrimento por causa da mensagem a que foram encarregados de pregar. Por causa desta mensagem o profeta verdadeiro se colocava, às vezes, contra tudo e contra todos. Estes homens e mulheres de Deus criticavam inclusive os poderosos que insistiam em violar as leis do Senhor (Is 3,14.15; Os 7,1-7; 6,9; Mq 3,1-3.5.11). Por pregarem a Palavra de Deus tão destemidamente e por sua mensagem destoar tanto das expectativas gerais, eles foram odiados, perseguidos e, ocasionalmente, mortos.⁶⁰ Este foi o caso, por exemplo, de Elias e Micaías, nos dias de Acabe; e de Jeremias, nos dias de Jeoaquim e Zedequias. Estes profetas, em seu próprio tempo, frequentemente pregaram mensagens solitárias que não se adequavam às crenças e expectativas contemporâneas e se chocavam com a pregação da maioria, que também reivindicava falar em nome de Deus.

De acordo com as narrativas sinóticas, como os demais profetas, Jesus também se entregou completamente à missão que estava incumbido de realizar, abandonando todas as garantias sociais e econômicas que a sociedade poderia oferecer-lhe (VON RAD, 1974, p. 58). A marca característica de seu ministério foi um completo compromisso com a mensagem divina e uma renúncia total às comodidades que a sociedade contemporânea poderia proporcionar-lhe (Lc 9,58 e paral.) (THEISSEN, 2008, p. 51-55). De fato, o Nazareno pregou livre de qualquer compromisso, quer de ordem social, política ou mesmo étnica.

Neste sentido, através de seus atos e palavras narradas nos Evangelhos, Jesus frustrou expectativas tradicionais, confrontou crenças e costumes a muito estabelecidos e desafiou instituições consideradas sagradas (PAGOLA, 2013, p. 335-336). Para isso, o Nazareno fundamentou sua autoridade unicamente na missão que Deus lhe confiara, não se submetendo ou dependendo de convenções humanas. Ele não mudou ou amenizou sua pregação a fim de se tornar aceitável à mente contemporânea, pelo contrário, pregou com total liberdade e ousadia. Mesmo tendo consciência de que sua vida corria riscos, denunciou abertamente o sistema

⁶⁰ Ver exemplos: Am 7,12.13; Jr 37,11-15; 26,16-23; 1Rs 19,2.3.10.

tradicional e majoritário de seu tempo (Mt 10,17-25; Mc 13,9-13; Lc 6,40; 12,11.12; 21,12-19).⁶¹

Conforme Weber (1982, p. 377), a primeira força com a qual o profeta entra em conflito é o do clã natural. Deste modo, “quanto mais amplos e interiorizados forem as metas da salvação” propostas pela pregação profética, mais radical é a sua exigência aos fiéis, de modo que lhes é exigido que se comprometam mais com o salvador ou profeta do que com os parentes naturais e com a comunhão matrimonial. Neste sentido, o Nazareno também desafiou aqueles que estavam dispostos a segui-lo, exigindo deles auto-renúncia, lealdade completa e dedicação absoluta a ele e a obra que viera realizar (Mt 10,38; 16,24; Mc 8,34; Lc 9,23.57-62; 14,25-27) (PAGOLA, 2013, p. 334-341). Exigiu de seus discípulos que deixassem “pai, e mãe, e mulher, e filhos, e irmãos, e irmãs” para segui-lo (Lc 14,26). Semelhantemente, ele alertou seus seguidores a não buscarem reconhecimento ou aceitação humana, mas a se preocuparem apenas em agradar a Deus (Lc 12,1-12) (THEISSEN, 2008, p. 76-107).

De acordo com os relatos Sinóticos, esta ousada postura independente que Jesus assumiu o conduziu a um final trágico. Ao desafiar a autoridade dos líderes religiosos de seu tempo e as convenções religiosas de sua época, ele se colocou decididamente no caminho da cruz.

2.4.3 A Prática do Discipulado

De acordo com a sociologia weberiana, quando a mensagem do profeta obtém êxito, atrai seguidores permanentes, ou discípulos, que se juntam a ele de modo puramente pessoal, os quais colaboram ativamente em sua missão. Além dos seguidores imediatos, há também “o círculo de adeptos que o apoiam com alojamento, dinheiro e serviços e que tornam viável sua atividade” (WEBER, 2000, p. 310). Neste sentido, uma característica comum, especialmente dos primeiros profetas, foi a prática do discipulado. Formavam-se grupos ao redor de um profeta de destaque a quem chamavam “mestre” ou “pai” (2Rs 2,3ss; 4,38; 6,1) (PEISKER, 2000b, p. 1880). Os profetas Samuel (2Rs 2,15), Elias (1Sm 19,20), Eliseu (1Rs 19,19-21), Isaías (8,16-18), entre outros, foram chefes de grupos separados de

⁶¹ Bock (2006, p. 85,111,163) argumenta que Jesus estava plenamente consciente do perigo que suas ações representavam.

discípulos. Geralmente estes discípulos viviam com seu mestre em habitações comunitárias e recebiam instruções e ensinamentos dele. Pelo menos no caso de Samuel é provável que acompanhassem o mestre em suas incursões pelo país (WOOD, 1983, p. 164). Em várias ocasiões eles funcionaram como emissários, porta-vozes e representantes do profeta ao qual serviam.⁶² Provavelmente, o objetivo do discipulado era repassar o ofício profético, tanto por meio das palavras quanto da prática do profeta instrutor.

Porém, os profetas viram em seus discípulos mais que simples aprendizes. Já com Samuel, os discípulos exercem uma influência positiva sobre a nação. Foi contando com o trabalho deles que o profeta conseguiu operar uma transformação surpreendente no país em apenas vinte anos de atuação (1Sm 7,2-17).⁶³ Por outro lado, estas agremiações representavam uma resistência ao que era visto pelos profetas como um processo de corrupção e apostasia em andamento na vida religiosa, social e política da nação. De acordo com Weber (1967, p. 232, 316, 323s), iniciando em Amós, os profetas compreendem que o juízo de Deus também alcançaria Israel e passam a depositar sua esperança em um remanescente convertido que sobreviveria à ira de Yahweh e, ao final, herdaria suas bênçãos. Esta expectativa partia da constatação de que, a nação de Israel, em sua maioria, permanecia em rebelião e desobediência contra o Senhor e, por isso, estava destinada ao juízo divino. Isaías, por exemplo, vê seus discípulos como o remanescente fiel, nos e através dos quais, Deus realizaria seu propósito e cumpriria suas promessas. Partindo desta compreensão, muitos profetas passaram a encarar seus discípulos como o remanescente fiel, a representação do verdadeiro Israel existindo dentro do Israel nacional (JEREMIAS, 2004. p. 258-262).⁶⁴

Praticamente todas as fontes disponíveis acerca dos atos e ensinamentos de Jesus sustentam que ele era seguido por um grupo de discípulos, embora nem sempre haja concordância acerca do número exato destes seguidores.⁶⁵ Barbaglio (2011, p. 380-383) afirma que há ampla atestação de que houve um grupo consolidado de doze pessoas que seguiram e receberam instruções de Jesus. Bornkamm (2005, p.

⁶² Ver exemplos: 1Rs 18,41-45; 2Rs 4,11-17.25-37; 5,9.10; 9,1-10; cf. Jr 36,1ss.

⁶³ Este foi o tempo decorrido entre a vergonha sofrida em Afeca e a vitória alcançada em Mispa (WOOD, 1983, p. 153-155, 164).

⁶⁴ Ver exemplos: Is 1,9; 4,2ss; 6,13; 7,3 cf. 10,21; 11,11ss; 28,5.16; 37,32 (paral. 2Rs 19,31); 45,20ss; Jr 23,3; 31,7; 50,20; Ez 11,13; 14,21ss; 36,36; Jl 3,5; Am 4,11; 5,15; Ob 17; Mq 2,12; 4,6ss; 5,6ss; 7,18; Sf 2,9; 3,12; Zc 13,7-9 etc.

⁶⁵ Theissen e Merz (2004, p. 240) alistam três círculos concêntricos de pessoas em relação com Jesus: os discípulos, os simpatizantes e a multidão.

245-247) diferencia os doze dos demais seguidores de Jesus, como o grupo mais estreito escolhido por ele para ser treinado e ajudá-lo no anúncio da mensagem do Reino.

Diferenciando o profeta do mestre, Weber (2000, p. 307) esclarece que, no caso do profeta, há sempre “a anunciação de uma verdade religiosa de salvação em virtude de revelação pessoal”. Neste caso, diferentemente do mestre que “comunica um saber adquirido, não o revelado, e ensina não em virtude de autoridade própria, mas por encargo”, o profeta, por outro lado, crê numa missão religiosa pessoalmente comunicada, em função da qual prega com autoridade absoluta (p. 306). Deste modo, a prática do discipulado, conforme adotada pelo Nazareno, se distingue da dos grupos de sua época, assemelhando-se mais a dos profetas veterotestamentários (GOPPELT, 2002, p. 220). Primeiramente, Jesus retoma a prática do discipulado profético ao exigir uma dedicação exclusiva a esta atividade da parte daqueles que desejam segui-lo (BARBAGLIO, 2011, p. 388-393). À semelhança do que aconteceu com Eliseu e outros, o discípulo é desafiado por Jesus a deixar as atividades nas quais está empenhado e até seus familiares para seguir e aprender com o mestre (Mt 4,18-22; 8,22; 19,27; Lc 5,28; 9,57-62) (MEIER, 2004, p. 344).⁶⁶ Estes, tornavam-se, então, discípulos-seguidores, e não apenas aprendizes de uma nova doutrina (p. 397). Como acontecia com os profetas, o discípulo é chamado a dispor de todas as formas de segurança pessoal (THEISSEN, 2008, p. 90-107).

Outro fator importante na retomada do discipulado profético em Jesus é que, diferentemente da prática rabínica e das escolas filosófica gregas, que deixavam ao discípulo a decisão do discipulado (BARBAGLIO, 2011, p. 370), em Jesus o discipulado está condicionado a um chamado seu (MÜLLER, 2000, p. 585; BORNKAMM, 2005, p. 238-240). É o Nazareno quem toma a iniciativa de chamar aqueles que se tornariam seus discípulos (Mt 4,18-22 e paral.; 2,14 e paral.; Lc 9,57-62). Esta prática retrata o modo como Eliseu foi chamado por Elias e como os demais profetas foram chamados por Yahweh (1Rs 19,19-21; Is 6; Jr 1,1-10; Ez 2-3; Am 7,14-15) (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 237-238). Outra diferença marcante entre a práxis discipular de Jesus e a dos mestres escribas de sua época é que, no caso destes, o conteúdo e a autoridade de seus ensinamentos pautava-se na Torá

⁶⁶ No convite de Jesus ao discipulado há um notável paralelo entre os verbos ‘deixar’ (*aphiēmi*) e ‘seguir’ (*akoloutheō*).

(BARBAGLIO, 2011, p. 371-374), enquanto no caso de Jesus esta autoridade baseava-se no seu próprio carisma profético. Neste sentido, os discípulos não eram chamados para serem treinados a fim de tornarem-se futuros mestres, mas para assumirem uma lealdade exclusiva e permanente ao seu Senhor (p. 405).

Além disso, à semelhança dos profetas, os discípulos de Jesus são encarados por ele como seus porta-vozes e autênticos representantes, enviados numa missão a Israel (MEIER, 2004, p. 344).⁶⁷ É neste sentido que os envia para pregar, dando-lhes autoridade sobre os espíritos imundos, para curar enfermidades físicas e até sobre a morte (Mt 10,1ss; Mc 16,17.18; Lc 10,1-12.17-20). Deste modo, receber um discípulo de Jesus significa recebe-lo, e rejeitar um deles significa rejeitar o próprio Senhor (Mt 10,40-42; 25,40.45; Mc 9,41; Lc 10,16) (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 238-239).

Conforme já foi notado acerca dos profetas, Jesus também viu em seus discípulos a possibilidade de uma influência positiva frente à situação espiritualmente degradante da nação. Até o fim, ele desejou que ela se voltasse para Deus e se posicionasse no caminho do cumprimento de sua verdadeira vocação (Mt 23,37) (LADD, 1993, p. 100). Foi neste sentido que ele ordenou a seus discípulos que pregassem prioritariamente ao povo israelita (Mt 10,5.6). A partir desta perspectiva, Jesus encara os seus discípulos como “sal da terra” e “luz do mundo” e pretende que eles exerçam um impacto benéfico sobre o povo “em trevas” (Mt 5,13-16; Lc 11,33-36).

Outra evidência da prática do discipulado profética em Jesus está no fato de encarar seus discípulos como o remanescente fiel. Ladd (1993, p. 102) declara que “os discípulos de Jesus são os recipientes da salvação messiânica, o povo do Reino, o verdadeiro Israel”. Theissen e Merz (2004, p. 240) afirmam que “o círculo dos doze representam o povo das doze tribos renovado e tem diante deste uma promessa especial”. Esta percepção parte do reconhecimento de que a nação, como um todo, haveria de rejeitar a oferta salvífica oferecida por Jesus. As ovelhas não seguiriam seu pastor. Entretanto, aquelas que ouvissem a voz do pastor e o seguissem se tornariam seu “pequeno rebanho”, o verdadeiro Israel, para o qual o Reino seria dado (Mc 14,27; Lc 12,32; cf. Is 40,11; Jo 10,11; cf. Ez 34,15ss).

⁶⁷ De acordo com Goppelt (2002, p. 222,223) o modelo para o envio dos discípulos vem da instituição jurídica – o *schaliach*, o enviado = apóstolo –, o qual representa plenamente aquele que o envia.

Portanto, embora se possa identificar semelhanças, a prática do discipulado jesuano não encontra paralelo exato, quer no rabinismo quer nas escolas filosóficas helênicas, estando em mais estreita concordância com o discipulado praticado pelos antigos profetas israelitas.

2.4.4 A Perspectiva Negativa da Realidade Imediata

Os textos da Bíblia Hebraica dão conta de que os profetas foram indivíduos que anunciaram a mensagem de Yahweh a um auditório fundamentalmente hostil à sua pregação. Neste sentido, eles “tiveram a sensação de está diante de um povo que era tentado por demônios para fazer o mal, para engajar-se em orgias ou na idolatria a Baal, para praticarem pecados sociais e éticos ou [...] para rebelar-se contra as ordens de Yahweh” (WEBER, 1967, p. 293). Von Rad (1974, p. 172) postula que o elemento novo e surpreendente em toda a pregação profética é “o balanço que os profetas fazem da história até sua época, a saber, que esta história foi um grande fracasso, testemunha da desobediência de Israel” (cf. Am 4,6-11; Ez 20). A todos os grandiosos benefícios concedidos por Yahweh, Israel só tem respondido com ingratidão e rebelião (Is 5,1-7; Ez 16; 20; 23; Os 11,1-7). Praticamente toda a história da nação tem sido caracterizada pela ação benéfica de Yahweh e pela resposta rebelde do povo. Os profetas estavam conscientes de que esta dureza e obstinação sempre presente em Israel também era uma realidade na vida de seus contemporâneos (Is 1,2-9; 28,7-22; 29,9-16; 42,18-25; 48; 59; Jr 1,13-16; 2,1-19; Ez 2,1-3,27). Por isso, bem cedo eles compreenderam que a rebelião do povo resultaria na rejeição, pelo menos imediatamente, de suas mensagens de arrependimento (Jr 6,27-30; Ez 2,1-7; 3,4-11). Ademais, este fato os levou a outra conclusão: que o juízo do Senhor contra a nação era inevitável (SCHREINER, 2004, p. 288,289). Da perspectiva weberiana, “a inevitabilidade da desgraça apareceu como consequência dos constantes pecados dos antepassados que, sem motivo, violaram a aliança (Jr 2,5)” (WEBER, 1967, p. 323).

Jesus também encara especialmente a liderança da nação como tendo sempre falhado em responder à Palavra e à vontade de Deus (Mt 21,28-46). A parábola da vinha ilustra a contínua tentativa da parte de Deus em conduzi-los ao

arrependimento através dos seus servos e a insistente rebelião do povo.⁶⁸ As parábolas das bodas (Mt 22,1-14) e da grande ceia (Lc 14,16-24) ilustram a reiterada recusa por parte da liderança da nação aos repetidos convites que lhes foram oferecidos por Deus. Esta dureza e rebeldia encontra sua expressão culminante no lamento sobre Jerusalém (Mt 23,37-39; cf. Lc 19,41-44). A cidade – que representa todo o país – é retratada como a “que matas os profetas e apedrejas os que te foram enviados” (v. 37). Ela sempre tem rejeitado as várias tentativas por parte do Senhor de agregá-la sob sua proteção, “como a galinha ajunta os seus pintinhos debaixo das asas” (v. 37).

Na descrição que os Sinóticos fazem de Jesus, ele aparece tendo uma visão pessimista de sua própria geração, especialmente de sua liderança (Mt 11,16-19; 12,34.39.41-42; 13,13-15; 15,7-9.14; 16,4; 17,17; Mc 8,38 e paral.). Como os profetas, ele conectou a atitude e os pecados de todas as gerações passadas em sua história de contínua rebelião, com a geração que lhe era contemporânea (Mt 23,29-36). A presente geração era apenas a sucessora das gerações anteriores em uma trilha marcada pela rebeldia e pela rejeição à vontade de Deus. De fato, a atitude de desprezo às ações salvíficas de Deus encontram na geração presente a sua consumação plena e final (Mt 23,32.35).

Partindo dessa perspectiva, de acordo com a descrição sinótica, o Nazareno teve a consciência do resultado negativo, pelo menos imediatamente, de sua missão. Este entendimento fica bastante claro na parábola do semeador (Mt 13,1-9 e paral.). De acordo com esta, são poucos os que respondem positivamente à pregação da Palavra do Reino (vv. 13-15). Que Jesus reconhecia que poucos aceitariam a sua mensagem está também implícito na parábola das duas estradas (Mt 7,13-14). Os anúncios que fez de sua própria rejeição, sofrimento e morte, deixam claro que entendia que sua pregação não seria aceita (Mt 16,21; 17,22-23; 20,17-19; Lc 17,25 etc.).⁶⁹ Tanto Marcos (6,1-6) quanto Lucas (4,16-30) descrevem a rejeição de Jesus como uma atitude que caracterizou especialmente as lideranças religiosas desde o início de seu ministério. Esta rejeição os levou a atribuir os sinais que operava à obra demoníaca (Mt 9,32-34; 12,22-32 e paral.). Em Mateus (2,16-18) esta rejeição se evidencia inicialmente com a matança dos inocentes em Belém, a

⁶⁸ Theissen e Merz (2004, p. 361) afirmam que “é inequívoco que a tradição de Jesus na parábola dos vinhateiros maus dá continuidade à canção da vinha de Isaías (Is 5,1-7)”.

⁶⁹ Há, todavia, vários estudiosos que atribuem todas as palavras de Jesus referentes à sua morte como sendo pós-pascuais (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 155).

mando de Herodes e culmina com o aprisionamento e morte de Jesus pelas autoridades políticas (Mt 26,47-27,66).

Finalmente, há também, por parte de Jesus, a consciência de que a reiterada rebelião do povo, ao longo de toda a sua história e a rejeição final da presente geração, culminaria com o juízo divino (Mt 23,33.36.38; 24,1ss e paral.).⁷⁰ De fato, por haver presenciado tão clara manifestação do poder e da presença de Deus, a presente geração seria objeto de mais rigoroso juízo do que as gerações anteriores (Mt 11,20-24 e paral.). Do ponto de vista de Jesus – como em Oséias (9,1ss), Amós (4,4-13) e Joel (1,1-2,11) – este juízo recebe a sua antecipação em eventos passados e presentes – como na chacina dos Galileus por Pilatos (Lc 13,1-5) (HORSLEY e HANSON, 1995, 219). Este juízo é anunciado simbolicamente mediante a maldição da figueira sem fruto (Mt 21,18-20) e das parábolas da figueira estéril (Lc 13,6-9) e das bodas (Mt 22,1-14). Porém, a descrição mais completa e emblemática dele foi feita no chamado sermão escatológico de Jesus (Mt 24; 25 e paral.). Neste discurso, trabalhado pelos Evangelistas, Jesus anuncia a destruição de Jerusalém e do templo e a perseguição e dispersão de seus habitantes.

2.4.5 A Operação de Sinais Miraculosos

Do ponto de vista de Weber (1982, p. 340), a legitimidade do domínio carismático “se baseia na crença e na devoção ao extraordinário”, que se acredita ter origem sobrenatural. Neste sentido, as qualidades carismáticas são frequentemente comprovadas por meio de milagres. Quanto a isso, Eichrodt (2004, p. 302) postula que a legitimação por meio de milagres é uma característica do profetismo em praticamente todos os seus períodos. Desde Moisés (Ex 4,1-9.21), estas operações sobrenaturais serviam para autenticar aquele que havia sido verdadeiramente enviado por Deus (1Sm 12,16ss; 1Rs 13,1-5; 22,28 e os milagres de Elias e Eliseu; cf. Dt 18,22) (FREEMAN, 1979, p. 105; WOOD, 1983, p. 112,113). Os dons do Espírito se manifestavam na vida do profeta através dos sinais miraculosos que realizava, comprovando seu carisma (2Rs 2,19-25; 4,1-7.18-37) (PEISKER, 2000b. p. 1880). Através destas operações sobrenaturais se via o significado concreto da visitação de Deus a seu povo (EICHRODT, 2004, p. 290);

⁷⁰ Chama a atenção o fato de Mt 23,38 citar uma palavra de juízo do profeta Jeremias (22,5) sobre a nação.

compreendia-se que, por trás dos milagres operados pela mediação do profeta, estava a mão de Yahweh (1Rs 17,16s.24; 2Rs 2,13s; 7,1; 4,1ss). É neste sentido que o profeta é denominado “Servo de Yahweh” (*‘ebed Yahweh*) ou “homem de Deus” (*’išch ’ēlōhîm*) (VON RAD, 1974, p. 28).⁷¹ Elias e principalmente Eliseu tiveram seus ministérios profundamente marcados pela realização de milagres. Von Rad (1974, p. 31) afirma que “em parte alguma do Antigo Testamento encontramos tantos milagres em tão poucos capítulos” quanto durante o ministério de Eliseu. Ele fez flutuar o ferro (2Rs 6,5-7), cegou um exército inimigo (2 Rs 6,18-20), curou um leproso (2Rs 5,1-14), multiplicou alimentos (2Rs 4,5.6; 4,42-44), ressuscitou um morto (2Rs 4,32-37) etc. Nos profetas clássicos estas manifestações sobrenaturais assumem principalmente a forma de sinais de juízos⁷² e somente em Daniel (3; 5; 6) retomam novamente a forma de operações miraculosas em prol dos servos do Senhor.

A atribuição de milagres a Jesus é atestada por várias camadas e por múltiplos testemunhos da tradição (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 321-325). No que diz respeito às narrativas dos milagres⁷³ operados por Jesus nos Evangelhos, Theissen e Merz (2004, p. 316-320) os classificam nos seguintes: exorcismos, terapias, milagres de normas, milagres de dádivas, milagres de resgate e epifanias. De um modo geral, estas operações tiveram a intensão de demonstrar que Deus voltara a atuar como nos dias dos antigos profetas, Moisés, Elias e Eliseu. Os três principais termos empregados nos sinóticos para se referir aos milagres realizados pelo Nazareno – sinais (*sēmeia*), prodígios (*terata*) e poderes (*dynameis*) – enfatizam um acontecimento que aponta para a ação divina (GOPPELT, 2002, p. 167). Assim, “os milagres de Jesus são compreendidos como exteriorizações do poder de Deus, que provoca salvação na história e que a conduz rumo à salvação” (p. 168).⁷⁴

Todavia, conforme ressaltado por Weber (1967, p. 298), tanto nos profetas quanto em Jesus, os milagres “nunca são afetados por qualquer sorte de simpatia ou de manipulação mágica; somente pela simples palavra”. Os milagres eram entendidos por eles como ações diretas da vontade de Yahweh e não como

⁷¹ Ver exemplos: 1Sm 2,27; 9,6ss; 1Rs 12,22; 13,1ss; 14,18; 15,29; 17,18ss; 18,36; 20,28; 2Rs 1,9ss; 2,3.5.7.15; 4,1.9.38; 9,7.36; 10,10; 14,25; 17,1.13.23; 18,15; 21,10; 24,2 etc.

⁷² Ver exemplos: Is 7,14; 8,1ss; 37,21-38; 41,1ss; Jr 20,1-6; 28,15-17; Ez 4-5; 9; 11,13; 24,15-27; Am 7,16.17; 8,1-3; Jn 1,17; cf. 2,10. A principal exceção encontra-se em Is 38,1-8.21.22.

⁷³ THEISSEN e MERZ (2004, p. 310-315) apresentam o panorama das várias interpretações propostas aos milagres atribuídos a Jesus nos Evangelhos.

⁷⁴ Para uma abordagem do significado das curas e exorcismos realizados por Jesus, no contexto do I século d.C. consultar Richter Reimer (2008).

resultado das ações humanas. Deste modo, tentar influenciar Deus por meio de ações mágicas era visto por eles como erro mortal.

Vários milagres atribuídos a Jesus nos Sinóticos encontram notáveis paralelos com aqueles realizados pelos profetas Elias e Eliseu (MEIER, 2004, p. 344).⁷⁵ Entre estes estão: a multiplicação de alimentos (Mt 14,13-21; 15,32-38 e paral.; cf. 1Rs 17,15.16; 2Rs 4,5.6; 4,42-44), a purificação de leprosos (Mt 8,1-4 e paral.; Lc 17,11-19; cf. 2Rs 5,1-19), domínio sobre as águas (Mt 14,22-32 e paral.; 8,23-27 e paral.; cf. 2Rs 2,8.14; 6,6.7) e a ressurreição de mortos (Mt 9,23-25 e paral.; Lc 7,11-15; cf. 1Rs 17,22.23; 2Rs 4,34-37) (BARBAGLIO, 2011, p. 248-249). A respeito da ressurreição de mortos, tanto nos profetas quanto nas narrativas acerca de Jesus, este fato acontece especialmente em conexão com crianças e filhos de viúvas. Outro paralelo importante é que no Nazareno como nos profetas ocorrem curas de estrangeiros (Mt 8,5-13 e paral.; 15,21-28 e paral.; cf. 1Rs 17,17-23; 2Rs 5,1-18). Um dos paralelos mais notáveis é o da ressurreição de um morto mediante o contato com os ossos de Eliseu (2Rs 13,21). Este milagre, embora com algumas diferenças, apresenta uma marcante semelhança com o que os evangelistas narram ter acontecido por ocasião da ressurreição de Jesus (Mt 27,52.53). Como afirma Croatto (2003, p. 164), “o Elias [...], profeta e curador [...] é imitado por Jesus na tradição sinótica”. Este paralelo entre os feitos miraculosos realizados pelo Nazareno e os operados pelos antigos profetas hebreus foi percebido pelas pessoas de sua época (Mc 6,14.15; Lc 7,15.16; 24,19). Além disso, embora na época de Jesus tenha havido outros *hasidim* operadores de milagres, tais como Honi e Hanina ben Dosa, suas ações foram percebidas como sendo distintas. Neste sentido, Pagola (2013, p. 201) declara: “provavelmente as pessoas viam Jesus não tanto como um *hasid*, no estilo de Honi e Hanina bem Dosa, mas como um profeta que curava em virtude do Espírito de Deus”.

2.4.6 A Manifestação de Poderes Psíquicos

Quanto à manifestação do sobrenatural na práxis profética, Weber (2010, p. 41) declara que a legitimidade da autoridade carismática “funda-se na fé e na

⁷⁵ Porém, conforme destaca Barbaglio (2011, p. 224), os “milagres maléficos, que produzem morte em vez de vida”, estão ausentes na tradição evangélica sobre Jesus. A única exceção parece ser a maldição da figueira (Mc 11,12-14 e paral.) (p. 249).

devoção pelo extraordinário, estimado na medida em que ultrapassa as qualidades humanas normais, e considerado originariamente como sobrenatural”. Neste sentido, como carismáticos, alguns profetas são apresentados nas narrativas veterotestamentárias como pessoas que possuíam extraordinários poderes psíquicos. Motyer (1991, p. 1320) se refere aos “extraordinariamente detalhados dons telepáticos e clarevidentes dos profetas.” Von Rad (1974, p. 31, nota 4) denomina-os como “faculdades parapsíquicas.” Eichrodt (2004, p. 302,303) aborda-os de modo mais amplo, chamando-os de “fenômenos psíquicos da vivência religiosa.” Esta capacidade fica mais evidente nos profetas pré-clássicos, como é o caso de Elias e Eliseu. Por exemplo, Eliseu afirma que estava em espírito com Geazi no momento em que interpelou Naamã para aceitar presentes da parte dele (2Rs 5,26). É dito que Eliseu escutava o que o rei sírio dizia secretamente em sua câmara de dormir (2Rs 6,12). O profeta podia pressentir um evento antes que este acontecesse (2Rs 6,32; cf. 4,27). O evento da investida dos soldados sírios contra Eliseu demonstra a percepção que o homem de Deus tinha da dimensão espiritual, coisa normalmente vetada aos humanos comuns (2Rs 6,15-17). Finalmente, a narrativa de seu encontro com Hazeel indica que podia antever eventos ainda futuros (2Rs 8,10-12). Porém, estes poderes não devem se limitar apenas aos profetas pré-clássicos. Pois, é dito que Ezequiel possuía conhecimentos detalhados da situação em Jerusalém, enquanto residia na Babilônia (Ez 8–11). Outros profetas reivindicam conhecimento acerca de nomes e de ações de pessoas que viveriam centenas de anos depois deles (1Rs 13,2; Is 44,28; cf. At 9,12).⁷⁶ Finalmente, as narrativas do livro de Daniel sustentam que o profeta possuía a capacidade de interpretar sonhos e o conhecimento de fatos ocultos aos homens comuns (Dn 2,24ss; 4,4ss; 5,1ss).

De acordo com os relatos dos evangelistas, Jesus também possuía poderes tidos hoje como “paranormais” (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 337).⁷⁷ Os Evangelhos sustentam que ele era capaz de ler os pensamentos e podia perceber as intenções interiores de outras pessoas (Mt 9,3-4 e paral.; 12,25; 22,18; Lc 6,8; 7,39ss; 9,47). É dito que ele podia saber de acontecimentos, situações e lugares nos quais não

⁷⁶ Obviamente, não se está discutindo aqui se estas narrativas são verdadeiras ou falsas, mas o fato de que elas são apresentadas como verdadeiras.

⁷⁷ Theissen e Merz (2004, p. 337) atribuem tais poderes paranormais ao carisma de Jesus, os quais estão vinculados a poderes presentes na criação e que podem aparecer espontaneamente, sendo dependentes da interação e da confiança de indivíduos. Por outro lado, Crossan (1994, p. 340-391) atribui os milagres realizados por Jesus a ações mágicas (cf. CORNELLI, 2006b, p. 83-100).

estivera presente (Mt 17,24-27; 21,1-7; Lc 22,10-13); que ele tinha conhecimento de fatos normalmente desconhecidos às pessoas comuns (Lc 8,43-48 e paral.) e de acontecimentos que lhe eram ainda futuros (Mt 26,21-25.34; Lc 19,41-44; 21,6).⁷⁸ Finalmente, os Evangelhos também atribuem a Jesus certo poder psíquico sobre as pessoas. Porém, diferentemente de Eliseu, o poder do Nazareno não era para cegá-las, mas para impressioná-las com as suas palavras (Lc 4,29.30).

Que os contemporâneos de Jesus relacionavam seus dons psíquicos especiais com a atividade profética fica claro no relato lucano do jantar de Jesus na casa de Simão, o fariseu (Lc 7,36-50).⁷⁹ Pois, foi por ignorar que o Nazareno tinha conhecimento do caráter da mulher que ungiu seus pés que Simão descartou-lhe o dom profético (v. 39).

Portanto, de acordo com as narrativas evangélicas, Jesus possuía capacidades psíquicas especiais e, por isso, foi identificado por muitos de seus contemporâneos como um profeta de Deus. Deste modo, tais dons corroboram com mais um elemento importante que o colocam na linha do autêntico profetismo israelita.

2.4.7 A Atuação Libertadora

Da perspectiva weberiana, há uma afinidade eletiva entre a pregação profética e as classes menos privilegiadas da sociedade (WEBER, 2010, p. 17-20). Assim, embora os profetas não tenham sido “regularmente, descendentes ou representantes das classes desfavorecidas” (WEBER, 1982, p. 317), eles logo “compreenderam que as camadas ‘saciadas’ e favorecidas neste mundo tinham pouco desejo de ser salvas, qualquer que fosse a salvação oferecida” (p. 319). Por isso, “a evolução de uma ética racional teve raízes positivas e primárias nas condições íntimas das camadas sociais que eram menos valiosas socialmente” (p. 319). Neste sentido, Weber (1967, p. 277) declara que, independentemente de sua origem, os profetas “defenderam apaixonadamente os mandamentos caritativos da

⁷⁸ Muitos estudiosos entendem que a maioria das profecias acerca do futuro atribuídas a Jesus é, na verdade, *vaticinia ex eventu*, ou seja, palavras colocadas na boca de Jesus pelos evangelistas após os eventos pascais. Porém, para a presente pesquisa isso não faz muita diferença, uma vez que o interesse centraliza-se na perspectiva que as primeiras comunidades tiveram acerca de Jesus e não propriamente no que ele disse ou foi.

⁷⁹ Esta narrativa é exclusiva de Lucas e apresenta semelhanças com a narrativa de Mt 26,6-13; Mc 14,3-9; Jo 12,1-8.

ética social da exortação levítica para o benefício do povo humilde e despejaram suas maldições iradas preferencialmente contra o grande e o rico”.

Por causa de sua visão ética e social, os profetas exerceram um ministério com característica fundamentalmente libertadora. Conforme afirmam Reimer e Richter Reimer (2010, p. 130), os profetas “tomam pessoas empobrecidas e discriminadas como seu principal ponto de referência em suas palavras de denúncia e anúncio”. A característica mais marcante que Oséias atribui a Moisés como profeta é a de libertador: “O SENHOR usou um profeta para tirar Israel do Egito, e por meio de um profeta cuidou dele” (Os 12,13)⁸⁰. Como declara Sicre (1996, p. 232), “o profeta é o homem da ação, mais exatamente, da libertação.” Brueggemann (1983, p. 12) vai além e postula que “a função do ministério profético é alimentar, nutrir, fazer surgir uma consciência e uma percepção alternativa à consciência e a percepção culturais dominantes à nossa volta.” Ele defende que esta característica libertadora nos profetas teve seu ponto de partida com Moisés rompendo com a política de opressão e exploração de faraó (p. 17-21). Porém, com Salomão, “a sociedade livre, com base no clã, caiu sob um despotismo real que era, ao mesmo tempo, uma forma opressora de capitalismo estatal” (SCOTT, 1968, p. 40). Este tipo de monarquia absolutista marcou o retorno à realidade política e social da situação imperial anterior a Moisés (BRUEGGEMANN, 1983, p. 12). Assim, o papel principal dos profetas era energizar a consciência do povo para a construção de uma nova realidade no lugar da realidade real, para a qual eles anunciavam o fim (p. 80).

Neste sentido, os profetas pregaram e agiram para que a sociedade na qual viviam fosse ordenada de modo a refletir o justo caráter de Deus (Is 1,21-26; 5,1.2.7.20; 28,16.17; Jr 1,16.17; 7,3-7; Am 5,15.24; cf. 6,12) (SCOTT, 1968, p. 159,160). Por isso, eles denunciaram com ardor os males e as injustiças sociais de seu tempo (SICRE, 1996, p. 360-372). Weber (1967, p. 116) declara que os profetas assumiram a crítica popular das condições sócio-políticas. Eles desferiram duras críticas contra a ordem social de sua época, por entenderem que esta não incluía nem fomentava os valores humanos e sociais inerentes ao javismo (KESSLER, 2012, p. 38); pelo contrário, minava e destruía-os a partir de seus fundamentos (SCOTT, 1968, p. 167). Estes corajosos servos do Senhor condenaram, com extrema paixão, os males particulares que viam na sociedade ao seu redor. Weber

⁸⁰ Conforme a BÍBLIA SAGRADA: Nova Versão Internacional (NVI).

(1967, p. 116) afirma que “entre as queixas populares reiteradas pelos profetas, o suborno e a corrupção da justiça encabeçam a lista (Am 2,6; Is 1,23; 5,3)”.⁸¹ Porém, vários outros crimes são incluídos na crítica profética, tais como opressão, violência, devassidão, dissimulação, roubo, desonestidade, sede de poder, insensibilidade, abuso de confiança etc. (Jr 7,9.10; Os 4,1.2; 6,8.9; Am 2,6-8; 5,7.10-12; 8,4-7; Mq 3,11) (p. 167). É neste sentido que sua pregação se caracteriza como o protesto em prol dos pobres, fracos e oprimidos, contra seus poderosos opressores (Is 1,21-26; Ez 22,23-31; Am 2,6-8; 5,7.10-12; Mq 3,1-4.9-11; Sf 3,1-5) (REIMER e RICHTER REIMER, 2010, p. 130-133). Os opressores eram aqueles que, na sua ganância, torcem o direito, exploram e oprimem os mais fracos (KESSLER, 2012, p. 37-38). A opressão contra a qual pregavam poderia partir de um indivíduo ambicioso ou de uma nação imperialista e se manifestava de várias formas – política, social, econômica ou religiosa. Em qualquer dos casos, tal opressão violava a vontade de Yahweh sobre a qual se firmava o direito nacional (REIMER e RICHTER REIMER, 2010, p. 134-135; KESSLER, 2012, p. 38).

Porém, para os profetas, estes males sociais eram apenas sintomas de uma doença profundamente arraigada na vida da nação (Is 28,15-18; Os 5,1.3.4.10; 7,8.9) (SCOTT, 1968, p. 169). Por esta razão, toda a ordem social existente estava condenada à destruição (Is 2,12-17; Os 3,4; Mq 3,12; 5,10; Sf 1,12.13.18). Criam que a vontade de Yahweh era recriar uma *comunidade*, uma ordem de relações com os homens e entre os homens, que sua justiça pudesse encontrar cumprimento (SCOTT, 1968, p. 172). Esta ordem social transformada seria estabelecida a partir de uma volta ao pacto firmado com Yahweh (p. 176) e alcançaria principalmente os fracos e humildes de entre o povo (Is 28,5.6; Os 2,14).

De modo análogo, de acordo com os Evangelhos Sinóticos, Jesus teve, desde o início, plena consciência do caráter libertador que sua práxis deveria tomar. O evangelista Lucas é o que melhor apresenta este fato (BRUEGGEMANN, 1983, p. 133). Nos cânticos narrados no início do Evangelho, isso já fica claro. O cântico dos anjos anuncia a chegada de um novo tempo de paz aos homens (Lc 2,10-14). O cântico de Zacarias se refere ao cumprimento das antigas promessas pactuais (Lc 1,68-79). Porém, o mais revelador neste sentido, é o cântico de Maria (Lc 1,46-55). Nele, ela descreve a grande libertação que, por Deus estava sendo trazida aos

⁸¹ Weber (1967, p. 116) apresenta uma lista das denúncias proféticas aos males sociais de sua época.

homens e mulheres humildes. Ela afirma que, através da vinda do Messias, o Senhor “derribou do seu trono os poderosos e exaltou os humildes. Encheu de bens os famintos e despediu vazios os ricos” (Lc 1,52.53).

A característica libertadora da práxis de Jesus também é apresentada de modo bastante claro no evento da sinagoga nazarena (Lc 4,16-30). Neste episódio, Jesus demonstra encarar o seu ministério como o pleno cumprimento da profecia de libertação anunciada por Isaías:

O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar libertação aos cativos e restauração de vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos, e apregoar o ano aceitável do Senhor (Lc 4,18-19).

O fato de este episódio ser registrado pelo evangelista no início das atividades públicas de Jesus indica que pretende constituir-se em diretriz programática para toda sua atuação terrena (REIMER e RICHTER REIMER, 1999, p. 114; BORNKAMM, 2005, p. 133). Nesta citação que, segundo Lucas, o Nazareno faz de tradições proféticas e jubilares fica claro que “as pessoas pobres, as que estão cativas por causa de dívidas, as cegas e as que são oprimidas formam o centro da Boa Nova e do resgate no ministério de Jesus” (REIMER e RICHTER REIMER, 1999, p. 117).

O próprio Jesus sumarizou o seu ministério aos mensageiros de João, nas seguintes palavras: “os cegos veem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados, e aos pobres, anuncia-se-lhes o Evangelho” (Lc 7,22). Como declarado por Bornkamm (2005, p. 139), “as figuras a quem Jesus presta auxílio são, geralmente, figuras à margem, pessoas que, em virtude de seu destino, de sua culpa ou do preconceito dominante, são marcadas, excluídas”; ou seja, doentes, leprosos, endemoninhados, pessoas moralmente impuras, gentios, mulheres e crianças. Neste sentido, as curas e maravilhas que o Nazareno operava constituíam-se na manifestação visível do seu ministério libertador (RICHTER REIMER, 2012a, p. 81). No contexto do I século d.C., as doenças eram percebidas como punição divina e segregavam o enfermo do convívio sociorreligioso (RICHTER REIMER, 2008, p. 53-59). Deste modo, as curas operadas por Jesus, representavam, não apenas a restauração da normalidade física, mas também a superação do mal, a (re)construção da identidade e a (re)integração das pessoas ao convívio social e religioso (p. 65-67). Porém, estas obras maravilhosas

foram realizadas, não em favor das elites da época, mas em prol daqueles que se encontravam aflitos e privados de sua própria humanidade.

A pregação de Jesus também assumiu um caráter iminente libertador. Este fato pode ser notado no bloco denominado “bem aventuranças”, transmitido pela fonte Q (Lc 6,20-26; Mt 5,1-12) (BARBAGLIO, 2011, p. 289-290).⁸² Neste, o Nazareno anuncia as bênçãos da nova era para os privados de bens materiais, de alimentos, de justiça e de aceitação social. Por outro lado, especialmente na versão lucana, a palavra de lamento e maldição é pronunciada contra os ricos, os saciados, os que riem e os que gozam agora de aprovação social. Refletindo acerca desta passagem, Brueggemann (1983, p. 138) afirma que “[...] a palavra de Jesus, como a de toda a tradição profética, parte do infortúnio para a bem-aventurança, da crítica para a força no agir.” Bock (2006, p. 120,121) nota que as “bem aventuranças” refletem conceitualmente as promessas libertadoras de Isaías 61. Barbaglio (2011, p. 290) acrescenta que a unidade das três primeiras bem-aventuranças demonstra que “os beneficiários do poder régio de Deus são os pobres⁸³ em sentido material, não quem pode exigir atitudes e comportamentos virtuosos e religiosos”. Estas palavras se dirigem aos discípulos porque eles foram os primeiros a desistirem de procurar satisfação na antiga ordem e a buscarem-na na nova ordem proposta.

A parábola lucana do rico e Lázaro (Lc 16,19-31) emblematiza esta característica libertadora da pregação de Jesus (PAGOLA, 2013, p. 224-227).⁸⁴ A descrição do rico da narrativa encontra paralelo notável com a descrição dos ricos opressores da época de Amós (Lc 16,19; cf. Am 6,4-6) (SICRE, 1996, p. 363). O foco da parábola é retratado nas palavras de Abraão ao rico: “Filho, lembra-te de que recebeste os teus bens em tua vida, e Lázaro igualmente, os males; agora, porém, aqui, ele está consolado; tu, em tormentos” (Lc 16,25). O destino final de ambos retrata o juízo divino contra os opressores e a vindicação final dos oprimidos. Brueggemann (1983, p. 139) interpreta este fato, afirmando que “o futuro prometido por Deus é daqueles que não apenas resistiram às práticas da exploração, mas

⁸² Conforme Barbaglio (2011, p. 289-290) as três primeiras bem-aventuranças remontam às palavras do próprio Jesus, “enquanto a quarta, relativa aos discípulos perseguidos, está à parte”. Porém, Crossan (1994, p. 310-311), embora reconheça que a quarta bem aventurança foi retocada pelas comunidades cristãs, aceita a sua origem jesuânica.

⁸³ Crossan (1994, p. 309-310) esclarece que, na época de Jesus, a palavra pobre (*ptochos*) tinha o sentido de “indigente” e se referia às pessoas impuras, degradadas, marginalizadas e dispensáveis da sociedade de então.

⁸⁴ Pagola (2013, p. 225, nota 10), citando Joachim Jeremias e outros estudiosos conclui que esta parábola lucana é proveniente do próprio Jesus.

foram vítimas das mesmas. Não pertencerá aos que viveram na sociedade, mas aos que dela foram violentamente privados.”

Outro aspecto importante da atuação de Jesus foi sua abertura para os marginalizados da sociedade e excluídos da religião oficial (BORNKAMM, 2005, p. 140-142). Este aspecto da sua práxis significou um rompimento com o pensamento e as atitudes prevalecentes. Os vários grupos religiosos da época de Jesus estabeleciam suas próprias exigências de ingresso e de aceitabilidade diante de Deus (BOCK, 2006, p. 572). Em contraste, o Nazareno demonstrou simpatia pelos menos favorecidos e excluídos. Ele deu atenção especial às viúvas (Mc 12,41-44 e paral.; Lc 7,11-17), às crianças (Mt 19,13-15 e paral.; 18,1-5 e paral.) e simpatizou-se com as pessoas simples e abandonadas pela liderança oficial (Mt 9,36-58; 11,25-30 e paral.). Ademais, os Evangelhos afirmam que ele conviveu com coletores de impostos (Mc 2,17 e paral.; Lc 18,13; 19,7), pessoas de má fama (Lc 7,34.37.39; Lc 15,1.2), samaritanos (Lc 10,29-37; 17,11-19) e gentios (Mt 8,5-13 e paral.; 15,21-28 e paral.). Conforme destacado por Bornkamm (2005, p. 141), o fato de Jesus sentar-se a mesa com estas pessoas, demonstra que está estendendo-lhes sua comunhão, mas também é símbolo “da comunhão mais estreita com Deus e imagem do tempo messiânico da alegria (Mt 8,11; Mc 2,15ss; Lc 14,16ss; Mt 22,1ss)”. Esta comensalidade aberta a todos praticada pelo Nazareno foi explicada na parábola da grande ceia como a disposição divina de estender a comunhão no Reino de Deus aos párias da sociedade de então (CROSSAN, 1994, p. 298-299). Deste modo, tanto a ação quanto a pregação de Jesus são proféticas, “no sentido de denunciar as relações discriminadoras que se estabelecem a partir da interpretação da Lei, que segrega e divide com base em conceitos de (im)pureza religiosa” (RICHTER REIMER, 2012a, p. 92).

Ao ser criticado pela elite religiosa, Jesus justificou sua associação com os pecadores por estar exercendo o papel de um médico que se propõe a curar doentes (Lc 5,31). Neste sentido, duas perícopes, em especial, resumem e explicam o papel libertador do ministério de Jesus. Em primeiro lugar, estão as parábolas das “coisas perdidas” (Lc 15) – a ovelha perdida (vv. 3-6), a dracma perdida (vv. 8-9) e os filhos perdidos (vv. 11-32). As parábolas formam uma unidade no relato lucano e foram contadas para justificar a associação do Nazareno com os “pecadores” (vv. 1-3). A lição central de todas elas é que, através da práxis de Jesus, Deus está à busca dos pecadores e se alegra quando qualquer um deles aceita a sua oferta

graciosa. Deus não mais está esperando que o pecador se volte para Ele, mas o próprio Deus está tomando a iniciativa de ir à procura deles (LADD, 1993, p. 78-79).

A outra perícopa que sintetiza o ministério libertador de Jesus é a narrativa lucana da sua unção por uma mulher pecadora na casa do fariseu Simão (Lc 7,36-50). O episódio demonstra que, do ponto de vista de Simão, a associação de Jesus com a pecadora o desqualificava como profeta (v. 39). Porém, Jesus demonstrou que sua associação com os pecadores não o tornava 'impuro' pelo contato; pelo contrário, a graça e a comunhão estendidas a eles os elevava, qualificando-os ao perdão divino. A narrativa visa demonstrar que a obediência a Deus não é uma condição ao perdão dos pecados, pelo contrário é o resultado deste. Do ponto de vista de Jesus, a obediência é sempre a resposta de um coração grato pelo perdão recebido (v. 47).

Porém, para Jesus, como também para os profetas, por trás destes males sociais se escondia um problema muito mais sério: a corrupção do coração (Mt 6,24; 12,33-37; 15,19) (SICRE, 1996, p. 369). Neste sentido, tanto explorados quanto exploradores precisam se arrepender, reconciliarem-se e vivenciarem a justiça do Reino de Deus (Mt 6,33; 23,23) (REIMER e RICHTER REIMER, 2010, p. 141). A graça e o perdão são oferecidos a todos, sem exceção, mas especialmente os excluídos estão aptos a recebê-lo. Pois, fazê-lo exige que o indivíduo se reconheça indigno e dependente, tal como uma criança (Mt 18,3-4 e paral.).

Portanto, "faz parte do 'programa' de Jesus atuar profeticamente em favor da libertação dessas pessoas que são marginalizadas e excluídas do sistema e dos valores dominantes" (REIMER e RICHTER REIMER, 1999, p. 121). Neste sentido, como afirma Barbaglio (2011, p. 293), "Jesus é um profeta que olha para frente e vê Deus que vem coberto de seu poder real para tirar os pobres de sua humilhante miséria, [...] para saciar os famintos e fazer florescer o sorriso nos lábios de quem se aflige de sua triste situação".

Tendo pesquisado a atuação profética de Jesus nos Evangelhos Sinóticos e tendo constatado que Jesus viveu e agiu fundamentalmente como um profeta, cumpre, em seguida, investigar a pregação do Nazareno, tanto no que respeita a forma quanto ao conteúdo, a fim de que se possa compreender qual ou quais as matrizes tipológicas⁸⁵ que moldaram tal pregação.

⁸⁵ A palavra tipologia está sendo empregada aqui no sentido weberiano, de recurso teórico que visa analisar a realidade social a partir de categorias abstratas ideais.

3 A PREGAÇÃO PROFÉTICA DE JESUS NOS EVANGELHOS SINÓTICOS

Tendo pesquisado a atuação de Jesus nos Evangelhos Sinóticos e verificado que, de acordo com estes, ele viveu e agiu fundamentalmente como profeta, cumpre agora investigar sua pregação, a fim de que se possa compreender qual ou quais as matrizes tipológicas que a moldaram.

O objetivo deste capítulo é demonstrar que a tipologia mais adequada para classificar a pregação de Jesus é como profética. Serão abordados aqui dois aspectos da pregação do Nazareno: sua forma e seu conteúdo. Pretende-se demonstrar que, tanto no que diz respeito ao conteúdo quanto à forma, a pregação de Jesus segue o padrão profético. Embora tenha sido, às vezes, chamado de Rabi, seus contemporâneos perceberam que seu carisma transcendia ao dos escribas de sua época. Notar-se-á que foi mais como profeta que como mestre que o conteúdo e a forma da pregação do Nazareno foram identificados.

Todavia, antes da apresentação da pregação de Jesus propriamente dita, faz-se necessário pesquisar quais as principais tipologias empregadas para classificá-la ao longo da pesquisa do Jesus Histórico. Deste modo, pretende-se, a seguir, inteirar-se acerca do presente estado da questão no que respeita às várias interpretações da forma e do conteúdo da pregação do Nazareno.

3.1 O ESTUDO DO PROBLEMA

Conforme já foi demonstrado por Albert Schweitzer (2009), tem sido construído vários retratos de Jesus e tem sido empregada várias tipologias para classificar sua pregação ao longo da pesquisa sobre sua vida. Há estudiosos que entendem a pregação de Jesus, partindo primariamente da tipologia dos mestres judeus. Ou seja, Jesus é visto como um rabi que ministrou ensinamentos aos seus discípulos, no mesmo padrão dos mestres escribas de sua época (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 349-350). Tanto para F. C. Baur (1792-1860) quanto para H. J. Holtzmann (1832-1910), bem como para o liberalismo teológico, Jesus foi fundamentalmente um mestre pregador de ética e pura moralidade (*apud* THEISSEN e MERZ, 2004, p. 376-377). D. Zeller (1977) e M. Küchler (1979) (*apud* THEISSEN e MERZ, 2004, p.

379-380) interpretam a pregação do Nazareno no contexto da tradição sapiencial. Para Geza Vermes (1996, p. 10) o Jesus histórico foi, antes de qualquer coisa, um “mestre carismático, que ensinou com autoridade”. Meier (2004) interpreta Jesus como um rabi judeu em diálogo divergente e convergente com o farisaísmo de seu tempo. Após interrogar pela função que reveste Jesus no grupo ao qual pertence, Barbaglio (2011) o apresenta basicamente como um mestre de sabedoria, um “sábio entre os sábios da antiguidade”, como tal, sua pregação está fundamentada na tradição sapiencial hebraica. Todavia, o próprio Barbaglio (2011, p. 396-397) reconhece que Jesus transcende “à figura de um ‘professor’, [sendo] capaz de um dizer e um fazer expressivos de extraordinária autoridade (*exousia*)”.

Outros pesquisadores, desde Johannes Weiss (1863-1914), interpretam a pregação de Jesus nos moldes dos apocalípticos presentes no contexto judaico do I século a.C ao I século d.C. Neste sentido, sua pregação é interpretada como a apresentação das condições para a entrada no Reino escatológico de Deus, o qual irromperia depois da iminente catástrofe cósmica (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 266). Deste modo, após criticar as várias imagens modernas de Jesus construídas pelos estudiosos, Schweitzer (2009, p. 443) conclui que as palavras do profeta galileu “estão baseadas numa visão de mundo escatológica”. Como tal, sua pregação se teria centrado na chegada iminente do majestoso Reinado de Deus. É também sob a moldura do “mito apocalíptico” da chegada imediata deste Reino escatológico que Rudolf Bultmann (2000; 2005) interpreta a pregação de Jesus.

Especialmente os estudiosos do “socialismo religioso” entendem a pregação de Jesus como um ataque às estruturas opressoras de seu tempo, em defesa “dos oprimidos e dos destituídos de direitos” e como proposta de “uma nova ordem social” (BORNKAMM, 2005, p. 323). Por exemplo, R. Eisler (*apud* THEISSEN e MERZ, 2004, p. 27) defendeu a tese de que Jesus teria pretendido fundar um reino terreno em oposição ao império romano de então. Mais recentemente, S. G. F. Brandon (*apud* STEGEMANN, 2012, p. 218) interpreta a pregação do Nazareno partindo das expectativas milenaristas presentes nos movimentos zelotes antirromanos, no contexto do conflito entre uma cultura imperialista opressora e uma nativa oprimida. Na América Latina têm surgido algumas apresentações de Jesus sob a ótica da *Teologia da Libertação*. Uma das mais importantes é *A História Perdida e Recuperada de Jesus de Nazaré* do uruguaio Juan Luis Segundo (2011). Nela, Segundo (2011, p. 167-179) interpreta a práxis e a pregação de Jesus partindo do

que denomina “clave política”.⁸⁶ A obra do brasileiro Leonardo Boff (1986), *Jesus Libertador*, é também um exemplo da abordagem mais político-libertária da práxis e da pregação do Nazareno.

Há ainda estudiosos que interpretam a pregação de Jesus partindo do modelo dos filósofos helênicos, presentes no I século d.C. Nesta perspectiva, Jesus é entendido como um mestre itinerante de uma nova filosofia judaica. Por exemplo, para August Friedrich Gfrörer (*apud* SCHWEITZER, 2009, p. 193) a pregação de Jesus se movia na esfera das ideias helenísticas de Filo de Alexandria. Ludwig Noack (*apud* SCHWEITZER, 2009, p. 204) vai um passo adiante e acredita que “as linhas de seu [Jesus] pensamento foram guiadas por ideias gregas sobre filhos de Deus, pois o solo da Galileia estava saturado destas ideias”. Mais modernamente, Crossan (1994) defende que Jesus foi basicamente um pregador cínico judeu itinerante. Partindo do estudo do que entende ser o estrato mais antigo da fonte de ditos Q, B. L Mack (1993, *apud* THEISSEN e MERZ, 2004, p. 49) também interpreta a pregação de Jesus como de um cínico galileu. Entrementes, Stegemann (2012, p. 75) entende que esta é uma construção lucana da imagem de Jesus.

O pesquisador judeu C. G. Montefiore (*apud* THEISSEN e MERZ, 2004, p. 27) foi, provavelmente, o primeiro a enfatizar a pregação de Jesus como continuadora da pregação dos grandes profetas veterotestamentários. Também, é fundamentalmente como profética que Theissen (2004; 2008), Bornkamm (2005) e Pagola (2013), dentre outros, interpretam a pregação do Nazareno. Bornkamm (2005, p. 102-104) contrasta a pregação de Jesus aos dos mestres judeus de seu tempo e declara que Jesus é o profeta galileu, cuja pregação anuncia o “reino de Deus a caminho”. Recorrendo ao conceito weberiano de carisma, Theissen (2008) entende a pregação de Jesus como de um profeta carismático radical. Comparando especificamente “a relação entre mestre e discípulo” de Jesus com os rabinos, Theissen e Merz (2004, p. 237) apontam para a existência de “grandes diferenças”. A conclusão destes autores é que “sua [de Jesus] pregação é uma revitalização da apocalíptica em forma profética” (p. 273). Já Horsley (2004), embora critique a tese do radicalismo itinerante, concebe a pregação de Jesus como de um profeta revolucionário, pregador e fomentador de uma nova ordem comunitária, mais justa e igualitária.

⁸⁶ O termo “clave” é extraído do contexto musical e serve para definir a “chave hermenêutica” a partir da qual o autor interpreta a práxis de Jesus (ver nota na p. 142).

3.2 A FORMA DA PREGAÇÃO DE JESUS

Um aspecto no qual podemos notar a influência profética na pregação de Jesus diz respeito a sua forma e ao seu estilo. Neste sentido, de acordo com a apresentação feita nos Evangelhos Sinóticos, a pregação do Nazareno assumiu fundamentalmente a forma e o estilo profético. Neste aspecto, os seguintes elementos se destacam: a autoridade profética da pregação, a combinação de proclamação e predição, o uso de parábolas e alegorias e o emprego de ações simbólicas.

3.2.1 A Autoridade Profética da Pregação

Max Weber (2000, p. 303) define profeta como “o portador de um carisma puramente *pessoal*, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma *doutrina* religiosa ou um mandado divino”. Neste sentido, ser profeta era uma função fundamentalmente carismática, jamais hereditária. Nenhum dispositivo religioso ou treinamento espiritual poderia tornar alguém um verdadeiro profeta. As profetisas⁸⁷ e os profetas veterotestamentários tinham consciência de que haviam sido separados das outras pessoas e consagrados por Yahweh para uma tarefa da qual não podiam escapar (Jr 1,5; Ez 3,18; Am 7,14-15; Jn 1).⁸⁸ Elas e eles pregaram como autênticos e plenipotenciários representantes de Deus. Todos estavam cientes de que as palavras que falavam não lhes eram próprias, mas tratava-se das palavras do Senhor. Por isso, carregavam o poder e a autoridade do próprio Yahweh.

De acordo com os evangelistas, à semelhança dos profetas veterotestamentários e diferentemente da maioria dos escribas e fariseus de seu tempo, Jesus pregou “com a autoridade que provém de Deus” (RICHTER REIMER, 2012a, p. 83). Ele pregava convencido de que suas palavras eram as palavras do próprio Senhor (KLAPPERT, 2000, p. 1523). É neste sentido que elas se revestem de absoluta autoridade, tanto para operar milagres (Mt 8,8.16; Mc 1,25-26; 2,11; 9,25; Lc 7,14-15) quanto para exigir obediência a quem era dirigida (Mc 2,14; cf.

⁸⁷ Para a presença de mulheres profetisas no Antigo Testamento e sua influência na vida da nação, pode-se consultar Richter Reimer (2005, p. 40-41).

⁸⁸ Jeremias, por exemplo, tentou várias vezes desistir da sua missão profética, porém uma força interior o impelia e o forçava a prosseguir (Jr 20,9), a ponto de causar-lhe a impressão de que Deus o estava coagindo a isso (BALLARINI; BRESSAN, 1978, p. 32,36; SICRE, 1996, p. 120,121).

1,14ss; 10,22 etc.). Seus próprios contemporâneos perceberam que a autoridade de sua pregação ia muito além daquela evidenciada pelos mestres de seu tempo. Ao final do “Sermão do Monte”, Mateus registra que as multidões ficaram “maravilhadas da sua doutrina; porque ele as ensinava como quem tem autoridade e não como os escribas” (Mt 7,28b.29). Neste sentido, também Max Weber (1967, p. 412) esclarece que a autoridade dos mestres rabínicos “sempre repousava na palavra escriturística fixada na Torah e nos profetas”, nunca neles mesmos.

Os líderes religiosos também perceberam o caráter autoritativo que o Nazareno reivindicava aos seus ensinamentos e ações e o questionaram severamente por isso (Lc 20,1.2). É digno de nota que diante do questionamento dos líderes judaicos, Jesus recorre à autoridade das ações do Batista, considerado por muitos como profeta (vv. 3-8). Este evento demonstra que foi na ação profética do batismo que o profeta galileu buscou a comprovação da autoridade de sua pregação e de seu próprio carisma profético (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 234-235).

Portanto, a autoridade com a qual comunica seus ensinamentos, conforme apresentados nos Sinóticos, demonstra que Jesus reivindicou autoridade profética. Esta autoridade não estava pautada em qualquer instituição ou treinamento formal adquirido, mas no carisma profético que entendia ter recebido do próprio Deus (BORNKAMM, 2005, p. 102-109).⁸⁹

3.2.2 A Combinação de Proclamação e Predição

Da perspectiva de Weber (1967, p. 267ss) os profetas eram fundamentalmente pregadores orais. Eles não atuavam como meros prognosticadores, mas anunciavam a vontade de Deus para a nação no contexto da aliança. Ele esclarece que os profetas israelitas não eram normalmente consultados por indivíduos acerca de eventos pessoais, mas eram eles que tomavam a iniciativa de anunciar a mensagem divina à nação. Sua mensagem era proclamada à audiência em público e estava basicamente “interessada com o destino coletivo do povo, não com o

⁸⁹ Porém, diferentemente das expressões empregadas pelos profetas – “assim diz Yahweh”, “palavra de Yahweh” etc. – de acordo com os Sinóticos, Jesus empregou expressões tais como: *egō de legō hymin* (Mt 5,22.28.32.34.39.44), *legō de hymin* (Mt 19,9), *legō gar hymin* (Mt 5,20), *alla legō hymin* (Mc 9,13), *amēn gar legō hymin* (Mt 5,18; 10,23; 13,17; 17,20), *amēn de legō hymin* (Mc 14,9), *amēn legō hymin* (Mt 6,2.5.16; 10,16), *amēn soi legō* (Lc 23,43), *amēn legō soi* (Mt 5,26), entre outras.

individual” (p. 316). Assim, quando anunciavam eventos futuros, estes sempre estavam ancorados em realidades concretas de seu próprio contexto imediato.

Como destacado por Motyer (1991, p. 1318), há na pregação de todos os profetas veterotestamentários uma notável combinação de proclamação e predição. Ele afirma que “é justamente esse entrelaçamento de proclamação e predição que distingue o verdadeiro profeta do mero prognosticador”. Deste modo, os profetas não predisseram o futuro meramente para satisfazer a curiosidade das pessoas, mas, quando o fizeram, foi para levá-las a uma decisão imediata por Yahweh. Neste sentido, mesmo quando fala acerca do futuro, o profeta está fortemente ligado à sua própria situação vivencial e a dos destinatários de sua pregação (ROSSI, 2012, p. 98). Suas palavras assumem, assim, um forte caráter de advertência ou encorajamento.

Como profética, a pregação de Jesus, conforme o relato Sinótico, também foi marcada por esse entrelaçamento de proclamação e predição, de presente e futuro, de ética e escatologia (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 276-287, 399-408). Em seu próprio anúncio do Reino de Deus (cf. Mc 1,14-15) encontra-se este entrelaçamento entre o anúncio de um evento futuro – “o Reino de Deus está próximo” – e a exortação ao seu público imediato – “arrependei-vos”. Portanto, diante da iminência do evento escatológico, seus destinatários são chamados a uma mudança imediata de conduta (p. 403).

Outra passagem que chama a atenção nesta combinação é o lamento sobre Jerusalém (Lc 13,34-35 e paral.; Lc 19,41-44). Neste discurso, conforme expresso por Bock (2006, p. 296), “Jesus se dirige a eles [os israelitas] como um profeta e prediz que sofrerão as consequências da infidelidade à aliança.” Empregando uma expressão tipicamente profética – “dias virão” (*eleusontai de hêmerai*)⁹⁰ – o Nazareno prediz o juízo arrasador que em breve virá sobre a nação por causa da escolha errada que fizeram em face de sua práxis e pregação. Deste modo, o juízo futuro é anunciado por causa das ações e decisões erradas feitas no passado e confirmadas no presente. Portanto, há um paralelo notável entre a situação expressa por Jesus nesta passagem e aquela retratada pelos profetas israelitas antes da invasão babilônica, especialmente Jeremias (Jr 8,21.22; 9,1.10; 22,5) (BOCK, 2006,

⁹⁰ Jesus emprega as expressões *eleusontai hêmerai* (Lc 17,22; 21,6) e *eleusontai de hêmerai* (Mt 9,15 e paral.; Lc 5,35). Na Septuaginta aparece a expressão profética correspondente, *idou hêmerai erchontai* (1Sm 2,31; 2Rs 20,17; Jr 7,32; 9,25(24); 16,14; 31,38; Is 39,6; Zc 14,1).

p. 316). Além disso, há uma surpreendente concordância na própria linguagem empregada por Jesus nesta passagem com a forma de os profetas veterotestamentários se expressarem. A expressão “eis que vêm dias”, normalmente complementada pela frase “diz o SENHOR”, é uma forma clássica de os profetas anunciarem algum juízo (1Sm 2,31; Jr 9,25(24); 19,6; 48,12; Am 8,11) ou bênção futura (Jr 16,14; 23,5.7; 30,3; 31,27.38; 33,14; Am 9,13) à nação ou a um grupo dela.⁹¹

O sermão escatológico proferido por Jesus no monte das oliveiras (Mt 24-25)⁹², de acordo com a apresentação que os sinóticos fazem dele, também carrega este caráter duplo de proclamação e predição. Neste sermão, o Nazareno combina, bem intimamente, predições de eventos escatológicos com exortações prática aos discípulos. O exemplo mais claro destas exortações pode ser encontrado nas parábolas que acompanham o anúncio dos eventos do fim. Neste sentido, os discípulos não são informados acerca de eventos que se darão num futuro longínquo, mas são exortados a estarem preparados e apercebidos, pois a vinda do noivo pode acontecer a qualquer momento (Mt 24,4.23.25.26.42-51; 25,13).

3.2.3 O Uso de Parábolas e Alegorias

Weber (1967, p. 267-268, 271-276) compreende os profetas pré-exílicos basicamente como demagogos políticos ou panfleteiros. Seus oráculos foram pregados em público e endereçados ao povo. Assim, eles empreenderam todo esforço e empregaram todos os meios para convencer os seus ouvintes acerca da veracidade da mensagem que pregavam. A parábola foi um instrumento importante usado por eles para transmitirem seus oráculos ao povo.

A palavra hebraica que é traduzida pelo termo grego *parabolē* é *māshāl* (PEISKER, 2000a. p. 1567). Porém, o termo hebraico é bastante amplo, incluindo praticamente todos os tipos de linguagem figurada (LOCKYER, 2005, p. 9; JEREMIAS, 1986, p. 13). Entre outros sentidos, “o termo pode significar ‘dito proverbial’, ‘zombaria’, ‘comparação’” (VASCONCELLOS, 2012, p. 142). Nos

⁹¹ A Septuaginta traduz a expressão por *idou hēmerai erchontai legei kyrios* ou *idou hēmerai erchontai phēsin kyrios*. Um paralelo notável encontra-se em Lc 23,29.

⁹² Embora postule a remodelação redacional feita pela comunidade pós-pascal deste discurso, Crossan (1994, p. 280) reconhece “a grande quantidade de testemunhos que ele abarca”. Bornkamm (2005, p. 330-331) concede que seu núcleo pode ter saído da boca do próprio Jesus.

escritos proféticos, as parábolas têm o propósito de clarificar, fortalecer e comunicar mais urgência à mensagem anunciada (PEISKER, 2000a. p. 1568). Os profetas fizeram amplo uso das parábolas para apresentar suas mensagens ao povo. Iniciando com a parábola que Natã contou a Davi (2Sm 12,1-7), até as elaboradas parábolas e alegorias utilizadas pelo profeta Ezequiel (15,1-8; 16,1-63; 17,1-24; 19,1-9.10-14; 23,1-49; 24,1-4; 31,1-18), eles demonstram bastante familiaridade com este gênero.⁹³

Schottroff (2007, p. 131) afirma que cerca de um terço dos ensinamentos de Jesus registrados nos evangelhos sinóticos consiste em parábolas e declarações parabólicas. Brown (2000, p. 1577) defende que o método parabólico é parte integrante da missão inteira de Jesus. De acordo com o evangelista Marcos (4,33-34), a partir de um determinado momento em seu ministério, o Nazareno nada dizia aos descrentes, a não ser através de parábolas, as quais eram explicadas aos seus discípulos, em particular. Tanto Marcos (4,33-34) quanto Mateus (13,34-35) colocam esta decisão do Filho do Homem após a blasfêmia dos líderes religiosos, ao atribuírem suas ações a Belzebu.⁹⁴

Têm sido propostas várias interpretações para as parábolas de Jesus ao longo do estudo deste tema, desde a interpretação alegórica proposta pela escola alexandrina, passando pela interpretação didática do liberalismo teológico, até às interpretações contextuais mais recentes.⁹⁵ Conforme afirmam Theissen e Merz (2004, p. 369) “as parábolas de Jesus são metáforas desdobradas em narrativas, metáforas que derivam do tesouro imagético coletivo do judaísmo”, em especial da tradição profética. Com razão, Bornkamm (2005, p. 122-123) declara que as parábolas “se valem sempre do universo familiar e acessível a todos os fenômenos da vida natural e da vida humana, com toda a gama de suas experiências, de sua atividade e de seu sofrimento”. Jeremias (1986, p. 15) acrescenta que as parábolas de Jesus foram pronunciadas “numa situação concreta da vida de Jesus, situação

⁹³ Outros exemplos de parábolas proféticas são: 1Rs 20,39.40; Is 5,1-7; 28,23-29; Jr 1,11-19; Am 5,18ss. Uma discussão mais detalhada acerca das parábolas veterotestamentárias, especialmente as utilizadas pelos profetas, encontra-se em Lockyer (2005, p. 49-134).

⁹⁴ O termo Belzebu provavelmente deriva do nome de um antigo deus cananeu, que significa “Baal, o príncipe” ou “Baal da Sublime morada”. Porém, a designação era usada pejorativamente pelos judeus para referir-se ao líder dos demônios, Satanás (CROSSAN, 1994, p. 356).

⁹⁵ Uma apresentação das várias fases da interpretação das parábolas de Jesus pode ser encontrada em Theissen e Merz (2004, p. 344-350) e Barbaglio (2011, p. 312-319). Um exemplo de interpretações contextuais mais recentes das parábolas evangélicas pode ser encontrado em Schottroff (2007).

única e muitas vezes imprevista”. Cada uma delas “tem um lugar histórico determinado na sua vida” e exige “uma resposta concreta e imediata”.

Schottroff (2007, p. 128-130) sustenta que “as parábolas de Jesus compõem-se de três partes interligadas”: a narrativa parabólica fictícia, retirada do contexto no qual as parábolas foram produzidas; a aplicação da parábola, que convida o ouvinte/leitor á refletir sobre o agir de Deus; e a resposta, a qual é solicitada da parte dos ouvintes/leitores. Neste sentido, as parábolas não querem “apenas provocar a compreensão intelectual”, mas pretendem evocar uma ação do ouvinte/leitor diante da voz de Deus que o confronta.

As parábolas visavam esclarecer as verdades acerca do Reino de Deus apresentado pelo Nazareno aos seus discípulos. Isso era feito por meio do emprego de exemplos e situações práticas tiradas do cotidiano deles (VASCONCELLOS, 2012, p. 142). Deste modo, as parábolas eram “mistérios” através dos quais o Reino e o chamado eram revelados àqueles que criam (BOCK, 2006, p. 592). Porém, as parábolas visaram principalmente impressionar os ouvintes, especialmente por meio do impacto que algumas delas provocavam em seu auditório original. Ao empregar, por exemplo, a figura de pastores de ovelhas, de mulheres e de samaritanos, Jesus estava confrontando preconceitos fortemente arraigados no coração de seus ouvintes. Portanto, tais parábolas tinham “a finalidade de estranhar, provocar a realidade cotidiana”, o que era feito por meio da inserção do “impensado, o novo, o escandaloso até” (VASCONCELLOS, 2012, p. 143).

Comparando as parábolas de Jesus registrada nos Evangelhos com as parábolas rabínicas, Barbaglio (2011, p. 321) conclui “que não se pode negar às parábolas de Jesus uma preciosa originalidade na sua essencial referência escatológica ao Reino de Deus [...]”. Embora reconheça pontos de contatos entre as parábolas do Nazareno e as parábolas rabínicas, Bornkamm (2005, p. 122-124) também ressalta a originalidade de Jesus no uso que faz delas como método didático “para transmitir a mensagem da vinda do reinado de Deus”. Jeremias (2004, p. 69) observa que o uso que Jesus fez das parábolas não tem qualquer paralelo em seus dias. Nem na literatura judaica intertestamentária, nem nos escritos essênios, em Paulo, ou mesmo na literatura rabínica encontramos algo que se possa comparar com o modo como o Nazareno empregou as parábolas. Por outro lado, ele nota a completa ausência de outros métodos bastante comuns na época, como fábulas ou alegorias (p. 69,70). Sua conclusão é que, para acharmos algo comparável ao

emprego que Jesus fez das parábolas, “seria preciso retroceder muito até os píncaros da pregação profética” (JEREMIAS, 2004, p. 70). Portanto, ao empregar as parábolas como meio para transmitir sua mensagem acerca do Reino de Deus, Jesus está conscientemente retomando um método didático consagrado pela tradição profética.

3.2.4 O Emprego de Ações Simbólicas

De acordo com Weber (1967, p. 288-289), em estado extático, os profetas realizaram várias ações estranhas, as quais foram empregadas por eles como meios para transmitir as mensagens divinas. Geralmente, estes atos foram interpretados e explicados aos destinatários pelos próprios profetas. Deste modo, o oráculo por ação foi a forma mais impressiva usada pelos profetas hebreus para a transmissão da mensagem divina. Neste tipo de oráculo uma ação era realizada pelo profeta ou por alguém sob sua orientação, a qual trazia implícita uma mensagem de Deus.⁹⁶ Desde a ação de Aías de Silo, ao rasgar sua capa e entregar dez pedaços a Jeroboão (1Rs 11,26-40), até as surpreendentes ações de Ezequiel (Ez 4,1-7.9-17; 12,1-11; 24,1-14.15-24; 37,15-28), houve um amplo e crescente uso destes atos simbólicos na tradição profética.⁹⁷

Em Oséias e Jeremias os atos simbólicos atingem uma dimensão surpreendente. Neste ponto, eles deixam de ser apenas uma ação externa do profeta e passam a envolver a sua vida inteira. Como esclarece Füglistter (2004b. p. 256), “ambos empregaram a própria vida na pregação, de tal modo que ela, enquanto sinal e testemunho, transformou-se em mensagem.” Em Oséias (3,1), a mensagem foi expressa através de seu relacionamento conjugal e familiar. No caso de Jeremias (16,2-9; cf. 15,17), através de sua vida celibatária e solitária. O mesmo autor acredita que, especialmente nos últimos profetas, à vida e aos sofrimentos destes homens e mulheres de Deus foi atribuído um significado salvífico (p. 257).

De acordo com a descrição dos Evangelhos Sinóticos, fez parte integrante da práxis do Nazareno, como igualmente das profetisas e dos profetas hebreus, a

⁹⁶ Para exemplos de atos proféticos: 1Rs 19,19-21; 22,11; 2Rs 13,14-19; Is 7,3; 8,1-4; Jr 13,1- 11; 16,1-9; 27,1-12; 28,10-11; 32,1-15; 43,8-13; 51,59-64; Ez 21,11-29; 24,1-27; 33,21-22; 37,15-28; Os 1; 3; Zc 6,9-15, etc. Uma análise mais detalhada de cada uma destas visões encontra-se em Fohres (1985, p. 62-85). O tratamento mais detalhado dos atos simbólicos nos profetas escritores é feito por Sicre (1996, p. 157-170).

⁹⁷ A descrição das ações simbólicas realizadas por Ezequiel encontra-se em Schreiner (2004, p. 285).

realização de vários atos simbólicos (PIXLEY, 2004, p. 76-77).⁹⁸ Conforme afirmado por Brown (2000, p. 1578), “ao praticar atos parabólicos, Jesus ficava dentro da tradição dos profetas veterotestamentários.” Por exemplo, o Nazareno purificou o templo (Mt 21,12-13), como símbolo da purificação espiritual que estava propondo à nação; subiu ao monte para pregar (Mt 5,1), como símbolo de sua autoridade profética; também, amaldiçoou a figueira (Mt 21,18-20 e paral.), como símbolo do juízo que traria sobre a liderança religiosa incrédula. Ações como a entrada triunfal em Jerusalém (Mt 21,1-11), o batismo (Mt 3,13-17) e a instituição da Ceia (Mt 26,26-30) são ações de caráter simbólico. Também pode ser considerado ato simbólico realizado por Jesus, o haver escolhido doze apóstolos (Mt 10,1-4 e paral.) e setenta discípulos (Lc 10,1ss), além da mudança do nome de alguns deles.⁹⁹ Além disso, ao comer com pessoas de má fama (Mt 9,10-13 e paral.; Lc 5,29-32; 15,1ss.), Jesus estava anunciando o oferecimento da comunhão e do perdão divino aos pecadores e desqualificados pela religião oficial (JEREMIAS, 1986, p. 227). As próprias curas e exorcismos que realizou eram um símbolo e prenúncio de sua vitória final contra as forças malignas (Mt 8,16-17; Lc 11,20-22; 13,16).

Porém, os atos simbólicos realizados por Jesus, como igualmente aconteceu especialmente nos últimos profetas, vão além de um sentido meramente exterior. Eles demonstram que Jesus, não somente proclamava a mensagem do Reino, mas ele as incorporava em sua própria pessoa (BROWN, 2000, p. 1578). O Nazareno fala da sua morte e ressurreição como um sinal paralelo ao do profeta Jonas (Mt 12,38-40 e paral.). Ao realizar atos simbólicos, ele estava encarnando a mensagem que pregava. Deste modo, de acordo com a descrição Sinótica, Jesus não apenas prega e ilustra a mensagem do Reino, mas ele é a própria mensagem encarnada (BROWN, 2000, p. 1578; JEREMIAS, 1986, p. 228). Através de sua pessoa, Deus agiu redentoramente neste mundo. Portanto, dando continuidade ao que foi iniciado principalmente pelos últimos profetas, Jesus consuma em sua própria pessoa a mensagem e o agir de Deus.

⁹⁸ Jeremias (1986, p. 226ss) designa estes atos como “ações parabólicas”; alguns pesquisadores preferem chamar de atos ou “ações simbólicas”, enquanto outros, de “atos proféticos”.

⁹⁹ De acordo com Jeremias (1986, p. 227), os doze apóstolos corresponderiam às doze tribos de Israel (cf. RICHTER REIMER, 2012a, p. 99). Os setenta discípulos é um paralelo aos setenta anciãos escolhidos por Moisés (Ex 24,1.9; Nm 11,16.24.25).

3.3 O CONTEÚDO DA PREGAÇÃO DE JESUS

De acordo com a descrição feita nos Evangelhos Sinóticos, nota-se que a pregação de Jesus esteve intimamente alinhada à pregação profética não apenas no que respeita aos elementos externos – a forma – observados acima, mas também com relação ao próprio conteúdo. Destacam-se como elementos da tradição profética presentes na pregação do Nazareno os seguintes: o chamado ao arrependimento, o anúncio do Reino de Deus, a abrangência das exigências divinas, o anúncio do julgamento divino, a profecia de salvação, a crítica à religião oficial e a crítica à liderança nacional.

3.3.1 O Chamado ao Arrependimento

Ao abordar acerca do Judaísmo antigo, Max Weber (1967, p. 121) declara que os profetas pregaram no contexto de uma aliança (*berîth*) que a nação havia firmado com Deus, de modo que a violação desta aliança por parte de Israel é vista por eles como adultério contra Yahweh. Assim, por entenderem que os líderes e o povo não estavam cumprindo sua parte nesta aliança, os profetas e profetisas insistiram na necessidade de arrependimento por parte da nação. A palavra que mais comumente se traduz por “arrependimento” no Antigo Testamento é o hebraico *shûb*. De acordo com Laubach (2000, p. 416), o termo ocorre 1050 vezes na Bíblia Hebraica, com o sentido de “virar para trás”, “voltar” (*qal*); e “trazer de volta”, “restaurar” (*hifil*). A palavra aparece 120 vezes com o sentido especificamente teológico, referindo-se a uma volta ou conversão ao Deus verdadeiro. Kaiser Jr. (1988, p. 142) revela que o primeiro emprego profético do termo “arrepender-se”, “voltar” ao Senhor, encontra-se em 1Sam 7,3:

Falou Samuel a toda a casa de Israel, dizendo: Se é de todo o vosso coração que voltais ao SENHOR, tirai dentre vós os deuses estranhos e os astarotes, e preparai o coração ao SENHOR, e servi a ele só, e ele vos livrará das mãos dos filisteus.

A partir daí o chamado ao arrependimento passou a ser uma característica marcante da mensagem profética. A passagem de 2Rs 17,13 apresenta o convite ao arrependimento como tendo sido a marca mais característica do profetismo:

O SENHOR advertiu a Israel e a Judá por intermédio de todos os profetas e de todos os videntes, dizendo: Voltai-vos dos vossos maus caminhos e guardai os meus mandamentos e os meus estatutos, segundo toda a Lei que prescrevi a vossos pais e que vos enviei por intermédio dos meus servos, os profetas.¹⁰⁰

Por causa da pouca confiança que depositavam nos sacrifícios, os profetas enfatizaram a necessidade de arrependimento como meio de remover o pecado (Is 1,11; Os 6,6; Am 5,23.24; Mq 6,8) (SMITH, 2001, p. 293). Em várias ocasiões, apelam ao povo rebelde que se arrependa.¹⁰¹ Este arrependimento consistia em desviar-se do mal e voltar-se para Yahweh (Jr 18,8; cf. Ml 3,7). Aos que se arrependessem, Deus prometia perdão e bênçãos (Is 55,7; Ez 33,14ss; Os 14,6ss; Jn 3,9-10). Porém, a falta de arrependimento precipitaria toda a nação nas maldições e no juízo condenatório do Senhor (Is 6,10; 9,13-14; 30,15-16; Jr 3,1.7.10; 5,3; 8,4-7; 9,5; 13,22; 15,7; 23,14; 25,3-4; 34,16; 45,5; Ez 3,19; 33,9.11; Os 5,4; 7,10; 11,5; Am 4,6.8-11).

O profeta que mais pregou sobre a necessidade de arrependimento foi Jeremias. De acordo com Smith (2001, p. 294), ele empregou 111 vezes a raiz *shûb*. Para Füglistner (2004b, p. 251), a conversão em Jeremias compreende três aspectos: Primeiramente, significa voltar atrás, isto é, retornar para a Aliança. Em segundo lugar, envolve dirigir-se a Yahweh e buscá-lo de todo o coração. E, finalmente, inclui a renúncia a tudo o que afaste o indivíduo do Senhor e se opõe à nova união com ele. A finalidade das advertências e ameaças anunciadas por Jeremias era levar a nação a esta conversão (Jr 36,3). Porém, ele reconheceu, cada vez mais, que Israel como um todo era incapaz de realizar sua própria conversão (Jr 13,23; 17,9; cf. 3,10; 5,3.5) (FÜGLISTER, 2004b, p. 252). Se alguma mudança tivesse que acontecer na vida do povo deveria ser produzida pelo próprio Deus e isso somente a partir de uma mudança radical no atual estado de coisas (Jr 24,7; 31,18; Lm 5,21; cf. Jr 31,31-36). Deste modo, conforme declarado por Weber (1967, p. 327-327), era esperado que o próprio Yahweh estabelecesse uma nova aliança com seu povo, através da qual perdoaria seus pecados e internalizaria neles seus mandamentos.

¹⁰⁰ Ideia semelhante encontra-se em Ne 9,26; Zc 1,4.

¹⁰¹ Para exemplos do chamado profético ao arrependimento: Is 1,19-20; 55,6-7; Jr 3,12-13.14.22; 4,1-2.3-4.14; 7,3-7; 15,19; 18,11; 22,3-5; 25,5-6; 26,13; 31,21-22; 35,15; Ez 18,30-32; Jl 2,12-13; Am 5,4-5.6-7.14-15; Sf 2,1-3; Zc 1,2-6; Ml 3,7.

De acordo com os evangelistas, o arrependimento se constitui um dos elementos mais fundamentais da pregação de Jesus. Ele sintetiza tudo que o Nazareno espera do indivíduo (GOPPELT, 2002, p. 109). Embora, ao falar da necessidade do arrependimento, Jesus não esteja empregando nenhuma ideia nova, ele a expande bastante em relação aos seus contemporâneos (KÜMMEL, 2003, p. 65).

Em primeiro lugar, Jesus enfatizou a urgência do arrependimento. Para ele, o tempo destinado ao arrependimento estava acabando. Como afirma Jeremias (2004, p. 233), “tudo está por um fio. É a última hora. O prazo derradeiro está se esgotando.” É como se um réu estivesse a caminho do seu julgamento (Mt 5,25-26; cf. Lc 12,54-59), como se um administrador desonesto estivesse sendo chamado pelo seu patrão para prestar contas urgentemente (Lc 16,1-9), como se o noivo fosse passar a qualquer momento para a festa de casamento (Mt 25,1-13; cf. 22,1-14) ou como se o senhor estivesse voltando para ajustar contas com seus servos (Mt 24,45-51; 25,14-30). Por isso, o indivíduo precisa arrepender-se enquanto ainda há tempo. Esta conversão é entendida por Jesus como uma volta completa da pessoa em direção a Deus. Ela envolve dar as costas ao pecado, à injustiça e à hipocrisia e se voltar inteiramente ao Senhor e à prática da justiça (*mishpāt*) (Mt 6,1-18; Mc 10,17-31; Lc 14,33; 19,8; cf. Lc 15,17; 18,9-14). Conforme declarado por Jeremias (2004, p. 235), “a conversão não pode acontecer com o coração dividido”. Neste sentido, para ser genuína, a conversão precisa abarcar a pessoa toda e toda a sua vida (Mt 12,43-45 e paral.).

Por outro lado, diferentemente do pensamento da maioria dos grupos religiosos de sua época, o chamado de Jesus ao arrependimento é dirigido a todos os homens. Todos são pecadores e por isso precisam se arrepender ou perecerão (Mt 10,6; 15,24; Lc 13,1-5; 19,10). De acordo com Jeremias (2004, p. 233,234),

[...] a conversão é necessária não só para os assim chamados pecadores, mas também e até mais para os que, segundo o julgamento do mundo, não precisam de penitência, para os honestos e os piedosos que não cometeram nenhum pecado grosseiro; é para eles que a conversão é mais urgente.

Weber (1967, p. 315-316) assevera que “os profetas não eram primariamente preocupados com a questão da qualificação moral do indivíduo [...]”. Eles estavam mais interessados em que os líderes e o povo assumissem uma postura correta

diante de Yahweh e de sua vontade. Deste modo, destoando da maioria dos grupos judaicos de seu tempo e mais alinhado à tradição profética, Jesus vê o arrependimento, não como mais uma obra meritória do indivíduo, mas como seu exato oposto. Como o declara Bornkamm (2005, p. 145), “se, para a maneira judaica de pensar, a penitência era a condição primeira para que o pecador pudesse esperar a graça, agora é da graça que se origina a conversão”. Assim, enquanto os profetas chamavam seus contemporâneos dos deuses falsos ao Deus verdadeiro, Jesus os chama da autoconfiança para a dependência de Deus. Neste sentido, o chamado ao arrependimento confronta e condena aqueles que se julgam justos (Mt 23; Lc 11,39-52) (GOPPELT, 2002, p. 115-117). O Reino e as bênçãos que o acompanham são para os que assumem a postura de uma criança (Mt 18,2-4; Mc 10,15). Ou seja, para aqueles que desistem de seu próprio autoesforço arrogante para conquistar tais bênçãos e a buscam totalmente em Deus. As bênçãos são para pessoas que dependem e confiam no Senhor para sua provisão diária mais básica (Mt 6,25-34). Elas são para todos os que “percebem que são pobres perante Deus e que estendem as mãos vazias para ele” (GOPPELT, 2002, p. 150).

Entretanto, há um ponto no qual Jesus se diferencia tanto de João Batista quanto dos profetas em seu conceito de arrependimento: no motivo que deve levar o indivíduo ao arrependimento. Para os profetas, o motivo era a proximidade do juízo de Deus – o que não se encontra totalmente ausente em Jesus (Lc 13,1-5; cf. Mt 11,20-24 e paral.). Para João era a proximidade do Reino de Deus – o que também é anunciado por Jesus (Mt 4,17; cf. Mt 3,2). Todavia, para Jesus o motivo fundamental para o arrependimento humano deve ser a infinita graça de Deus (Lc 13,6-9; cf. Is 44,22) (JEREMIAS, 2004, p. 238-240). A este respeito, Jeremias declara que “a bondade de Deus é a única força que pode realmente levar uma pessoa à conversão” (p. 239). Este fato é ilustrado nas narrativas do publicano Zaqueu (Lc 19,1-10) e da grande pecadora (Lc 7,36-50 e paralelo). Em ambos, a aceitação e o perdão divino antecederam e motivaram o arrependimento. Assim, a grande novidade é que “a ação e a decisão de Deus acontecem antes de qualquer decisão humana” (BORNKAMM, 2005, p. 145). Portanto, Jesus retoma o motivo profético do arrependimento e o desenvolve na perspectiva da ação graciosa de Deus na implantação do seu majestoso Reinado entre e aos homens e mulheres que o recebem com humildade e alegria.

3.3.2 O Anúncio do Reino de Deus

Max Weber (1967, p. 225-234) esclarece que, após rejeitarem a maioria dos mitos cosmogônicos mesopotâmicos, os profetas concebem uma escatologia fundamentada numa grande e final intervenção histórica de Yahweh. Ele afirma que “a atitude completa do antigo judaísmo diante da vida foi determinada pela concepção de uma futura revolução política e social dirigida por Deus” (p. 4).

É provável que o tema do reinado de Deus tenha se originado da confluência entre a percepção concreta dos grandes impérios mundiais – neobabilônico, persa, grego e romano –, o conceito da soberania universal de Yahweh e a tradição da aliança real-davídica – o reino teocrático –, no contexto das expectativas apocalípticas.¹⁰² Theissen e Merz (2004, p. 271) acreditam que a primeira menção ao reinado universal de Yahweh sobre o mundo encontra-se nos Salmos (47; 93; 96-99), provavelmente empregados na celebração no santuário de Jerusalém. Como esclarecem Reimer e Richter Reimer (2008, p. 853-854), no Antigo Testamento a noção de Reino de Deus expressa “uma forma de governo ou reinado de Yahweh sobre determinada grandeza social, área geográfica ou cosmo como um todo”.

Embora o termo “Reino de Deus” (*malkuth shamahim*) não apareça na pregação profética, o conceito está bem presente ali (LADD, 1993, p. 58). Deus é referido pelos profetas como sendo Rei (*malak*) (Is 6,5; 33,22; 43,15; Jr 46,18; Sf 3,15; Zc 14,16.17). Também é dito que ele possui um trono e governa, tanto sobre Israel quanto sobre toda a terra (Is 6,1.5; 43,15; 46,18; 66,1; Ez 1,26) (BOCK, 2006, p. 539). Há várias passagens nos profetas que se referem ao tempo quando a soberania de Yahweh se manifestará de modo concreto no mundo (Is 24,23; 33,17-22; Zc 14,9ss.) (LADD, 1993, p. 58). No Dêutero-Isaías (52,7-10), em Obadias (21) e em Sofonias (3,15) o reinado de Deus se manifestará de modo salvífico após a catástrofe do exílio (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 271). No apocalipse de Daniel (2; 7) o reinado escatológico e universal de Deus é central (BARBAGLIO, 2011, p. 267). O capítulo 2 descreve o Reino de Deus como uma realidade celestial que tomará o lugar dos reinos humanos simbolizados pela estátua colossal. Na visão do capítulo sete, Daniel descreve “um como o Filho do homem”, a quem será dado um governo eterno e indestrutível, o qual substituirá os reinos terrenos simbolizados pelos

¹⁰² Uma discussão acerca da origem e desenvolvimento do tema “Reino de Deus” é feita por Theissen e Merz (2004, p. 269-271).

animais ferozes, e que será exercido em benefício dos “santos do Altíssimo” (Dn 7,13-14).

Além disso, há também notáveis paralelos entre o tema profético do “Dia do Senhor” (*yôm Yahweh*) e do “Reino de Deus” na pregação do Nazareno. Entre outros, “a prática da justiça e da misericórdia, sobretudo em relação às pessoas empobrecidas, constitui elemento importante”, tanto em Jesus quanto nos profetas (REIMER e RICHTER REIMER, 2008, p. 856).

Uma comparação entre a pregação de Jesus e a pregação profética acerca do governo de Deus demonstrará vários paralelos importantes.¹⁰³ Através destes paralelos se perceberá o quanto a pregação do Nazareno esteve pautada na tradição profética acerca do governo universal de Yahweh. Dois fatos importantes precisam ser considerados aqui: Primeiramente, em vários aspectos, o conceito de Jesus acerca do Reinado de Deus esteve alinhado à expectativa geral do judaísmo de seu tempo. Ou seja, ele trabalha a partir de uma concepção de Reino já existente em sua época (BOCK, 2006, p. 541). Neste sentido, sua pregação não difere substancialmente do ensino de qualquer mestre de sua época. Por outro lado, a pregação do Nazareno trouxe ênfases próprias acerca do Governo de Deus. Estas ênfases destoam bastante do conceito e da expectativa contemporânea, aproximando-se muito mais da maneira como os profetas encararam este evento. Os elementos mais destacados deste paralelo são: a visão do Reino de Deus como uma realidade imediata, o Reino de Deus como uma manifestação dupla e o Reino de Deus como uma realidade universal.

3.3.2.1 O Reino de Deus como uma realidade imediata

Por causa da visão numinosa que tinham de Deus, os profetas pregaram sob a convicção de que “algo de novo” e surpreendente estava por acontecer (Is 28,21; 42,9; 43,19; 48,3.6-8) (BRIGHT, 1978, p. 482). Como esclarece Weber (1967, p. 325), a expectativa profética da desgraça ou da salvação “é apenas raramente colocada no futuro distante. Geralmente isso pode acontecer a qualquer momento”. A pregação profética anunciava: “está próximo o dia do Senhor” (Ez 7,7; Jl 1,15; Sf

¹⁰³ Um panorama das várias interpretações do Reino de Deus na pregação de Jesus pode ser encontrado em Theissen e Merz (2004, p. 265-269). Um exame crítico de cada uma delas encontra-se em Stegemann (2012, p. 379-452).

1,14 etc.). Eles creram e anunciaram a “irrupção iminente de uma realidade divina não percebida por seus contemporâneos” (EICHRODT, 2004, p. 306). Estes homens e mulheres compreendiam que Deus e sua soberania irresistível estavam para invadir a história humana e nada ou ninguém poderia impedi-los ou controlá-los (p. 308,309). Pelo contrário, mesmo o agir humano na tentativa de impedir a manifestação da soberania real de Deus, acabava por contribuir para que, no final das contas, ela fosse implantada. Para os profetas, Deus realizaria em breve uma nova e surpreendente ação histórica. Esta ação tornaria “caducos todos os antigos acontecimentos da história da salvação” (VON RAD, 1974, p. 115). A urgência com a qual encaravam o conteúdo de sua pregação residia no fato de que a vida e a morte para Israel dependiam inteiramente desta nova ação histórica que o Senhor empreenderia. Porém, em sua vinda, Yahweh realizaria um acerto de contas com o seu povo. Israel teria um encontro no qual seria confrontado pelo Deus pessoal e responderia por sua postura frente à vontade deste mesmo Deus. Mas, diante da situação em que Israel estava, este encontro significaria juízo e desgraça, pois não estava preparado para “encontrar-se com o seu Deus” (Am 4,12).

Quanto a este tema, a pregação de Jesus acerca do Reinado de Yahweh localiza-se no âmbito da tradição profética. Em geral, o judaísmo contemporâneo a Jesus encarava o governo de Deus como uma realidade a ser manifestada apenas escatologicamente (BOCK, 2006, p. 547). Eles esperavam o irrompimento do Reino de Deus na história como um evento cataclísmico, trazendo juízo para os ímpios e libertação para o povo de Yahweh (GOPPELT, 2002, p. 85). Tais expectativas eram marcadas por uma ênfase fortemente político-nacionalista (BORNKAMM, 2005, p. 115).

Sem dúvida, uma das características centrais da pregação de Jesus nos Evangelhos foi o anúncio da proximidade do Reino de Deus (Mt 4,23; Mc 1,14-15; cf. Lc 4,21) (REIMER e RICHTER REIMER, 1999, p. 113). Flusser (2010, p. 84) declara que Jesus “é o único judeu conhecido da antiguidade que pregou não só que as pessoas se encontravam no limiar do fim dos tempos, mas que uma nova era de salvação já começara”. Jesus anunciou a chegada do Reino como uma realidade urgente e iminente (BARBAGLIO, 2011, p. 276-277). Como declara Klappert (2000, p. 1522), “no centro das palavras de Jesus há a proclamação da proximidade urgente de Deus e o anúncio da inauguração do domínio mundial de Deus [...]” O Nazareno viu seu próprio ministério como a concretização do domínio de Yahweh

dentro da história humana (Mt 11,11-13; 21,31; Lc 4,21; cf. Is 61,1.2; Mt 11,2-6; cf. Is 35,5.6; Lc 9,27; 10,23.24; 16,16). Um dos textos evangélicos mais reveladores acerca da expectativa do Nazareno a respeito da irrupção imediata do Reino de Deus é Mc 9,1 (RICHTER REIMER, 2012a, p. 151-152). Nesta passagem ele afirma que alguns de seus discípulos não experimentariam a morte “antes de verem o Reino de Deus vindo com poder.”¹⁰⁴ Suas palavras, registradas na fonte Q (Mt 12,27s e Lc 11,20), acerca das implicações de estar expulsando demônios “pelo Espírito de Deus” demonstram que compreendia que o governo de Deus já estava presentemente operante.¹⁰⁵ Através de sua ação, Deus já começara a invadir o reino de Satanás e a destruir o poder do mal (PAGOLA, 2013, p. 125). A urgência e iminência da irrupção do Reino pode também ser notada no apelo que o Nazareno fez àqueles que queriam segui-lo (Mt 8,22; Mc 1,17; Lc 9,60s). Não há tempo para voltar e pedir autorização da família ou cumprir obrigações sociais. Além disso, ao enviar seus discípulos, Jesus também salientou a urgência com a qual deveriam pregar a mensagem do Reino (Mt 10,4.7.23; Lc 10,9.11). Seu próprio ministério de ensino e cura foi caracterizado por este senso de urgência (Lc 4,43).¹⁰⁶ Várias parábolas proferidas por ele enfatizam o elemento presente e imediato do Reino de Deus (Mt 13; Lc 14,15-24). Algumas delas mencionam a vinda repentina e inesperada do fim e admoestam à vigilância. A antecipação presente dos dons salvíficos relacionados à irrupção do governo de Deus pode ser vista nas várias curas, ressurreições e exorcismos que realizou durante seu ministério terreno (Mc 5,23.34; 10,52; Lc 8,36; Mt 11,4.5; cf. Is 29,18ss; 35,5ss; Lc 11,20).¹⁰⁷ Além disso, o próprio dom do perdão oferecido por Jesus traz para o presente uma das mais esperadas bênçãos do novo eon (Mc 2,5; Lc 7,36-50; 19,10; cf. Jr 31,31-33) (BOCK, 2006, p. 546). Deste modo, na pregação do Nazareno, o Reino de Deus não é somente um acontecimento a se concretizar num futuro escatológico, mas,

¹⁰⁴ Bock (2006, p. 544) interpreta a manifestação antecipada da glória do Reino, anunciada neste versículo, como sendo o evento da transfiguração.

¹⁰⁵ A forma aorista do verbo *phthanō* reforça a ideia de que um exercício real de poder divino se fazia visivelmente presente através do ato de expulsar demônios (BOCK, 2006, p. 548; THEISSEN e MERZ, 2004, p. 282).

¹⁰⁶ Além dos textos que enfatizam que todo o tempo de Jesus foi consumido na realização de seu ministério de pregação e cura.

¹⁰⁷ Que a cura física era apenas o aspecto externo da salvação trazida pelo Reino, fica claro na cura dos dez leprosos (Lc 17,12-19) (LADD, 1993, p. 72,73; BOCK, 2006, p. 548; e GOPPELT, 2002, p. 95,96).

sobretudo, é um dom a ser recebido já nesta era (Mt 6,33; Mc 10,15; Lc 12,32; 17,20.21) (REIMER e RICHTER REIMER, 2008, p. 857).

A forma imediata e presente como Jesus anunciou o Reino de Deus constituiu um dos principais obstáculos para que muitos de seus contemporâneos aceitassem sua pregação. O Reino anunciado pelo Nazareno não viria do modo como era aguardado pelas principais correntes do judaísmo. Não haveria uma manifestação de poder apocalíptico irresistível associado à implantação do Reino. Pelo contrário, ele estava entrando na história de modo humilde e imperceptível. Este modo antecipado e oculto como o governo de Deus estava se manifestando na práxis de Jesus representou um “mistério” para os seus contemporâneos incrédulos (RICHTER REIMER, 2012a, p. 102). Eles não puderam perceber os sinais indicativos da chegada do Reino (Mt 16,1-3; Lc 12,54-56; cf. Lc 17,20.21). Este “mistério” é ilustrado nas parábolas do Reino, de Marcos 4 e Mateus 13 (LADD, 1993, p. 90-98).

Para Weber (1967, p. 326), foi esta expectativa da iminência do fim, comum tanto nos profetas quanto em Jesus, que os levou a relativa indiferença em relação aos bens deste mundo, sendo que todas as “questões do presente, depois de tudo, são completamente irrelevantes, porque o fim está imediatamente às portas”. Este mesmo ponto de vista também marcou as primeiras comunidades cristãs, inclusive o ensino do próprio apóstolo Paulo.

3.3.2.2 O Reino de Deus como uma manifestação dupla

Ao abordar a pregação dos profetas hebreus, Weber (1967, p. 323-324) esclarece que, popularmente, o Dia de Yahweh “foi visto como um dia de horror e desgraça, particularmente desastre militar para os inimigos. Para Israel, porém, foi concebido como um dia de luz.” Todavia, os profetas anunciaram a manifestação de uma nova realidade divina totalmente diferente daquilo que os seus contemporâneos imaginavam (VON RAD, 1974, p. 114). Deus realizaria um ato tão surpreendente que ninguém acreditaria se isso lhe fosse contado (Hc 1,5; cf. Is 29,9.14; Ez 12,22-28). A grande novidade desta realidade seria o efeito duplo da chegada da soberania de Deus frente à nação. De acordo com a expectativa prevalecente, a vinda de Yahweh e a manifestação de seu domínio universal na história teriam apenas um efeito benéfico para o país. Porém, os profetas anunciaram que a

chegada do Senhor traria bênção e salvação para aqueles que, humildemente, submetessem-se às suas exigências. Porém, traria juízo e condenação aos que se estribassem em sua autossuficiência. Portanto, a chegada desta realidade divina confronta e exige de cada indivíduo uma decisão definitiva frente à sua existência (SICRE, 1996, p. 417).

Como os contemporâneos dos profetas, os contemporâneos de Jesus também encaravam a chegada do Reino de Deus como uma realidade fundamentalmente benéfica para Israel. De modo geral, os vários grupos judaicos aguardaram a vinda do Domínio de Yahweh como um evento que traria a vitória da nação eleita sobre todos os seus inimigos, a reunião do povo disperso em uma única terra, sob o domínio absoluto de Deus (LADD, 1993, p. 60; GOPPELT, 2002, p. 85). Portanto, a chegada do Reino marcaria o fim da humilhação de Israel frente às potências estrangeiras e a sua exaltação diante das outras nações.

Conforme demonstrado por Theissen e Merz (2004, p. 288-298) há, na pregação de Jesus acerca do Reino de Deus, um entrelaçamento dialético entre anúncio de salvação e anúncio de juízo. Este aspecto duplo da práxis de Jesus é inicialmente anunciado por João Batista em sua pregação às margens do Jordão (Mt 3,11 e paral.). Em Mateus, João afirma que a chegada do “mais poderoso” (*ischyroteros*) traria um derramamento antecipado do Espírito Santo, como uma bênção prometida para concretizar-se na manifestação da era messiânica (cf. Is 32,15; 44,3-5; Jr 31,31-33; Ez 11,17-21; 36,24-27; 37,14; Jl 2,28-32). Por outro lado, este também traria um julgamento final, no qual alguns seriam “recolhidos” enquanto outros seriam afastados e queimados (Mt 3,10-12). Como na pregação profética, aqui também é dito que, através do que “há de vir” (*erchomenos*), Deus faria uma separação final e definitiva entre justos e ímpios. Os justos seriam acolhidos e salvos, enquanto os ímpios seriam julgados e excluídos (LADD, 1993, p. 35-37).¹⁰⁸

As parábolas “do joio e do trigo” (Mt 13,34-43) e “da rede” (Mt 13,47-50) indicam que a manifestação escatológica do Reino representaria uma separação final entre “os filhos do Reino” e “os filhos do maligno”. Algumas parábolas enfatizam a responsabilidade que recai sobre aqueles aos quais os dons do Reino se manifestam (Mt 18,23-35; 24,45-51; 25,1-13.14-30; Lc 12,36-48). Estas parábolas

¹⁰⁸ Theissen e Merz (2004, p. 224-228) consideram autêntica a pregação “messiânica” do batista, mas entendem que deve “ser interpretada no contexto de expectativas judaicas messiânico-escatológicas sem referência a ideias ou imagens cristãs”.

ênfatizam que a ausência de uma resposta adequada destas pessoas frente à manifestação destes dons, traria como resultado sua rejeição e julgamento.

Entretanto, a passagem mais clara nos Evangelhos acerca do aspecto duplo que a manifestação do Reino trará é Mt 25,31-46. A consumação escatológica do Reino de Deus trará uma separação definitiva entre “ovelhas” e “cabritos”. As ovelhas possuirão o Reino que lhes “está preparado desde a fundação do mundo”; porém, os cabritos serão apartados para “o fogo eterno, preparado para o diabo e seus anjos”. A cena termina com uma nota final acerca do destino eterno de ambos: os ímpios irão para “o castigo eterno, porém, os justos para a vida eterna”. Aqui, na apresentação de Mateus, o juízo decorrente da rebelião e as bênçãos decorrentes da obediência transcendem o nível meramente físico e temporal e atingem sua dimensão espiritual e eterna (BORNKAMM, 2005, p. 186-187).

A ocorrência da chacina realizada por Pilatos contra os adoradores galileus (Lc 13,1-9) demonstra a necessidade de arrependimento e mudança de vida para que se possa ficar livre do juízo divino (v. 5). Além disso, o lamento de Jesus sobre Jerusalém (Mt 23,37-39 e paral.) “lembra os julgamentos e os lamentos pronunciados sobre a cidade pelos profetas clássicos, especialmente Jeremias” (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 155). Deste modo, a pregação de Jesus descrita nos Evangelhos anuncia que todos os juízos naturais anunciados, por mais terríveis que pareçam, são apenas prelúdio de um julgamento muito mais amplo e definitivo que recairá sobre toda a humanidade (JEREMIAS, 2004. p. 204ss). Por isso, tanto a nação, de modo coletivo, quanto o indivíduo de modo particular, são chamados a tomarem uma decisão definitiva diante do ministério de Jesus. Desta decisão depende tanto seu destino histórico quanto eterno.

Portanto, o Reino de Deus traz bênção e salvação para aquele que o recebe humildemente, mas juízo e condenação para o que se mantém arrogante diante dos dons que ele oferece. Porém, a ênfase da pregação de Jesus recai principalmente no dom salvífico oferecido graciosamente por Deus aos pecadores arrependidos (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 288). Este dom salvífico encontra sua expressão concreta na ocorrência do Reino de Deus presente e vindouro anunciado por Jesus.

3.3.2.3 O Reino de Deus como uma realidade universal

Embora não haja unanimidade na literatura bíblica, “há numerosas referências que sustentam a vinda de todo o povo da terra para Israel a fim de adorar seu Deus [...] como a vontade deste Deus [...]” (WEBER, 1967, p. 418). Deste modo, contrariamente à maioria de seus contemporâneos, que geralmente encarava o Reino histórico de Deus como uma realidade político-nacionalista, muitos profetas anunciaram a chegada de um governo com feições universais (BARBAGLIO, 2011, p. 288). Mesmo que Israel estivesse basicamente no centro, a soberania de Yahweh abarcaria beneficentemente todas as nações (Sf 3,9ss; Zc 8,20-22). A salvação providenciada por Deus, a ser manifestada no final dos tempos, alcançaria também os gentios (Is 9,1; 11,4.9.16; 14,1ss; 19,18ss; 26,9ss). Especialmente na terceira parte de seu livro, o profeta Isaías enfatiza este aspecto abrangente do Reino de Yahweh, o qual seria trazido através do ministério do Servo do Senhor (Is 42,1.6; 49,6). Através de seu Ungido, Deus estenderia seu domínio sobre toda a terra (Is 19,23-25; Jr 16,19-21; Sf 3,9-10; Zc 8,20-23) (BRIGHT, 1978, p. 483). O Messias seria o mediador de uma aliança eterna que Deus firmaria com toda a humanidade (Is 42,6; 49,8). Neste papel, ele instauraria a verdadeira paz universal (Is 2,2-5; 11,9; Mq 4,1-3; Ag 2,21-23). Israel, como o fiel servo do Senhor, serviria como verdadeiro instrumento vicário para a salvação dos povos (BRIGHT, 1978, p. 485). Em Daniel (2,34.35.44.45; 7,9-14.26-27) o Reino Messiânico destruirá e substituirá todos os reinos terrenos opressores, estendendo-se por toda a terra (2,35.44).

Os contemporâneos de Jesus não diferiam muito dos contemporâneos dos profetas quanto ao entendimento acerca do Reino de Deus. Por relacionar a participação no Reino à observância da *Torah* (REIMER e RICHTER REIMER, 2008, p. 857), o judaísmo da época acabava também por restringi-lo apenas à nação de Israel (LADD, 1993, p. 59,60). Quanto a isso, Weber (1967, p. 390) afirma que, para os fariseus, a vinda do Reino de Deus estava condicionada à submissão ao “jugo da *Torah*”. Seria exatamente a observância dos mandamentos divinos que “serviria para separar os piedosos dos gentios e dos ‘quase-judeus’”. De fato, o judaísmo pós-exílico entendeu o Reino de Deus como a manifestação da “soberania de Israel sobre seus inimigos políticos e nacionais” (LADD, 1993, p. 62). Nesta ótica, as nações participariam apenas como subservientes ao domínio universal de Israel, e, em alguns círculos, cria-se na condenação e na aniquilação dos pagãos impuros

(BARBAGLIO, 2011, p. 286-288). Deste modo, a crença prevalecente era que o Rei Messiânico “deveria erguer seu povo ao seu lugar exaltado de outrora, quer destruindo seus inimigos, ou – como nos Salmos – reduzindo-os a servos, e finalmente trazendo-os de volta novamente à fé de Israel” (WEBER, 1967, p. 398).

Embora a pregação de Jesus tenha sido destinada primeiramente aos israelitas, encontramos nos Evangelhos Sinóticos várias evidências de que o Reino de Deus anunciado pelo Nazareno teria uma abrangência universal (Mc 12,1-12 e paral.; cf. Mt 13,24-30.36-43). Conforme esclarecido por Ladd (1993, p. 62) “um dos fatos mais marcantes que separou o ensino de Jesus do judaísmo foi a universalização do conceito”. A participação no Reino deixa de depender simplesmente da ascendência israelita e passa a depender unicamente da resposta que cada indivíduo apresente diante da sua pessoa e pregação (Mt 10,32.33; 13,38; 19,16-26). Neste sentido, tanto israelitas quanto não israelitas são convidados a participarem das bênçãos do Reino de Deus (Mt 8,11.12; 21,31; Lc 13,29.30). De acordo com a fonte dos ditos, no contexto da cura do servo do centurião (Mt 8,5-13 e paral.), Jesus declara: “Digo-vos que muitos virão do Oriente e do Ocidente e tomarão lugares à mesa com Abraão, Isaque e Jacó no reino dos céus”. É interessante que os gentios crentes serão reunidos com os israelitas crentes em um banquete escatológico, não em Jerusalém ou no templo (BARBAGLIO, 2011, p. 288-289). A participação dos gentios neste governo é ilustrada pela parábola da vinha (Mt 21,33-46). De acordo com a explicação apresentada no Evangelho (v. 43), o Reino seria tirado daqueles que não produziram os frutos e entregue “a um povo que lhe produza os respectivos frutos”. A parábola do grande banquete enfatiza que a rejeição da soberania divina por parte da liderança de Israel não a adiará, pelo contrário, outros (incluindo os gentios) serão convidados a participar dela (Lc 14,15-24) (BOCK, 2006, p. 547). Várias parábolas que abordam um juízo final com feições cósmicas também evidenciam a abrangência universal do senhorio de Yahweh pregado por Jesus (Mt 13,24-30.36-43.47-50). Uma passagem reveladora neste sentido é aquela que trata do julgamento das nações, descrita em Mt 25,31-46. De acordo com a descrição do texto “todas as nações serão reunidas em sua presença” (v. 32). Fica claro, que o Reino “que vos está preparado” abrangerá toda a humanidade (BOCK, 2006, p. 329). Finalmente, na chamada “Grande Comissão” (Mt 28,18-20 e paral.), o Jesus ressuscitado e glorificado deixa claro a universalidade do

domínio de Yahweh.¹⁰⁹ As “boas notícias” do Reino devem ser anunciadas “a todas as nações” (*eis panta ta ethnê*).

Portanto, a pregação de Jesus acerca do Reino de Deus, conforme apresentada nos Evangelhos Sinóticos, rompe, embora parcialmente, com pontos de vistas que lhe eram contemporâneos, alinhando-se mais à tradição profética, conforme apresentada no Antigo Testamento.

3.3.3 A Abrangência das Exigências Divinas

Ao abordar acerca da formação de comunidades religiosas como resultado da pregação profética e das exigências que elas impõem aos fiéis, Weber (1982, p. 377) declara:

Sempre que as profecias de salvação criaram comunidades religiosas, a primeira força com a qual entraram em conflito foi o clã natural, que temeu a sua desvalorização pela profecia [...]. Quanto mais amplos e interiorizados foram as metas da salvação, tanto mais ela aceitou sem críticas a suposição de que o fiel deve, em última análise, aproximar-se mais do salvador, do profeta [...] do que dos parentes naturais e da comunidade matrimonial.

Para as profetisas e para os profetas, como igualmente para Jesus, as exigências de Deus para o indivíduo são absolutas. Do ponto de vista profético, a conversão significa a volta para Deus e o abandono de tudo que prejudique ou ameace este novo relacionamento com Ele (FÜGLISTER, 2004b. p. 251). O Senhor exige do ser humano dedicação completa e exclusiva. Como declarado pelo profeta Elias, não se pode coxear entre dois pensamentos. “Se o SENHOR é Deus, segui-o; se é Baal, segui-o” (1Rs 18,21b). Os profetas tratam a divisão de lealdade a Yahweh como adultério, empregando para isso imagens geralmente fortes e bastante agressivas.¹¹⁰

Porém, em cada época o profetismo veterotestamentário enfrentou problemas diferentes. Os profetas pré-clássicos combateram o que entendiam ser uma mistura ou confusão da religião israelita com a religião naturalista de Canaã (1Sm 7,3). Em alguns momentos confrontaram a idolatria aberta de seus contemporâneos. A luta

¹⁰⁹ O fato de todos os Evangelistas enfatizarem o aspecto universal da ordem demonstra a importância dele para as primeiras comunidades.

¹¹⁰ Exemplos de imagens de adultério empregadas pelos profetas para se referirem à relação entre o povo e Deus em: Is 1,21; Jr 2,20-37; 3,1-13; 13,27; Ez 16,1-63; 20,30; 23,1-49; 43,7.9; Os 1,2; 2,2-13; 3,1; 4,12.15-19; 5,4; 6,10; 9,1-17; Mq 1,7.

dos profetas clássicos foi mais contra a confiança nas potências mundiais em busca de livramento político. Eles denunciaram principalmente a confiança do povo no próprio poderio bélico ou nas propriedades. Em síntese, tanto os profetas pré-clássicos quanto os clássicos lutaram contra qualquer elemento que pudesse rivalizar com a confiança unicamente em Yahweh (SICRE, 1996, p. 341). Outros deuses, as potências mundiais, as propriedades ou o próprio agir autônomo poderiam substituir a confiança do povo em Deus. A fé de Israel deveria dirigir-se unicamente ao Senhor, em quem deveria buscar a salvação e o refúgio diante das ameaças e dos perigos que surgissem (SCOTT, 1968, p. 82; WEBER, 1967, p. 318-319).

Do ponto de vista de Weber (2010, p. 51ss; 1967, p. 326) os profetas geralmente assumiram uma postura de utópica indiferença e, às vezes, até de oposição em relação a este mundo. Embora as coisas terrenas não sejam, em si, más, elas podem assumir uma feição demoníaca, de acordo com o valor que o ser humano se lhe atribui. Neste sentido, a idolatria adquire uma perspectiva muito mais ampla para a maioria dos profetas. Para eles, este pecado não se restringe apenas à adoração de imagens de esculturas fabricadas pelas pessoas. Qualquer realidade pode ser divinizada pelo indivíduo ou pela nação (SICRE, 1996, p. 339). Deste modo, tanto Jesus quanto os profetas aplicaram o conceito de idolatria a realidades novas, relacionadas ao seu próprio contexto imediato (p. 340). Em alguns momentos, os profetas aplicaram o conceito de idolatria aos instrumentos de poder: armamentos, estratégias militares, alianças com nações estrangeiras etc. (p. 341-346). Para muitos de seus contemporâneos a única salvação diante das ameaças internacionais consistia em assinar tratados com as potências mundiais e enviar-lhes tributo. Seus deuses tornavam-se, portanto, as potências militares da época – Assíria, Egito, Babilônia. Porém, para os profetas, confiar nestes instrumentos, ao invés de confiar no Senhor, era tão grave quanto adorar uma imagem de escultura (WEBER, 1967, p. 273-276). Ao se fazer isso, troca-se a confiança no poder de Deus pela confiança nos instrumentos e nas capacidades humanas. Portanto, Israel falhava quando buscava nos recursos terrenos aquilo que somente Yahweh poderia oferecer-lhe – auxílio, salvação e cura (Is 30,1-5; 31,1-3; Jr 2,18.36; 17,5; Ez 16,1-27; Os 1,7; 5,12-4; 7,8-12; 8,8-19.14; 10,13; 12,2; 14,4; Mq 5,9-10; Hc 1,16 etc.).

As profetisas e os profetas também aplicam o conceito de idolatria à propriedade (SICRE, 1996, p. 347-351). Em muitos casos, o acúmulo de bens

materiais conduz o indivíduo à idolatria (Ez 7,20; Os 2,10; 8,4; 10,1); em outros, as pessoas recorrem à idolatria em busca de riqueza e prosperidade. Porém, na visão profética, a própria riqueza pode se constituir um deus para o ser humano (Jr 9,22ss; Ez 7,19; Am 6,4-6; Sf 1,18). Isso ocorre quando se confia e se busca satisfação nos bens materiais. Este tipo de idolatria é até mais forte que a adoração a Baal ou a qualquer outro deus, pois é capaz de determinar os oráculos proféticos, o ensino dos sacerdotes, a sentença do juiz e as declarações das testemunhas (SICRE, 1996, p. 348). Esta devoção ao deus da riqueza faz com que os seres humanos se esqueçam de Yahweh, desconsiderem suas leis e violem Sua vontade.

Como profeta, Jesus também estende o conceito de idolatria aos bens materiais. Para ele, confiar na riqueza ao invés de confiar no Senhor era tão grave quanto trocá-lo por outro deus (Mt 19,23.24; Mc 4,19; 10,19.24; Lc 12,13-34; cf. Lc 16,19-31; 19,8.9). É neste sentido que ele personifica a riqueza e a coloca em paralelo com as palavras de Elias acerca do culto a Baal (Mt 6,24; cf. 1Rs 18,21). A escolha que o indivíduo precisa fazer agora não é mais entre servir a Yahweh e a Baal, mas é entre servir a Deus e a Mamom (BARBAGLIO, 2011, p. 387-388).

Porém, nem os profetas nem Jesus demonizam os bens materiais em si. Para ambos, os bens deste mundo são, em si, indiferentes (Lc 16,9.11). Eles podem ser empregados tanto para o bem quanto para o mal. O que os diviniza é a atitude da pessoa em relação a eles (SICRE, 1996, p. 349). Tanto para os profetas quanto para Jesus, o que comunica aos bens materiais o caráter de injustiça é a atitude de cobiça que o ser humano desenvolve em relação a eles. Esta cobiça se manifesta em egoísmo, exploração do outro, preocupações indevidas e confiança neles (Jr 9,22ss; Ez 7,19; Am 6,6; Sf 1,18; cf. Mt 6,25) (BORNKAMM, 2005, p. 228-229).

Por outro lado, a preocupação excessiva com a própria sobrevivência física também constitui um tipo de idolatria (Mt 6,25). Ela se define como autoidolatria ou a idolatria do EU, demonstrando ausência de confiança em Deus e na sua provisão (Mt 6,30). Talvez ela seja até mais séria, pois a realidade adorada não é externa, mas interna. Este tipo de idolatria leva a pessoa a uma vida de superficialidades e hipocrisia. Mesmo exercendo a religião e praticando ações aparentemente piedosas, o indivíduo subordina tudo aos próprios interesses e ambições. A própria religiosidade passa a estar a serviço dos seus propósitos egoístas. Foi este desvio que o Nazareno denunciou nos principais líderes religiosos de sua época (Mt 15,7-9; 23,1-36; Lc 11,37-52; 20,45-47).

Weber (2000, p. 380) defende que tanto os profetas antigos quanto Jesus exigem uma decisão radical do ser humano, uma confiança incondicional e “supra-intelectual” em Deus, um tipo de “sacrifício do intelecto”. Ou seja, uma decisão que priorize Deus e a Sua obra sobre qualquer outro compromisso ou preocupação (Mt 6,33; 10,34-39; 19,12; Lc 14,26ss; cf. Lc 9,57-62). Como definido na apresentação do primeiro mandamento, o Senhor deve ocupar o centro de toda a existência do indivíduo (cf. Mt 22,40; Mc 12,28ss). O amor e a lealdade a Ele devem estar acima das obrigações mais nobres e sagradas e das preocupações mais urgentes. Esta dedicação do indivíduo ao Eterno deve ser priorizada acima de sua própria existência física (Mt 16,24; Lc 14,26). Para Jesus, ou a pessoa ama e serve a Deus deste modo ou não serve de modo algum.

3.3.4 O Anúncio do Juízo Divino

Da perspectiva weberiana (1967, p. 297-321) a característica mais marcante, principalmente dos profetas clássicos, é o anúncio da desgraça. Eles anunciaram a vinda do juízo divino sobre a nação pelo fato de os líderes e o povo terem abandonado o Senhor, não estarem cumprindo sua parte na aliança (*berith*) com ele e de estarem violando os mandamentos divinos, especialmente os de caráter ético-sociais fundamentados na *Torah*. Especialmente antes do exílio, os profetas advertiram o país de que o juízo do Senhor estava se aproximando (Is 41,1ss; 48,1ss; 50,1ss; Jr 2,4-9; Ez 20,33-38; Os 4,1; Am 3,1ss; 5,18; 8; 9; Mq 1). Este juízo viria na forma de secas, pestilência, terremotos, derrotas diante do inimigo e, finalmente, o exílio. Por ser Senhor de toda a terra, Deus utiliza as potências mundiais como instrumentos do Seu julgamento (SCHNEIDER, 2000, p. 1102). O anúncio do juízo divino contra os ímpios é uma característica presente em praticamente todos os profetas. Jeremias (28,8.9) identifica a profecia de julgamento como a característica que indica um verdadeiro porta-voz do Senhor. Pelo fato de pregarem o juízo divino contra o povo rebelde e, em especial, contra a sua liderança corrupta, os profetas foram, frequentemente perseguidos, presos e, algumas vezes, até mortos pelos seus contemporâneos (1Rs 22,17-27; Am 7,10-13; Jr 11,18-23; 20,1-6; 26,7-19; 26,20-24; 37,1-2 etc.).

Alicerçados na tradição profética, tanto Jesus quanto João Batista pregaram convencidos de que o julgamento divino estava próximo (THEISSEN e MERZ, 2004,

p. 288). Embora a ênfase da pregação do Nazareno tenha sido mais no anúncio das “boas novas”, o juízo não está ausente (BARBAGLIO, 2011, p. 300-302). De acordo com Theissen e Merz (2004, p. 289) “Jesus entendeu o juízo como exclusão voluntária ou merecida da salvação aproximada por ele em palavra e ação”. Neste sentido, ele anuncia que haverá um acerto de contas final que Deus fará com todas as pessoas (Mt 10,15.32.33; 11,22-24; 12,36.41.43; 18,6; 23,33; 25,34.41; Mc 3,29; Lc 10,14.15; 12,4-12). Este juízo virá repentina e inesperadamente (Mt 24,37-41.43.44; Lc 12,39.40; 17,26-30). Sua certeza e proximidade “desperta os homens não somente para a esperança, como também para o arrependimento e traz desgraças aos impenitentes” (SCHNEIDER, 2000, p. 1105). Quando este julgamento final ocorrer provocará uma separação definitiva entre os seres humanos (Mt 13,41-43.49.50; 24,40.41).

Na pregação profética de Jesus, este grande e definitivo acerto de contas não alcançaria apenas os povos pagãos, tidos como distanciados de Deus, mas também viria contra Israel e sua capital (Mt 23,37-39; 24,15; Mc 13,14; Lc 13,34.35; 19,41-44; 21,20-24; 23,27-31) (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 292). Isso aconteceria porque o povo incrédulo havia enchido a medida da culpa marcada por Deus e a Sua paciência estava se esgotando (Mt 23,32; Mc 12,9; Lc 11,49-51) (JEREMIAS, 2004, p. 201). Ousadamente, de acordo com a construção sinótica, Jesus declara que pagãos serviriam de testemunha de acusação contra esta geração de israelitas rebeldes (Mt 12,41.42 e paral.). O motivo disso era que muitos pagãos têm sido mais receptivos à Palavra de Deus que a geração para a qual o profeta Jesus estava pregando (Lc 4,24-27). Em Mt 8,11.12 ele afirma que muitos viriam de todas as partes do mundo para participarem do banquete messiânico, enquanto os “filhos do Reino”, aos quais as promessas foram originalmente destinadas, seriam rejeitados e lançados nas “trevas exteriores” (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 289). O Filho do Homem afirma que no dia do julgamento escatológico haveria maior severidade para os israelitas rebeldes que ouviram sua pregação e a rejeitaram do que para pagãos que não a ouviram (Mt 11,21-24 e paral.) (BARBAGLIO, 2011, p. 301-302).

Como o profeta Joel (1,1-20), Jesus enfatiza que as catástrofes que aconteceram inesperadamente no passado – como a queda da torre de Siloé e a chacina realizada por Pilatos contra os galileus – eram apenas pré-anúncios de um juízo muito mais severo que brevemente viria (Lc 13,1-9) (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 291). Seria um juízo tão terrível que já se deveria lamentar por aqueles que

dele participariam (Lc 23,28-31). Jesus compara, tanto o juízo final quanto a situação de sua geração, com a do dilúvio e com o juízo das cidades ímpias de Sodoma e Gomorra (Mt 24,37-39; Lc 17,26-29) (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 219). Assim, “as pessoas se assemelham à geração do dilúvio e aos moradores de Sodoma e Gomorra; como estes, estão a viver despreocupadas no gozo das alegrias terrenas” (JEREMIAS, 2004, p. 20). De modo análogo, o juízo as abateria repentina e inesperadamente.

Na pregação do profeta galileu, conforme apresentada nos Evangelhos Sinóticos, o juízo divino assume um sentido tanto histórico quanto escatológico, tanto temporal quanto eterno. No sentido histórico e temporal, o julgamento toma a forma de destruições e catástrofes físicas que abateriam sobre o templo, a cidade de Jerusalém e seus habitantes (Mt 24,2.29; Mc 13,2-14 e paral.; Lc 13,35; 19,43.44; 21,20-24) (PIXLEY, 2004, p. 76). Quando trata do juízo escatológico, Jesus emprega a palavra *geenna* (Mt 8,12; 22,13; 25,30.41.46; Mc 9,43-48).¹¹¹ O termo *geenna* é empregado para descrever a existência eterna totalmente afastada de Deus e excluída de suas bênçãos (JEREMIAS, 2004, p. 205).

Além das declarações explícitas, Jesus também lança mão das metáforas da ceifa, da peneiração e separação para falar do julgamento final (Mt 13,29-30; cf. vv. 39-42.49-50; 25,31-46). O juízo escatológico é comparado com o ficar de fora da festa de casamento, após o noivo haver fechado a porta (Mt 25,1-13.31-46); ao ser excluído do banquete, após se haver rejeitado seu gracioso convite (Mt 22,1-14 e paral.); ao permanecer do lado de fora do abrigo noturno, nas trevas e no frio (Lc 13,22-30); ao aprisionamento por uma dívida impagável (Mt 18,32-35); à eliminação pela falta de frutos (Lc 13,6-9); e à punição e destruição por desonestidade e crueldade no trato do alheio (Mt 21,33-41; 24,45-51; 25,14-30; Lc 12,35-48; 19,11-27) (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 289-291).

Portanto, a pregação de Jesus se alinha à tradição profética de anúncio de juízo e condenação contra todos aqueles que insistem em viver de modo contrário à vontade de Deus, mesmo que se considerem Seu povo. Porém, como o destacam Theissen e Merz (2004, p. 289-290, 292), na pregação de Jesus, o veredito deste juízo nunca é definitivo, mas é sempre um chamado ao arrependimento e à

¹¹¹ O termo grego *geenna* é a transliteração do aramaico *gay'-hinnōm*. A palavra descrevia o vale de Hinnon, localizado a oeste e ao sul de Jerusalém. Desde o período profético, o vale foi associado ao juízo divino (cf. Jr 7,32; 19,6; cf. Is 31,9; 66,24), por causa dos sacrifícios humanos que se ofereciam nele em homenagem ao deus Moloque (2Rs 16,3; 21,6) (JEREMIAS, 2004, p. 204, nota 24).

conversão. Seu objetivo é trazer homens e mulheres de volta ao gozo da comunhão com o Senhor.

3.3.5 A Profecia de Salvação

De acordo com Weber (2000, p. 355-385), tanto o Judaísmo quanto o Cristianismo são religiões de salvação, de modo que toda sua ética religiosa racional é direcionada para a sua obtenção. Assim, suas promessas aos fiéis se dirigem principalmente para a possessão da salvação, seja neste mundo ou no além. Neste sentido, embora a maioria dos profetas pré-exílicos tenha anunciado desgraça, acreditou que, após o juízo e a destruição, haveria também a restauração da nação (WEBER, 1967, p. 306).¹¹² Assim, especialmente após a queda de Jerusalém, os profetas passaram a anunciar a restauração que Deus operaria em seu povo (p. 364ss). Até Jeremias, que é marcado pelo tom negativo de sua mensagem, fala de um tempo de restauração, embora esta deva ser precedida pelo juízo purificador (Jr 12,14-17; 30-33). Para Oséias (3,4ss; 2,16), o julgamento tem um efeito pedagógico, visando tornar a nação em objeto apropriado da salvação final (VON RAD, 1974, p. 138; WEBER, 1967, p. 307). Neste sentido, como assevera Weber (1967, p. 323), “profecia de bênção foi entrelaçada com ameaça de desgraça como a *peripeteia*¹¹³ depois do apaziguamento da ira de Yahweh e como compensação ao remanescente fiel”.

Porém, a libertação da nação estava ancorada na vontade, fidelidade e amor incondicional de Deus, não do povo (PEISKER, 2000b, p. 1881). Baseados em tal fidelidade, os profetas anunciavam um tempo de completa restauração para Israel. Tal restauração estava estreitamente relacionada com o estabelecimento do Reino Messiânico e seria acompanhada por mudanças radicais na política, no culto, nas práticas religiosas e na vida do país. Este tempo pressupunha uma mudança na relação de Deus com seu povo.

Em todo o Antigo Testamento os termos “salvar” (*yēsha*) e “salvação” (*yēshû’â*) designam mais o livramento físico que espiritual (SMITH, 2001, p. 161). A salvação

¹¹² Exemplos em: Is 2,1-5; 9,1-7; 11-12; 25-27; 29,17-24; 30,18-26; 32,1-8; 35; 41-45; 49-56; 60-62; 66; Jr 30-33; Ez 11,14-25; 34,11-31; 36-37; 40-48; Dn 7,27-28; 12; Os 11; 14; Jl 2,12-32; 3,18-21; Am 9,11-15; Ob 15-21; Mq 2,12.13; 4-5; 7,8-20; Sf 3,8-20; Ag 2,1-9.20-23; Zc 8-14; MI 4.

¹¹³ O termo grego *peripeteia* significa “a mudança de um estado de coisas em uma peça teatral para o seu oposto (Aristóteles, *Poética*, cp. 9, 11)” (WEBER, 1967, p. 473, Glossário).

imaginada pelos profetas consiste basicamente numa restauração do paraíso, num estado de inocência, justiça e paz entre os seres humanos (WEBER, 1967, p. 229-234). Nela, as pessoas usufruirão, de modo ilimitado, da abundância de bens naturais. Paulatinamente, esta expectativa se transforma numa esperança messiânica e as bênçãos vão adquirindo um caráter cada vez mais escatológico e transcendente (WEBER, 1967, p. 230-234; EICHRODT, 2004, p. 431ss).¹¹⁴ O ponto alto na pregação profética foi o anúncio de que a salvação prometida não alcançaria apenas Israel, mas incluiria também os gentios (Is 2,1-4; 45,22; 49,6; Jr 12,14-16; 16,19-21; Mq 4,1-4; Zc 2,11; 8,20-23; 14,16).

Vinculada à tradição profética, a pregação de Jesus também se caracteriza pelo anúncio de juízo e salvação, catástrofe e bênção (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 296-298). De acordo com a descrição sinótica, o Nazareno anuncia a chegada de uma nova era de salvação. De fato, ele entende que veio com a missão definida, tanto de proclamar quanto de realizar esta salvação (Mt 18,11; Mc 10,45; Lc 1,69; 2,11.30; 19,10). Esta libertação proclamada por Jesus se caracteriza pela irrupção de uma “nova ordem legal e social no Reino de Deus” (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 295).¹¹⁵ Há um aspecto em que as bênçãos anunciadas por este Reino já se fazem presentes.¹¹⁶ Contudo, há também um aspecto em que elas assumem um caráter apocalíptico-escatológico (REIMER e RICHTER REIMER, 2008, p. 858). Esta nova ordem, alcançará principalmente os marginalizados pela sociedade atual: os socialmente pobres, os fisicamente deficientes e os moralmente proscritos (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 294-295). Neste sentido, a salvação se refere “a restauração da comunhão entre Deus e o homem, que fora quebrada pelo pecado” (LADD, 1993, p. 70). Tal comunhão é ilustrada pelo sentar-se à mesa do banquete (Mt 8,11; 9,10; Mc 2,15; Lc 5,29; 12,37; 13,29; 22,30). As bênçãos anunciadas por Jesus são comparadas ao participar, como convidado de honra, de uma grande festa de casamento (Mt 25,1-13.31-46) ou de um banquete real (Mt 22,1-14 e paral.). Em várias ocasiões, o Nazareno trata do dom da salvação empregando imagens físicas. Porém, na maioria das vezes, esta bênção assume um caráter espiritual e

¹¹⁴ Para exemplos: Jr 31,31-36; Ez 11,19s; 17,23s; 36,25s; 37; 40s.

¹¹⁵ Para a discussão mais detalhada acerca do conceito e das características do Reino anunciado por Jesus, consultar acima, p. 120-129.

¹¹⁶ Discussão mais detalhada acerca do aspecto presente do Reino de Deus encontra-se acima, p. 59-60, 122-124.

eterno (LADD, 1993, p. 70-73). Entretanto, é ressaltado que o dom da salvação é condicionado e precedido pelo dom do perdão (p. 74-75).

Nos Sinóticos a salvação trazida e pregada por Jesus assume feições universais. Ladd (1993, p. 62), inclusive acredita que esta é a característica mais marcante da pregação do profeta galileu em relação ao judaísmo contemporâneo. Para ele, uma vez que o recebimento das bênçãos salvíficas está condicionado à atitude responsiva do indivíduo à sua pessoa, “os verdadeiros ‘filhos do Reino’ são aqueles que respondem a Jesus e aceitam a sua palavra”. Neste sentido, o Nazareno retoma o cume da pregação profética ao anunciar a chegada do tempo da salvação para todos os povos e não apenas para Israel (Mt 8,5-13.28-34; 12,18-21; 21,33-46; 24,14; 26,13; 28,18-20; Mc 5,1-20; 7,24-30; Lc 4,25-27; 13,28.29; 24,44-47) (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 293-294).

Portanto, o entrelaçamento entre juízo e salvação é uma característica comum entre a pregação profética e a pregação de Jesus. Ambos anunciam um tempo em que Deus perdoará os pecados do povo, restaurá-los-á à comunhão consigo mesmo e os abençoará de modo pleno e abundante numa nova ordem social. O elemento característico da pregação de Jesus em relação à tradição profética é que o Nazareno dá ênfase à salvação. O juízo é apenas um instrumento para que o indivíduo seja tirado de sua condição de comodidade e despertado para a chegada do Reino de Deus.

3.3.6 A Crítica à Religião Instituída

Ao analisar a relação dos profetas israelitas com a monarquia, Weber (1967, p. 275-276, 279-280) nota que, influenciada pelas religiões estrangeiras, a monarquia havia introduzido inovações no culto, que os profetas viam como perniciosas e incompatíveis com a religião hebraica. Entre estas inovações, figuram principalmente os cultos orgiásticos de fertilidade (p. 187-193). Weber (1967, p. 194-205) demonstra que os profetas, como autênticos defensores do yahwismo, combateram toda forma de influência estrangeira no culto ao Senhor. Neste sentido, um dos elementos mais fundamentais da pregação profética é o que Füglistler (2004a, p. 186) denomina *atitude profética de protesto*. O profetismo hebreu surgiu exatamente a partir do momento em que a liderança carismática cedeu lugar a organizações hierárquicas no contexto da monarquia (VAUX, 2003, p. 120). Neste contexto, a classe religiosa

como um todo se empenhava no sentido de garantir “a proteção incondicional de Yahweh a favor da nação durante todos os anos futuros, enquanto que as obrigações impostas pelo favor de Yahweh e pelas estipulações da aliança tinham sido totalmente esquecidas” (BRIGHT, 1978, p. 349). Assim, o poder e a soberania do Deus da aliança foram colocados a serviço dos interesses da elite político-religiosa da nação.

Da perspectiva de Weber (2000, p. 161), o carisma profético é avesso e se opõe a todo tipo de rotinização. Por isso, ele combate todas as práticas tradicionais e burocráticas, quer no nível social, religioso ou político. Neste sentido, Weber (1967, p. 219-225) postula que os profetas priorizaram e defenderam uma religião pautada no comportamento ético em detrimento de uma baseada meramente em observâncias culturais e ritualísticas.¹¹⁷ Eles priorizam “a obediência aos *debarim* e a *torah* e não ao sacrifício ou às prescrições ritualísticas” (p. 284). É nesta situação que surgem homens e mulheres combatendo e criticando o que entendiam ser a institucionalização¹¹⁸ da religião israelita. Alguns profetas dirigem críticas tão duras contra o abuso do sistema cultural israelita que vários estudiosos chegam a pensar que o viam como contrário à verdadeira vontade de Deus.¹¹⁹ Como porta-vozes do Senhor denunciam praticamente todas as diversas formas de atividades cúlticas – festas, peregrinações, oferendas, sacrifícios, orações etc. (SICRE, 1996, p. 381). Os profetas Jeremias (7,21-23), Oséias (6,6) e Miquéias (6,6-8) criticam o sistema sacrificial israelita. Jeremias (7; 26) ataca a falsa confiança de que o templo garantia automaticamente a presença de Yahweh, tornando impossível seu juízo sobre Jerusalém. Os profetas Isaías (1,1-17; 43,22-24) e Amós (5,21-25) lançam acirradas críticas ao sistema cultural israelita como um todo. Porém, o que estes profetas estão combatendo não é o culto em si, mas o abuso dele (GUNNEWEG, 2005, p. 262-263). Eles rejeitam radicalmente que o culto seja encarado em um sentido mágico

¹¹⁷ Peter Berger (1985) critica este ponto de vista weberiano, argumentando que os profetas israelitas também estiveram ativamente envolvidos no culto oficial.

¹¹⁸ O termo institucionalização está sendo empregado aqui, no sentido weberiano, como se referindo ao “processo de rotinização, e assim, de tradicionalização” do carisma (WEBER, 1982, p. 341); ou seja, “quando a organização da autoridade se torna permanente, o quadro que apoia o governante carismático se torna rotinizado” (p. 342), ocorrendo, então, a racionalização e/ou tradicionalização na administração dos bens sagrados.

¹¹⁹ Os principais representantes deste ponto de vista são Oesterley e Robinson (FREEMAN, 1979, p. 41-46). Gunneweg (2005, p. 262-263) apresenta várias razões pelas quais as palavras dos profetas não podem estar condenando o culto em si, mas devem ser compreendidas noutro sentido. Sicre (1996, p. 404-406) também demonstra a importância que o culto desempenha na pregação de alguns dos profetas. Para Weber (1967, p. 283), os profetas não combatem o templo ou o culto em si, mas pregam contra as impurezas presentes neles.

(ROSSI, 2012, p. 104). O que está por trás da polêmica profética a respeito do sistema cultural é a tentativa de empregá-lo para apropriar-se, de modo mágico, dos benefícios da divindade. Max Weber (1967, p. 219-225) advoga que, iniciando provavelmente com Elias, os profetas empreenderam uma luta implacável contra a religiosidade mágica e a defesa de uma relação com Deus pautada no comportamento ético. O acesso a Deus não pode se dar por meio de ações meramente litúrgicas, mas como uma comunicação de caráter pessoal do adorador em relação ao Senhor. O culto, a despeito de toda sua pompa e suntuosidade, não poderia jamais substituir o leal compromisso com Yahweh (Is 1,11-17; Jr 5,30.31; 7,4; Os 10,1; Am 4,4.5; Mq 6,6ss.). Pelo contrário, ele deveria ser acompanhado por uma piedade pessoal interior, sem a qual o culto não teria qualquer valor (ROSSI, 2012, p. 99-100).

Semelhantemente aos profetas, de acordo com os Sinóticos, Jesus foi crítico em relação às instituições religiosas de sua época. Ele entendia que estas instituições estavam mais comprometidas com sua própria cosmovisão e interesses do que com as autênticas tradições veterotestamentárias. Como profeta, ele criticou a religião instituída por causa da mudança operada em seu pensamento e prática. A diferença entre o Nazareno e os profetas veterotestamentários reside apenas na definição do que consiste esta mudança e quais as suas razões. No caso dos profetas, a mudança fora causada por uma espécie de secularização da vida nacional, ocasionada principalmente pela estatização da religião. O principal resultado disso era uma mistura com as tradições religiosas cananeias. No caso de Jesus, a mudança havia ocorrido em função de uma ênfase legalista às tradições culturais. De acordo com Bornkamm (2005, p. 71), a religião do antigo Israel “passou por um considerável estreitamento e endurecimento no judaísmo pós-exílico”, portanto, na época de Jesus. O resultado foi um apego meticuloso e legalista às leis cerimoniais e litúrgicas e um distanciamento do verdadeiro propósito dos mandamentos divinos (p. 176-178). Weber (1967, p. 406) declara que, ao adotarem as regras de pureza levítica, “os fariseus tornaram-se progressivamente exclusivistas e sistematicamente ritualistas”. Especialmente os setores mais radicais do farisaísmo, “pretendiam obrigar todo o povo a cumprir regras de pureza que só obrigavam os sacerdotes no exercício de sua tarefa cultural no templo” (PAGOLA, 2013, p. 401). Em ambos os casos, o resultado final era o mesmo: o apego a uma religiosidade meramente externa e o afastamento da vontade de Yahweh. Como

explicado por Eichrodt (2004, p. 335), as pessoas haviam aprendido o modo de fazer sua própria vontade, “mediante um hábil manejo da lei.” A religião não mais era um meio de manifestar o amor e a obediência do adorador a Deus, mas tornara-se numa maneira de exaltação do próprio indivíduo (Mt 6,2.5.16; 23,5-7; Lc 16,15).

Weber (1967, p. 315, 318) postula que, acima da qualificação pessoal do indivíduo, os profetas israelitas enfatizaram a necessidade de humildade e fé. Para eles, fé se define como “a incondicional confiança na onipotência de Yahweh, na veracidade de suas palavras e na convicção de seu cumprimento a despeito de toda probabilidade externa ao contrário”. Deste modo, os profetas se opuseram a “toda confiança na própria habilidade e a todo interesse com a própria reputação” (p. 318). Neste sentido, Jesus também se opôs aos principais elementos nos quais as pessoas depositavam confiança para sua própria segurança. Em primeiro lugar, paralelamente às palavras de Jeremias (7,1-15), Jesus anuncia o fim do templo como sistema político-religioso (Mc 13,1-2 e paral.). Conforme afirma Pagola (2013, p. 408), sua própria atuação “é um desafio ao templo como fonte exclusiva de salvação para o povo”. Em segundo lugar, o sistema cultural, visto pela liderança israelitas como meio automático de bênção e salvação, é denunciado pelo profeta galileu. Neste sentido, seu gesto no pátio do templo (Mc 11,15-19 e paral.) deve ser entendido como um ato profético simbólico que anuncia o juízo de Deus “contra um sistema econômico, político e religioso que não pode agradar a Deus” (PAGOLA, 2013, p. 432).¹²⁰ Conforme revela Horsley (2010, p. 261), este “foi um ato simbólico que simbolizou (*sic*) a destruição julgadora iminente por Deus, não simplesmente do edifício, mas do sistema do templo”. Também, há várias evidências nos Evangelhos de que Jesus criticou abertamente o templo, enquanto “base de todo o sistema político-econômico-religioso, encabeçado pela aristocracia sacerdotal” (HORSLEY, 2010, p. 250). Estas informações apontam para o fato de que ele profetizou o julgamento de Deus contra o templo, inclusive a sua destruição iminente (Mc 13,2; 14,58; 15,29-30; At 6,13-14). Além disso, ao ser confrontado com o imposto do meio

¹²⁰ Pagola (2013, p. 428-433) entende o ato de Jesus ao purificar o templo como “um gesto simbólico” que aponta, não para uma reforma do sistema cultural judaico, “mas para o desaparecimento da própria instituição”. Assim também pensa Horsley (2010, p. 258-261). Por outro lado, Collins (2006, p. 301-322) defende que a ação de Jesus é uma crítica reformista, visando adequar o funcionamento do templo de sua época ao Templo ideal proposto pelo profeta Ezequiel (40-43), no sentido de que “o pátio externo deveria ser um espaço sagrado devotado à oração e ao ensinamento, e não um espaço cívico aberto ao público em geral e utilizado para atividades profanas” (p. 319). A mesma autora apresenta um resumo das várias interpretações defendidas pelos pesquisadores acerca da purificação do templo (p. 301-312).

*shekel*¹²¹, a ser pago para a manutenção do culto no templo (Mt 17,24-27)¹²², Jesus retrucou que, como súditos do Reino de Deus, presente historicamente através de seu ministério, seus discípulos¹²³ e ele estavam isentos de tal taxa e, portanto, livres das prescrições da religião instituída (HORSLEY, 2010, p. 244-248). Para o profeta galileu, o que agrada a Deus não é a cega sujeição ao sistema cultural, mas a prática consciente da Sua vontade (Mt 9,13; 12,7; cf. Os 6,6). Deste modo, as práticas religiosas, mesmo as tidas como mais piedosas não têm valor em si mesmas destituídas de sua verdadeira finalidade (Mt 6,1-18).

Com respeito à Lei, tanto Jesus (Mt 15,3-9) quanto Jeremias (Jr 8,8.9; 18,18) perceberam que os “peritos” a haviam deturpado, sujeitando-a ao serviço de seus próprios interesses. Eles apegavam-se, de modo meticuloso, a mandamentos específicos, mas desprezavam a Palavra de Deus e o conhecimento pessoal do Senhor (Mt 23,23-24.27-28; Lc 11,42; cf. Jr 2,8; 8,23.24). De acordo com Bornkamm (2005, p. 76), a pregação de Jesus contrastava especialmente com o ensino de um grupo de escribas fariseus, o qual havia desenvolvido “um aspecto jurídico e formalista da lei e uma técnica correspondente que atomizava a piedade”. Assim, o profeta de Nazaré priorizou a submissão consciente à vontade de Yahweh e o relacionamento pessoal com Ele sobre a mera prática litúrgica ou subserviência às ordenanças legais (Mt 5,21-48; cf. Lc 18,9-14).

3.3.7 A Crítica à Liderança Nacional

Weber (1967, p. 267, 271-276) concebe os profetas pré-exílicos, de Amós a Jeremias e Ezequiel, fundamentalmente como demagogos políticos e, em algumas ocasiões como panfleteiros, os quais dirigiram pesadas críticas especialmente contra

¹²¹ O meio *shekel* – moeda tária, correspondente a duas dracma – era o imposto anualmente pago pelos judeus adultos (homens) para a manutenção do culto no templo na época de Jesus (HORSLEY, 2010, p. 245; RIBEIRO, 2006, p. 344).

¹²² Utilizando-se do “contexto histórico”, da “análise das formas literárias” e dos “critérios de aferição do Jesus histórico” – critério da múltipla confirmação, do constrangimento, da plausibilidade histórica e da coerência – Ribeiro (2006) argumenta pela historicidade dos versículos 24-26. Segundo ele, o versículo 27 teria sido acrescentado posteriormente pelo evangelista para evitar uma revolta das comunidades cristãs contra o pagamento do *Fiscus Iudaicus*, instituído pelo imperador Vespasiano após a destruição do templo, em 70 d.C., para a manutenção do templo de Júpiter Capitolino.

¹²³ Horsley (2010, p. 247) entende que o termo “filhos” (*hyioi*) em Mt 17,25.26 refere-se a toda a nação de Israel e não apenas aos discípulos de Jesus. Embora, em Mateus, o termo se refira tanto aos discípulos (13,38) quanto a nação de modo geral (8,12; 15,26), o contexto parece indicar que a expressão refere-se especificamente aos discípulos em oposição a “eles”, os representantes do templo.

a realeza. Por causa disso, muitos deles foram alvos de graves conflitos e dura perseguição. Todavia, a preocupação do profeta não é com a política em si, pois sua motivação é religiosa e seu interesse é com o cumprimento da vontade de Yahweh. Neste sentido, eles foram “campeões da tradição yahwista” e os principais opositores a qualquer inovação no culto israelita (p. 280).

Para os profetas israelitas, os fundamentos da sociedade de sua época haviam sido minados pela corrupção da justiça e o abandono da verdade e da misericórdia e, por isso, tal sociedade deveria ruir (KESSLER, 2012, p. 38). As denúncias destes homens e mulheres de Deus recaem principalmente sobre os beneficiários da ordem existente (REIMER e RICHTER REIMER, 2010, p. 133). Na visão deles, os líderes “estavam mais preocupados com os privilégios do que com suas responsabilidades” (SCOTT, 1968, p. 118). Por isso, os profetas tinham uma visão crítica acerca da liderança da nação. A razão para este posicionamento negativo era por causa de seu envolvimento em pecados contra a vontade de Yahweh (KESSLER, 2012, p. 42-43). Estes pecados aconteciam pelo fato da elite governante estar mais interessada com a preservação de seu poder e realização de seus interesses que com a preservação da vida, a prática da justiça e o zelo pela vontade de Deus (Jr 23,1-8; 34,1-10) (REIMER e RICHTER REIMER, 2010, p. 133).

As acusações apresentadas pelos profetas são bem concretas e específicas, com uma franqueza implacável. Em sua denúncia, eles usaram uma linguagem direta e, às vezes, até agressiva (Is 1,21-26; 3,14.15; Os 7,1-7; 6,9; Am 3,9-10; Mq 3,1-5.11) (SCOTT, 1968, p. 168, 172). Os mensageiros e as mensageiras de Yahweh denunciaram pecados reais e específicos cometidos pela liderança da nação (Am 2,6-8; 5,7.10-12; Mq 3,9-11). Estas críticas se dirigem tanto contra a liderança política quanto contra a liderança religiosa. Nesta polêmica, a realeza e o Estado recebem pesadas críticas.¹²⁴ De acordo com Weber (1967, p. 109, 279-280), os profetas “tornaram-se os líderes intelectuais da oposição contra a realeza e todas as suas (reais e alegadas) inovações [...]”. Isaías (1,21-23; 3,12ss; 5,8; 10,1-4) critica duramente as instituições governantes de Israel e chega a anunciar o fim completo destas funções oficiais (Is 3,1-5). Jeremias (21,11-12; 22; 23,1-8; 36,30-31) confronta pessoalmente alguns reis de Judá, seus contemporâneos, por sua falta de conformidade à vontade de Yahweh. O profeta Ezequiel (17; 19; 34) emprega

¹²⁴ Exemplos em: Is 7,18-25; 8,5-8; 39; Jr 22,13-19; Ez 17; Os 1,4; 8,4; 9,15; Am 7,9; cf. 1Sm 11; Os 13,11.

algumas memoráveis parábolas para denunciar os erros dos reis e as vãs esperanças depositadas neles. A principal polêmica dos profetas contra a liderança política de Israel era porque haviam abandonado ao Senhor e desprezado a Sua aliança. Weber (1967, p. 111) afirma que “para eles a fonte de todo mal era a transformação do estado em um estado litúrgico, em uma ‘casa da servidão’ egípcia, em conexão com carros de combate e política internacional”. Os líderes preferiam confiar em suas próprias forças ou na capacidade bélica de seus aliados, do que confiar inteiramente em Yahweh (Os 7,11ss; 12,2). Esta confiança, quer no poderio militar da própria nação, quer em alianças com nações estrangeiras, é encarada como idolatria.

A sociologia religiosa weberiana opõe o profeta ao sacerdote. Deste modo, Weber (1967, p. 282; 1982, p. 376) acredita que, por causa do caráter fundamentalmente ético de sua pregação, os profetas se colocam, pessoalmente, em oposição aos poderes hierocráticos tradicionais dos sacerdotes e de todos os funcionários a serviço da religião estatal. Os “possuidores do carisma pessoal se recusam a reconhecer o carisma de ofício [...], sendo ele pessoalmente indigno” (WEBER, 1967, p. 284). Neste caso, os mensageiros de Yahweh também dirigem críticas contra a liderança religiosa. Profetas e sacerdotes são acusados de participarem dos crimes cometidos pela elite nacional. A participação deles consiste, principalmente, em justificar e tolerar uma situação de injustiça que é contrária à vontade de Deus (SICRE, 1996, p. 368). Os sacerdotes são denunciados por não se preocuparem com a vontade do Senhor e com o bem-estar do povo, mas com suas próprias ambições pessoais (Jr 2,8; 5,31; Ez 22,26; Os 4,4; 6,9; Mq 3,11). Para conseguir o que querem, não têm escrúpulos, e até distorcem a Lei de Deus (Sf 3,4; Ml 2,8ss). Estes líderes religiosos são acusados de corrupção, profanação e outros pecados graves (Is 28,7ss; Jr 6,13; 8,10.18; 23,11; Ez 22,26; Os 6,9; Sf 3,4; Ml 2,8ss). Os profetas os denunciam de terem transformado o culto em um negócio lucrativo (Os 4,8; cf. 1Sm 2,12-17).

Outros profetas também são confrontados (Jr 23,9-40; Mq 2-3). Weber (1967, p. 197) declara que “havia um antagonismo irreconciliável entre os grupos responsáveis pelas profecias da corte, de bênção [...] e os estratos de [profetas] crentes que eram reprimidos pelos reis, de outro lado”. Os profetas da corte são acusados de acalentarem falsas esperanças de salvação no povo, independente de sua situação diante da aliança com Yahweh (Jr 8,11; 23,9ss). Estes ‘pretensos’

profetas tranquilizam a consciência do perverso, anunciando paz, enquanto o país mergulha na desgraça (Jr 6,13-14; 23,17; Ez 22,28; Mq 2,6-11; 3,5) (SICRE, 1996, p. 134). Eles extraviam o povo, impedindo-o de se converter ao Senhor. Estes indivíduos não conhecem os planos de Deus e o que pregam não provem do Conselho de Yahweh (Jr 23,13-19). Como os sacerdotes, eles são denunciados de corrupção e crimes graves contra as leis de Deus (Is 28,7ss; Jr 23,13.14; Mq 2,11; Sf 3,4). Seu principal fracasso consiste na “falha de serem convertidos e obedecerem aos imperativos divinos” (WEBER, 1967, p. 299). Jeremias (14,13-16; 23,16.18.21.28-32) os acusa de serem falsos profetas¹²⁵ e de falarem mentiras em nome de Yahweh, não tendo sido por Ele chamados ou enviados.

Como um profeta hebreu, Jesus também formulou contundentes críticas à liderança oficial, especialmente religiosa, da nação. Estes líderes, direta e indiretamente, eram os responsáveis pelas mudanças perniciosas ocorridas na vida e na fé israelita. A crítica do profeta galileu não é tanto em relação ao conteúdo do que os líderes ensinavam, mas principalmente acerca de sua prática. A acusação se dirige contra sua insensibilidade em relação aos outros e pela orientação de toda sua atividade religiosa para o recebimento de honrarias (BOCK, 2006, p. 313). Como os antigos profetas, as acusações de Jesus assumiram feições bastante concretas e específicas, e uma franqueza implacável (SCOTT, 1968, p. 168). O Nazareno também emprega uma linguagem forte na denúncia contra os líderes da nação (p. 172). De acordo com a narrativa evangélica, Jesus os acusa de serem hipócritas e orgulhosos, os chama de “sepulcros caiados”, “guias de cegos” e “raça de víboras” (Mt 6,2.5.16; 12,34; 15,7.14; 22,18; 23,1-36; Lc 12,56; 13,15). Tanto em relação a Jesus quanto aos profetas, a franqueza dessas críticas provocou o ódio e a oposição dos líderes do país.¹²⁶ Como o sacerdote Amazias em relação a Amós, eles perceberam que tais denúncias colocavam em risco sua própria posição e prestígio frente ao povo. Por tudo isso, o profeta Jesus anuncia um rigoroso e imparcial juízo que recairá contra a liderança do país. Este juízo é anunciado através de algumas parábolas, entre elas, a parábola da árvore e seus frutos (Mt 12,33-37), do fermento (Mt 16,5-12), dos trabalhadores da vinha (Mt 20,1-16), da figueira estéril (Lc 13,6-9), dos dois filhos (Mt 21,28-32), dos lavradores maus (Mt 21,33-46), do

¹²⁵ Weber (1967, p. 282-283) denomina os profetas combatidos por Jeremias de “profetas de salvação”.

¹²⁶ Quanto à oposição contra Jesus: Mt 12,14; 21,45.46; 26,3-5; Lc 4,28-30; 11,53.54; 19,47; quanto à oposição contra os profetas israelitas: 1Rs 19,2.3.10; Jr 37,11-15; 26,16-23; Am 7,12.13 etc.

filho perdido em casa (Lc 15,25-32), do fariseu e do publicano (Lc 18,9-14), das bodas (Lc 22,1-14) e da grande ceia (Lc 14,15-24).

Embora não se tenha registro de que Jesus pregou *diretamente* contra a liderança política da nação ou mesmo contra o império opressor de então (COMBLIN, 1987, p. 56-58), sua mensagem claramente irritou os líderes políticos no poder (MEIER, 2004, p. 344). Percebe-se que tanto a suas ações quanto a sua pregação representaram críticas e denúncias implícitas ou explícitas contra a elite governante. A denúncia mais contundente contra os líderes políticos – que provavelmente foi determinante para sua execução – foi o ato de purificar o templo (Mc 11,15-19 e paral.). Como revela Horsley (2010, p. 250), “o templo de Jerusalém era a base de todo o sistema político-econômico-religioso, encabeçado pela aristocracia sacerdotal”. Porém, não se pode esquecer que ele também funcionava como “um instrumento da legitimidade e do controle imperiais de um povo subjugado” (p. 251). Portanto, ao expulsar os vendedores e proibir a atividade comercial no pátio do templo, o Nazareno estava condenando todo o sistema comercial corrupto engendrado pela aristocracia sacerdotal no monte sagrado (RICHTER REIMER, 2007a, p. 72-73, 74). De acordo com Horsley (2010, p. 261), devemos compreender esta ação de Jesus, “contra o pano de fundo da tradição profética clássica”, especialmente as de Isaías (20) e Jeremias (19).

Além disso, o lamento de Jesus sobre Jerusalém, relatado pela fonte Q (Mt 23,37-38; Lc 13,34-35), contém uma crítica e o anúncio do juízo divino sobre toda a casa governante judaica¹²⁷, no estilo dos lamentos proféticos das tradições bíblicas (HORSLEY, 2010, p. 262-265). É importante notar que, tanto em Mateus quanto em Lucas, o lamento sobre Jerusalém está registrado imediatamente depois das duras críticas de Jesus contra os escribas e fariseus (Mt 23,1-36 e paral.). O motivo do juízo divino anunciado pelo Nazareno é que “a casa governante resistiu aos esforços redentores que Deus fez em favor do povo” (p. 263).

Finalmente, através da parábola da vinha e de seus lavradores maus (Mc 12,1-9 e paral.), Jesus também anuncia a rejeição por parte de Deus e o juízo da elite governante sacerdotal (HORSLEY, 2010, p. 265)¹²⁸. Esta parábola foi inserida, tanto

¹²⁷ De acordo com Horsley (2010, p. 262-263) o termo “casa” (Mt 23,38) se refere a todo o aparato governamental acastelado em Jerusalém (cf. Jr 22,1-9); e a expressão “teus filhos” (v. 37), refere-se às “pessoas em geral que estavam submetidas a Jerusalém, a cidade governante”.

¹²⁸ Horsley (2010, p. 266) declara que, “desde Isaías, a imagem da vinha tinha sido uma constante metáfora para a terra e/ou herança de Israel”.

por Marcos quanto por Mateus, logo depois da narrativa da maldição da figueira (Mt 21,18-22 e paral.) (único milagre negativo de Jesus relatado), a qual, provavelmente, foi um ato profético de condenação à casa governante de Jerusalém.¹²⁹

Portanto, de acordo com a apresentação que os Sinóticos fazem dos atos e palavras de Jesus, nota-se que, tanto a sua atuação quanto a sua pregação, estiveram estreitamente alinhadas à atuação e à pregação dos antigos profetas hebreus. Quanto à atuação, verifica-se que, tanto o próprio Jesus quanto as outras pessoas o perceberam primariamente como um profeta. Verificam-se também paralelos entre a atuação de Jesus e a dos profetas veterotestamentários, no que diz respeito ao chamado ao ministério, à independência das ações, à prática do discipulado, à perspectiva da realidade, à operação de sinais miraculosos, à manifestação de poderes psíquicos e à atuação libertadora. Quanto à pregação de Jesus, notam-se paralelos com a pregação profética, tanto no que diz respeito à forma quanto no que se relaciona ao conteúdo desta. Assim, constata-se uma inegável influência que Jesus recebeu da tradição profética, a qual lhe estava disponível na forma de Escrituras Sagradas e tradições interpretativas.

Deste modo, conclui-se preliminarmente que, de acordo com a classificação weberiana do profetismo, Jesus foi tanto um profeta exemplar quanto um profeta emissário. Ele foi um profeta exemplar, no sentido de que ele encarnou em sua própria vida o *ser profeta*; e todos os seus gestos, ações e comportamentos demonstraram para os seus seguidores a mensagem que havia vindo anunciar. Neste sentido, ele encarnou a própria mensagem do governo paternal e amoroso de Deus entre os homens. Além disso, ele também foi um profeta emissário, no sentido de que ele pregou, através de sermões e parábolas, as boas novas da iminente chegada do Reinado de Deus na história humana.

Resta, agora, aprofundar a tese através da análise exegética do relato da tentação de Jesus. Através desta análise, pretende-se verificar a hipótese de que este relato apresenta a fusão, na pessoa de Jesus, dos dois tipos proféticos da sociologia weberiana: o profeta exemplar e o profeta emissário.

¹²⁹ No Antigo Testamento, a figueira, geralmente em paralelo com a videira, são consideradas as árvores frutíferas mais nobres da Palestina (1Rs 4,25; 2Rs 18,31; Hc 3,7), sendo usadas como metáforas da nação de Israel e, de modo específico, de sua liderança (Os 9,10; Jl 1,7; 2,22).

4 A NARRATIVA DA TENTAÇÃO COMO FUSÃO DOS TIPOS PROFÉTICOS EM JESUS

Jesus, cheio do Espírito Santo, voltou do Jordão e foi guiado pelo mesmo Espírito, no deserto, ² durante quarenta dias, sendo tentado pelo diabo. Nada comeu naqueles dias, ao fim dos quais teve fome. ³ Disse-lhe, então, o diabo: Se és o Filho de Deus, manda que esta pedra se transforme em pão. ⁴ Mas Jesus lhe respondeu: Está escrito: Não só de pão viverá o homem. ⁵ E, elevando-o, mostrou-lhe, num momento, todos os reinos do mundo. ⁶ Disse-lhe o diabo: Dar-te-ei toda esta autoridade e a glória destes reinos, porque ela me foi entregue, e a dou a quem eu quiser. ⁷ Portanto, se prostrado me adorares, toda será tua. ⁸ Mas Jesus lhe respondeu: Está escrito: Ao Senhor, teu Deus, adorarás e só a ele darás culto. ⁹ Então, o levou a Jerusalém, e o colocou sobre o pináculo do templo, e disse: Se és o Filho de Deus, atira-te daqui abaixo; ¹⁰ porque está escrito: Aos seus anjos ordenará a teu respeito que te guardem; ¹¹ e: Eles te susterão nas suas mãos, para não tropeçares nalguma pedra. ¹² Respondeu-lhe Jesus: Dito está: Não tentarás o Senhor, teu Deus. ¹³ Passadas que foram as tentações de toda sorte, apartou-se dele o diabo, até momento oportuno (Lc 4,1-13).

A narrativa da tentação de Jesus presente na fonte Q (Lc 4,1-13) permanece como um dos textos mais desafiadores da literatura bíblica. O relato levanta várias perguntas, as quais dão origem a diferentes interpretações. Porém, embora oferecer respostas a estas questões seja um empreendimento importante e necessário, o objetivo deste capítulo é analisar o relato da tentação do ponto de vista de sua recepção por parte das primeiras comunidades cristãs. Ou seja, como estas comunidades entenderam a pessoa de Jesus no que respeita seu carisma profético. Neste sentido, a perícopé será analisada sob o prisma do referencial teórico weberiano, especificamente os tipos proféticos definidos por Max Weber.

Em sua sociologia religiosa, Weber (1982, p. 328-329) concebe a existência de dois tipos de profetas distintos: o profeta emissário e o profeta exemplar.¹³⁰ Cada um destes dois tipos proféticos sustenta uma concepção diferente da divindade, sendo levado a adotar práticas religiosas distintas. O profeta emissário concebe um deus pessoal, ético, transcendente e todo poderoso. Por outro lado, o profeta exemplar concebe um deus impessoal, imanente e estático. De acordo com as diferentes concepções que têm da divindade, a profecia emissária pende para o ascetismo, enquanto a profecia exemplar para o êxtase (WEBER, 2010, p. 29-30).

¹³⁰ O conceito e os tipos de profetas na sociologia religiosa de Max Weber são abordados acima, nas p. 18-21.

Adotando basicamente uma abordagem weberiana, Horsley e Hanson (1995, p. 144-165) classificam os profetas populares da época de Jesus em dois tipos: os profetas de ação e os profetas oraculares. No primeiro grupo, inserem-se aqueles que “lideraram movimentos de camponeses numa antecipação ativa dos atos divinos de libertação” (p. 145), entre estes se incluem o profeta samaritano, Teudas, o profeta egípcio, entre outros mencionados por Josefo. Pertencem ao segundo grupo aqueles “profetas que transmitiam mensagens de Deus ao povo, particularmente em tempos de crise” (p. 154), tais como João Batista e Jesus, filho de Ananias. É neste último grupo que Horsley e Hanson (1995, p. 155,218) classificam Jesus e seu movimento. Todavia, conforme reconhecido por estes autores, esta classificação não é capaz de dar conta, satisfatoriamente, da práxis profética de Jesus de Nazaré, cuja ação e pregação apresentam características típicas tanto do profeta exemplar quanto do profeta oracular (p. 219).

Ademais, embora idealmente Weber conceba o profeta emissário e o profeta exemplar como tipos distintos de profetas, ele afirma que “nem as religiões nem os homens são totalmente translúcidos. São antes construções históricas e não construções lógicas, ou até psicológicas, carentes de contradição”. Deste modo, ele reconhece que entre os dois tipos proféticos ideais, “dão-se as mais variadas transições e combinações” (WEBER, 2010, p. 36). Neste sentido, o próprio Weber entende que, historicamente, é possível a fusão ou a combinação dos dois tipos ideais de profetas.

O presente capítulo apresenta uma análise exegética do relato da tentação de Jesus registrado em Lucas 4,1-13, buscando interpretá-lo como expressão da compreensão que as primeiras comunidades tiveram acerca do Jesus histórico. A hipótese que se busca averiguar é de que o impacto que Jesus causou em seus discípulos imediatos e nas primeiras comunidades formadas ao seu redor foi por haver fundido em sua pessoa os dois tipos proféticos weberianos: o profeta exemplar e o profeta emissário. Parte-se do pressuposto de que a narrativa da tentação lucana é o relato de um êxtase visionário experimentado por Jesus e preservado pela tradição como um confronto espiritual entre ele e o diabo.

4.1 ANÁLISE DAS INTERPRETAÇÕES

O relato da tentação de Jesus, narrado nos Evangelhos Sinóticos (Mc 1,12-13; Mt 4,1-11; Lc 4,1-13), permanece como uma das mais complicadas tradições acerca de Jesus. Em primeiro lugar, diferentemente da maioria dos relatos evangélicos, ele não conta com testemunhas oculares. Por sua natureza, o relato levanta uma série de interrogações: trata-se de um evento real ocorrido na vida do Jesus histórico ou apenas uma construção literária de redatores posteriores? Se se trata de um evento histórico, foi uma experiência concreta ou visionária de Jesus? Por que a tradição da tentação foi preservada pelas comunidades originárias? Qual o seu papel na vida dessas comunidades? Que problema ou que pergunta ela ajudava a responder? A tradição da tentação de Jesus faz parte de alguma comunidade específica ou era patrimônio geral do cristianismo nascente? Cada uma destas perguntas tem sido respondida de maneira diferente pelos estudiosos que têm estudado a perícopa.

Há basicamente três possíveis interpretações para a narrativa da tentação de Jesus entre os estudiosos que se debruçaram na tentativa de compreendê-la.¹³¹

4.1.1 O Relato da Tentação como Construção Literária

Há os que defendem que o relato da tentação de Jesus é uma construção literária da comunidade que deu origem aos *Ditos de Jesus*, mais conhecida como *Fonte Q*.¹³² Esta seria uma comunidade apocalíptica que viveu na Galileia, tendo produzido a primeira camada dos Ditos por volta do ano 40 a 55 d.C. (SCHIAVO, 2006, p. 194). O objetivo do relato da tentação seria atender a necessidades específicas desta comunidade. Deste modo, Berger (1998, p. 77) classifica, literariamente, a narrativa da tentação como pertencente ao gênero *creia* ou *apoteagma*, ou seja, uma fala ou ação atribuída a uma pessoa importante ou famosa, visando provar a veracidade das mesmas. Segundo Pagola (2013, p. 373), o cerne do relato da tentação se trata de “uma composição posterior da comunidade, e sua intenção não é reproduzir algo ocorrido num lugar e num momento concreto de sua vida, mas evocar o clima de provação e dificuldade na qual Jesus viveu sua

¹³¹ Com algumas modificações, segue-se aqui a apresentação de Schiavo (2005a; 2005b).

¹³² Tratamento acerca da Fonte Q encontra-se acima, nas p. 34-35.

fidelidade ao Pai”. Neste caso, a narrativa teria a intenção de servir como orientação e incentivo aos crentes atribulados e perseguidos da primeira geração.

Schillebeeckx (2008, p. 413-414) defende que o relato da tentação é uma construção da comunidade Q, formada fundamentalmente por cristãos judeus de língua grega, em confronto com a cristologia do *theiós anér*¹³³ e com “o movimento messiânico dos zelotes sobre uma libertação visando o domínio de Israel sobre o mundo”. Portanto, o relato visa desqualificar uma cristologia do poder e do milagre, demonstrando que tal teologia é satânica. De acordo com a teologia exposta no relato, ser “filho de Deus” não significa ser capaz de realizar milagres ou demonstrar poder mundano, mas ser fiel à vontade de Deus expressa em sua Palavra.

Uma variação desta posição é aquela defendida por Kloppenborg (*apud* SCHIAVO, 2005a, p. 100; 2005b, p. 127-129), de acordo com o qual, o relato da tentação trata-se de um acréscimo posterior – por volta do ano 80 – à *fonte* Q, visando “ilustrar e legitimar certos costumes e o *ethos* do grupo”. O relato apresentaria Jesus como um mestre de sabedoria, no mesmo estilo dos mestres cínicos do helenismo de então. Neste caso, Jesus assume o papel de herói e modelo da comunidade e, como sábio, vence a tentação de Satanás. Uma posição semelhante é proposta por Bultmann (*apud* FITZMYER, 1987, p. 393), segundo o qual a narrativa da tentação é “uma Haggadá interpretativa”, refletindo “o método de discussão rabínica”. Através da narrativa, o redator visava explicar apologeticamente “por que Jesus não realizou algum milagre em proveito próprio nem se acomodou às ideias messiânicas de seu tempo”. Neste caso, a tentação de Jesus também funciona como narrativa mitológica¹³⁴ que visa explicar e/ou justificar situações presentes nas próprias comunidades cristãs originárias.

Portanto, para os que defendem o relato da tentação de Jesus como uma construção literária posterior, a elaboração e preservação da narrativa teriam os seguintes propósitos: 1) apologético, tendo como função relativizar os milagres como demoníacos, em confronto com uma teologia suntuosa e ufanista; 2) catequético, cujo objetivo seria estimular as comunidades a manterem a paciência, a obediência a Deus e a humildade diante das dificuldades e tentações que tivessem que

¹³³ A expressão *theiós anér* significa “homem divino”. Uma abordagem do assunto é feita por Cornelli (2006a, p. 61-82).

¹³⁴ De acordo com Croatto (2001, p. 209; ênfases do autor), “o mito é o *relato* de um *acontecimento originário*, no qual os *Deuses agem* e cuja finalidade é *dar sentido* a uma realidade significativa”.

enfrentar; 3) teológico, como uma explicação da natureza das tentações pelas quais Jesus passou e diante das quais foi vitorioso (SCHIAVO, 2005a, p. 99).

4.1.2 O Relato da Tentação como Acontecimento Histórico

Vários estudiosos defendem que o relato da tentação não pode ter sido meramente o acréscimo de redatores posteriores. Estes acreditam tratar-se de um evento histórico real ocorrido na vida do Jesus histórico. Morris (2005, p. 97-98), por exemplo, é de opinião que Jesus foi para o deserto passar “algum tempo em reflexão quieta” para compreender melhor seu ministério terreno e o modo como deveria empregar seus poderes divinos. Já para Bock (2006, p. 81), a tentação de Jesus foi um fato real “que o prepara para o ministério e estabelece um teste de suas qualificações para isso”. De acordo com Jeremias (2004, p. 124-129), embora conte com trabalho redacional, a narrativa da tentação sinótica remonta a um cerne histórico. Ele é de opinião que “a história da tentação originalmente circulava em três versões diversas e independentes entre si”: a tentação no deserto, na montanha e no templo (p. 125). Estas três versões teriam sido posteriormente unidas em uma única narrativa, provavelmente na fonte Q, sendo depois adotada por Mateus e Lucas. Segundo ele, é provável que Marcos conhecesse apenas a tentação no deserto.

As principais evidências apresentadas para a historicidade da narrativa da tentação são que ela não se encaixa adequadamente nas crenças e expectativas das comunidades pós-pascas. Por exemplo: 1) a recusa de Jesus a realizar milagres, uma vez que a tendência da comunidade seria atribuir-lhe feitos sobrenaturais; 2) a discussão acerca do reino político a ser instaurado por Jesus. De acordo com Jeremias (2004, p. 126), esta discussão “não encontra nenhum *Sitz im Leben* na igreja das origens. Contudo, ela era candente nos dias da vida de Jesus”; 3) a recusa de uma cristologia elevada. Na tentação, Jesus não prova para Satanás que é o “Filho de Deus”, o que seria a tendência das comunidades cristãs (SCHIAVO, 2005a, p. 100). Além disso, há evidência de uma tradição bem difundida nas comunidades cristãs de que Jesus teria sido tentado e teria vencido a tentação (Mc 8,33; Lc 22,28; Hb 2,18; 4,15).

Portanto, há grande probabilidade de que o relato da tentação tenha sido um fato histórico ocorrido na vida de Jesus de Nazaré. Isso, obviamente, não elimina o

trabalho redacional dos escritores e a adequação do fato às necessidades das primeiras comunidades cristãs.

4.1.3 O Relato da Tentação como Experiência Visionária

Os estudiosos da apocalíptica¹³⁵ geralmente defendem que o relato da tentação de Jesus (Lc 4,1-13) é uma experiência real vivida pelo Jesus histórico, porém, não no nível concreto, mas no âmbito da experiência espiritual. Para Schiavo (2005a; 2005b), por exemplo, Lc 4,1-13 narra uma experiência extático-visionária de Jesus de Nazaré. Ou seja, para este autor, “a experiência de Jesus é real, enquanto seu espírito é levado para fora do seu corpo” (SCHIAVO, 2005a, p. 103). Neste sentido, Lc 4,1-13 é o “relato de experiência extática vivenciada por Jesus, em que ele teve acesso, mediante êxtase e visão, a um mundo outro, transcendente ao humano” (p. 103). Portanto, para Schiavo (2005a, p. 110), a narrativa da tentação descreve uma experiência extática vivida por Jesus, sendo, portanto “um relato de visão expresso na estrutura simbólica da *viagem pela terra*, que é parte da tipologia das *viagens celestiais*”. Nesta experiência, Jesus é levado por Satanás, sendo desafiado a submeter-se a ele e a sua vontade. O próprio Schiavo (2005a, 111ss) sugere que o relato da tentação de Jesus pode ser classificado como uma estrutura simbólico-literária denominada “mito do combate”. Adela Collins (*apud* SCHIAVO, 2005a, p. 111) define “mito do combate” como uma estrutura literária que “descreve uma batalha entre dois seres divinos e seus aliados para o domínio universal”. Nogueira (2003, p. 17) também interpreta a narrativa da tentação de Jesus como uma experiência visionária. Para ele, a perícopes de Lc 4,1-13 é um típico exemplo da literatura apocalíptica presente no contexto da Palestina do tempo de Jesus.

Portanto, de acordo com este ponto de vista, a narrativa da tentação relata uma experiência extático-visionária de Jesus, no gênero das viagens celestiais, descrevendo uma batalha espiritual e cósmica travada entre dois seres divinos – Jesus e o diabo – no contexto do mito do combate e da batalha escatológica, presentes na tradição da apocalíptica judaica.

¹³⁵ Apocalíptica se refere a “um gênero de literatura revelatória com estrutura narrativa, no qual a revelação a um receptor humano é mediada por um ser sobrenatural, desvendando uma realidade transcendente que tanto é temporal, na medida em que vislumbra salvação escatológica, quanto espacial, na medida em que envolve outro mundo, sobrenatural” (COLLINS, 2010, p. 22).

Embora se discorde que a experiência da tentação de Jesus se trate de uma batalha travada apenas no âmbito espiritual e no nível da divindade, assume-se que se refere a uma experiência extático-visionária de Jesus de Nazaré. Esta experiência, embora mística e visionária, foi real e envolveu todo o ser do profeta galileu. Tal experiência, embora tenha servido para propósitos apologéticos, catequéticos e teológicos das comunidades originárias, fundamenta-se na memória de uma experiência real vivenciada pelo Jesus histórico, tendo servido de modelo e exemplo para estas comunidades e outras depois delas.

4.2 ANÁLISE CONTEXTUAL

O surgimento dos grandes impérios mundiais no contexto das nações mediterrâneas mudou para sempre a vida sociocultural e religiosa destes povos, incluindo os judeus. Progressivamente, estes impérios tentaram impor “um mesmo modelo cultural aos povos conquistados a partir de uma ideologia globalizante: mesmos costumes, mesma língua, mesma religião” (SCHIAVO, 2005b, p. 113).¹³⁶

A propaganda imperial tributava aos deuses nacionais as vitórias alcançadas sobre outras nações, as quais eram subjugadas militar, política, cultural e religiosamente. A ideia aceita no mundo Antigo era que os eventos terrenos eram apenas reflexos de acontecimentos transcendentais. Ou seja, às batalhas e vitórias terrenas correspondiam batalhas e vitórias ocorridas na dimensão dos deuses. Neste sentido, o deus da nação vitoriosa era considerado mais forte e poderoso que o deus da nação derrotada, de modo que a sujeição militar significava também sujeição religiosa (SCHIAVO, 2005b, p. 113). Ademais os reis do Oriente antigo compreendiam a si mesmos como “filhos de Deus”. Influenciados por estes, os imperadores helênicos e romanos passaram a reivindicar divinização e exigir adoração pessoal (KOESTER, 2005a, p. 35-41). Neste contexto, o culto ao imperador tornou-se uma obrigação patriótica (THEISSEN, 2009, p. 125-126).

À destruição de muitas das religiões locais pelo poder centralizador e “ecumênico” dos impérios mundiais, adicionaram-se as severas – embora, nem sempre diretas – críticas que os filósofos helênicos lançaram contra as crenças populares e a soberania dos deuses. Desde os pré-socráticos, os pensadores

¹³⁶ Tratamento acerca do contexto histórico geral do primeiro século d.C. acima, nas p. 41-46.

helênicos tentaram explicar a realidade natural “independentemente do apelo a divindades e a forças sobrenaturais” (MARCONDES, 2007, p. 11). Ao fazê-lo, eles romperam paulatinamente com a tradição mítica prevaiente. O resultado disso foi a diminuição da importância dos deuses e da necessidade das explicações sobrenaturalistas (KOESTER, 2005a, p. 151-152).

Conforme salientado por McGinn (2012, p. 33), “a conquista de Alexandre foi não apenas um evento político profundo, cujo significado marcou época, mas também o catalisador de mudanças culturais e religiosas profundas”. Koester (2005a, p. 44) declara que “o fenômeno mais característico desse período é a intensificação do processo de ‘helenização’, especificamente, a expansão da língua, educação e cultura gregas [...] sobre as nações do antigo império persa”.¹³⁷ Tratando acerca da situação religiosa do antigo Mediterrâneo pré-cristão, McGinn (2012, p. 30) afirma:

Desde pelo menos o início do século IV a.C., o mundo mediterrâneo antigo, especialmente Israel e Grécia [...], tinha passado por uma crise de acesso a Deus –, ou aos deuses –, uma vez que as estruturas religiosas tradicionais ficaram sob suspeita em uma situação histórica nova e em rápida transformação.

McGinn (2012, p. 30) acrescenta que as duas respostas mais influentes a esta necessidade religiosa foram o platonismo¹³⁸ e o apocalipsismo¹³⁹, respectivamente, no mundo grego e judaico. No que diz respeito ao apocalipsismo, Stegemann e Stegemann (2004, p. 173) afirmam que “as medidas de coerção política, econômica e religiosa, cada vez mais militantes, contribuíram decisivamente” para a sua formação.¹⁴⁰ Enquanto o platonismo buscava a presença de Deus por meio de uma fuga do mundo para a contemplação da realidade última, o apocalipsismo tentava encontrá-lo por meio de viagens ao reino celestial. Diante do silêncio divino através da profecia, o movimento apocalíptico buscava uma “nova forma de profecia, como nova manifestação do Espírito” (MESTERS e OROFINO, 2013, p. 34). Deste modo,

¹³⁷ Sobre o processo de helenização empreendido pelo império grego sobre as nações orientais, consultar Koester (2005a, p. 43-47).

¹³⁸ O platonismo trata-se da escola filosófica, denominada Academia, baseada nos ensinamentos de Platão (ca. 428-348) e de seus sucessores imediatos (KOESTER, 2005a, p. 147-150).

¹³⁹ Apocalipsismo foi um movimento sociocultural presente no judaísmo entre os séculos II a.C. e II d.C., o qual partilha “a estrutura conceitual do gênero [apocalíptico], endossando uma visão de mundo na qual a revelação sobrenatural, o mundo celestial e o julgamento escatológico desempenham papéis essenciais” (COLLINS, 2010, p. 34).

¹⁴⁰ Abordagem mais detalhada do contexto sociopolítico a partir do qual surgiu o movimento apocalíptico é apresentada por Mesters e Orofino (2013, p. 47-67).

eles descrevem “formas de ascensão ao mundo celeste, onde novos e mais diretos encontros com o divino ocorrem” (MCGINN, 2012, p. 39).

O visionário apocalíptico compreendia a realidade dualisticamente (OTZEN, 2003, p. 226-284). Ou seja, ele cria que toda a existência está marcada por uma guerra intensa e constante entre os poderes do bem e as forças do mal, entre a luz e as trevas, entre a verdade e o engano, entre o céu e o inferno, entre Deus e o diabo (KOESTER, 2005a, p. 234). Esta luta sem tréguas se manifesta em três níveis: no pessoal, no histórico e no cósmico (SCHIAVO, 2005b, p. 114-115). Neste sentido, “a história é vista como o campo de uma batalha cósmica entre *Yahweh* e seus inimigos, que tem nos impérios do momento seus aliados fiéis” (SCHIAVO, 2005a, p. 129). Este intenso conflito que ocorre no âmbito espiritual se manifesta concretamente na realidade humana, através de guerras, opressão e morte experimentadas pelas pessoas (MESTERS e OROFINO, 2013, p. 38-40, 74-76). Muitos acreditavam que a terra e o ar eram habitados por espíritos impuros maus, os quais tinham a capacidade de causar vários males às pessoas, inclusive tomar conta de sua vida (SCHIAVO e SILVA, 2011, p. 71).

Berger (2011, p. 85-90) esclarece que as pessoas do mundo antigo imaginavam o mundo como o cenário de uma luta de poder entre potências espirituais positivas e negativas. Neste sentido, muitos judeus da época de Jesus acreditavam que, ao conflito constante entre as forças do bem e do mal, seguirá a deflagração de uma batalha cósmica final, a qual definirá a vitória do bem sobre o mal e implantará a era messiânica de paz, justiça e prosperidade mediante uma intervenção divina (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 172). Esta batalha marcará a chegada do Messias e terá a sua participação direta. Um documento da comunidade de Qumran, denominado *Regra da Guerra*¹⁴¹, descreve, em detalhes, como se dará este confronto final (KOESTER, 2005a, p. 237).

Embora o ser humano sinta os efeitos da presença do mal e da constante luta que se trava entre os poderes celestiais e satânicos, porém, a realidade não pode ser compreendida no âmbito meramente histórico e terreno (COLLINS, 2010, p. 27-28). A verdadeira realidade só pode ser plenamente compreendida acessando-se a dimensão celestial e transcendente (MESTERS e OROFINO, 2013, p. 39-40). É

¹⁴¹ A *Regra da Guerra* é um documento apocalíptico relacionado ao grupo de Qumran, composto por volta do século I d.C., mas baseado em obras anteriores datadas da segunda metade do século II a.C. O documento descreve, em detalhes, a organização e o desenvolvimento da guerra escatológica que acontecerá entre os “filhos da luz” e os “filhos das trevas” (KOESTER, 2005a, p. 261).

nesta dimensão que a realidade se define. Por isso, para poder compreender e dominar a realidade terrena precisa-se compreender e dominar a realidade transcendente. Todavia, isso só pode acontecer por meio de experiências extáticas fora do corpo. Berger (2011, p. 174) esclarece que “para a Antiguidade, a alma pode deixar o corpo por algum tempo, sem dificuldade [...], enquanto o profeta fica deitado como morto”. É através desta experiência que o ser humano tem acesso ao mundo superior e, portanto, à verdadeira realidade. Assim, conforme afirma Collins (2010, p. 35), “o comportamento místico [...] é um fator integral em toda a literatura apocalíptica”.

Paralelo, e em interação com o apocalipsismo, havia também uma intensa busca pela prática da lei e das tradições legais israelitas no século I d.C. As discussões acerca da correta interpretação e aplicação dos textos sagrados eram acirradas e determinavam ganho ou perda de respeitabilidade social. É neste contexto que surgem os mestres e suas escolas interpretativas. Deste modo, a busca pela mais correta interpretação da lei e o embate com a cultura estrangeira teve como consequência a fragmentação da sociedade judaica em partidos político-religiosos, tais como os fariseus, asmoneus, essênios, saduceus etc. (SCHIAVO e SILVA, 2011, p. 58-59).¹⁴² Conforme declaram Stegemann e Stegemann (2004, p. 165), cada um destes grupos representava “uma resposta específica e original à crise da sociedade judaica”.

Lucas escreve seu Evangelho, por volta do ano 80-85 d.C. (FABRIS, 2006, p. 21-22), para comunidades urbanas, ainda ligados “às instituições do império romano” (MOREIRA, 2012, p. 27). Estas comunidades haviam passado por uma grave crise por causa de seu rompimento com o judaísmo, concretizado na assembleia de Jâmnia (OTZEN, 2003, p. 59-60, 165; STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 255, 267-269).¹⁴³ Nesta assembleia, “as comunidades cristãs foram expulsas das sinagogas, acusadas de ‘seita’ herética do judaísmo por confessar Jesus como Messias” (RICHTER REIMER, 2010, p. 20). Diante disso, elas estavam enfrentando realidades de crises e perseguições, pois era “*religio ilícita* para o Império Romano [e] grupo herético para o judaísmo formativo-rabínico [...]” (RICHTER REIMER, 2007b, p. 142). Além disso, conforme apontado por Richter

¹⁴² Abordagem específica de cada um destes grupos encontra-se em Stegemann e Stegemann (2004, p. 164-216), em Saldarini (2005) e Otzen (2003, p. 145-290) entre outros.

¹⁴³ A assembleia de Jâmnia ocorreu por volta do ano 80 d.C. e foi organizada pelo grupo de fariseus sobreviventes da Guerra Judaica (KOESTER, 2005a, p. 402-408).

Reimer (2012a, p. 24), “o jogo de poder também se faz no seio da comunidade, e até se busca reproduzir aquilo que existe no ‘mundo’”. Diante disso, estava surgindo uma cristologia cada vez mais “‘gloriosa’ e poderosa, distanciando-se da práxis” profética de Jesus. Portanto, é neste contexto sócio-histórico de crises internas e externas, de incertezas e conflitos que se deve compreender a narrativa da tentação de Jesus no deserto (Lc 4,1-13). Por outro lado, teologicamente, o relato se apresenta em interação com a tradição *mística* esposada pela apocalíptica e a tradição mais *ascética* presente na herança profética centrada na correta interpretação e aplicação da lei.

4.3 ANÁLISE REDACIONAL

O relato da tentação de Jesus no deserto é uma narrativa da *Fonte Q*, também conhecida como *Fonte dos Ditos* de Jesus.¹⁴⁴ De acordo com Schiavo (2006, p. 195), este relato abre a *Fonte Q*. Ela é a primeira das três únicas narrativas – as outras duas são a cura do servo do centurião de Cafarnaum (Lc 7,1-10) e o exorcismo e cura do mudo (Lc 11,14) que introduz a acusação de expelir demônios por Belzebu contra Jesus – presentes na versão sobrevivente da *Fonte dos Ditos*. A narrativa da tentação no deserto é importante porque expressa o imaginário das primeiras comunidades cristãs galileias acerca de Jesus.¹⁴⁵

A *Fonte dos Ditos* (Q) foi provavelmente produzida por uma comunidade de inclinação profético-apocalíptica, a qual esperava o irrompimento breve do Reino de Deus pregado por Jesus. Esta comunidade entendia Jesus basicamente como um profeta escatológico. Ele é o prometido e esperado que “estava por vir” para trazer salvação aos justos e juízo aos ímpios (Lc 3,16; 7,19; 13,35). Em Q, Jesus é principalmente o “Filho do Homem”, ao qual foi confiada autoridade para julgar vivos e mortos (Lc 11,30ss; 17,23-24.26-28) (VAAGE, 1996, p. 101). Por isso, é necessário que se esteja preparado para este julgamento, através de seguir a Jesus e seu projeto (Lc 12,8-9.39-40). Para esta comunidade, ser discípulo de Jesus requer “renúncia ao mundo e aos seus laços sociais (Lc 14,26-27)” (KOESTER,

¹⁴⁴ Tratamento da Fonte Q e sua relação com os Sinóticos encontra-se nas p. 34-36, acima.

¹⁴⁵ Koester (2005b, p. 163) postula que o Relato da Tentação foi acrescentado à Fonte Q durante sua segunda edição, provavelmente na época do início da guerra judaico-romana, em 66 d.C.; Kloppenborg (*apud* Schiavo, 2005b, p. 128-129) acredita que ele foi inserido na terceira camada, por volta do ano 80 d.C.; todavia, Schiavo (2005b; 2006) defende que o Relato da Tentação foi composto pela comunidade dos Ditos de Jesus, por volta do ano 40 a 50 d.C..

2005b, p. 162).¹⁴⁶ Isso implica o abandono de todo poder mundano e a adoção de uma vida itinerante (THEISSEN, 2008). Da perspectiva weberiana (WEBER, 2010, p. 49-87), a comunidade dos Ditos adotava um ascetismo de “fuga do mundo”. Para ela, Jesus é o exemplo supremo de quem viveu plenamente esta proposta. Por isso, como os demais profetas que o antecederam, ele teve que sofrer a rejeição e o destino de todos eles (Lc 7,31-35). Porém, como profeta, Jesus veio anunciando a chegada iminente do Reino de Deus. Este Reino traz cura, libertação e prosperidade especialmente para os pobres e aflitos (Lc 6,20-21; 10,9; 11,2s; 12,22-31) (VAAGE, 1996, p. 102). Todavia, o discípulo deve está mais preocupado em viver o Reino de Deus do que com sua própria sobrevivência pessoal (Lc 11,2s; 12,30-31).

É provável que na *Fonte Q* o relato da tentação de Jesus funcione como um evento programático que o prepara e ao mesmo tempo o autentica para a sua atividade como profeta itinerante, enviado por Deus para pregar e manifestar o Reino de Deus entre os seres humanos. Ou seja, é por haver derrotado Satanás em um confronto direto e definitivo que Jesus é qualificado para realizar seu ministério de curas, de expulsão de demônios e de pregação das boas novas do Reino. Theissen (2009, p. 81) defende que o contexto imediato da comunidade à qual esta mensagem se dirige foi a controvérsia envolvendo a estátua de Gaio Calígula a ser erigida na área do templo, por volta do ano 39/40 d.C. A mensagem implícita no relato da tentação é que o verdadeiro crente não se prostra (*proskyneô*) diante do diabo, mas mantém-se fiel a Deus e a Sua Palavra. Quando chamado a isso, o discípulo deve estar disposto a confessar o seu mestre, jamais negá-lo, mesmo que sob ameaça de morte (Lc 12,1-9). Aliás, para Q, a perseguição dos seguidores de Jesus faz parte integrante do seguimento (VIELHAUER, 2005, p. 352). Neste sentido, os discípulos não podem esperar outro destino senão o de seu próprio mestre e de todos os antigos profetas (Lc 6,22-23).

Doutro modo, Hoffmann (2004, p. 191) interpreta a narrativa da tentação da Fonte Q “em antítese total com o messianismo do movimento de libertação e dos seus chefes”. Neste sentido, o relato serve para se contrapor às esperanças messiânicas insurrecionais que alimentavam expectativas da repetição dos prodígios da saída do Egito, esperanças ligadas ao templo e à instalação imediata de um reino messiânico terreno universal. A passagem apresenta tais expectativas como ofertas

¹⁴⁶ VAAGE (1996, p. 97-99) entende “os primeiros portadores da tradição de Q [sob a influência d]a ‘escola’ filosófica ‘popular’ greco-romana dos ‘cínicos’”.

do diabo. Deste modo, a narrativa da tentação de Jesus demonstra que “o Filho do Homem se opõe ao messianismo dos sicários e dos zelotes, o caminho da paz se opõe ao da violência” (HOFFMANN, 2004, p. 191).

Seguindo Marcos, os Evangelhos Sinóticos fazem uma apresentação geográfica das atividades de Jesus: Galileia, as viagens e a Judeia (CASALEGNO, 2003, p. 40). Na Galileia o Nazareno é aclamado pela multidão, mas é rejeitado na Judeia pelos líderes religiosos da nação. Grande parte das ações e ensinamentos de Jesus é interpretada por Lucas “ao longo de uma grande caminhada da Galileia até Jerusalém” (MOREIRA, 2012, p. 12-13). Os três Evangelhos Sinóticos iniciam suas narrativas com uma introdução às atividades públicas de Jesus. Nesta introdução estão narradas as atividades de João Batista, o batismo de Jesus, a sua tentação e a escolha dos primeiros discípulos (deslocada por Lucas). Mateus (1-2) e Lucas (1-2) acrescentam versões diferentes dos relatos da infância de Jesus, que não aparecem em Marcos. Nos Sinóticos, o relato da tentação vem logo depois do batismo de Jesus, mas antes de suas atividades públicas, de modo que, ainda mais claramente, o relato parece servir de preparação ou condição para a atuação do Nazareno, principalmente suas ações exorcistas (Mc 3,27 e paral.). Na perspectiva dos Sinóticos, Jesus é oficialmente vocacionado para o ministério no batismo, sendo, em seguida, testado e devidamente autenticado para esta tarefa, na tentação (RICHTER REIMER, 2012a, p. 75-76).

Croatto (2003, p. 161) declara que “a figura de Jesus-profeta é o centro epistemológico (no nível literário e semântico) e o querigma substancial (no nível da comunicação) do evangelho de Lucas”. Lucas apresenta Jesus como o “profeta ‘poderoso em palavras e obras’ (24,39), que torna atual e que põe ao alcance da mão dos mais miseráveis a salvação de Deus” (FABRIS, 2006, p. 15). Jesus é o salvador dos humildes e libertador dos oprimidos (10,21-24) (CASALEGNO, 2003, p. 63).¹⁴⁷ Sua missão terrena é “buscar e salvar o perdido” (19,10). Como declaram Reimer e Richter Reimer (1999, p. 141), “é justamente o Evangelho de Lucas que nos apresenta, de forma mais clara e visível, o amor especial de Jesus pelas pessoas empobrecidas, abandonadas, doentes, maltratadas, exploradas, excluídas”. Com Jesus “se inicia o tempo novo, o tempo definitivo da salvação anunciado e preparado pela ‘lei e os profetas’ (16,16)” (FABRIS, 2006, p. 14). Embora Jesus seja

¹⁴⁷ Casalegno (2003, p. 63) declara que o título cristológico “salvador” (sôtêr) é tipicamente lucano.

o “filho do Altíssimo” e lhe esteja reservado “o trono de Davi, seu pai” (1,32) (STEGEMANN, 2012, p. 67-70), também “está destinado [...] para ser alvo de contradição [...] e uma espada transpassará a [sua] alma” (2,34b-35a). Jesus entra em Jerusalém aclamado pelos seus discípulos como o “Bendito Rei que vem em nome do Senhor” (19,38), mas o povo da cidade “não reconheceu a oportunidade da [sua] visitação” (19,44). Ele veio como o rei ungido e libertador de Israel, mas seria rejeitado pelo seu próprio povo e experimentaria a morte, cumprindo o que nas Escrituras constam a seu respeito (24,25-27.44-46). De acordo com Lucas, desde o seu nascimento e até o final de seu ministério terreno, Jesus não encontra lugar e é reiteradamente rejeitado: pelo hospedeiro (2,7), pelos nazarenos (4,16-30), pelos líderes religiosos (6,1-11; 11,14-16; 11,37-54; 22,1-6), pelos moradores de Jerusalém (13,31-35; 19,41-44), pelos ricos (18,18-30) etc. Todavia, os justos e humildes, o reconhecem e o aceitam: Simeão (1,25-35), a profetisa Ana (1,36-38), João Batista (3,15-20), os pescadores galileus (5,1-11), os pecadores (5,27-32; 15,1-2; 19,1-10), os gentios (7,1-10), as mulheres (7,36-8,3) etc. Portanto, para o evangelista, a rejeição, os sofrimentos e a morte de Jesus fazem parte de um projeto divino já traçado para ele nas Escrituras. Neste sentido, “Jesus interpreta sua própria morte violenta à luz do justo perseguido ou do profeta rejeitado” (FABRIS, 2006, p. 13). Somente depois de passar pela cruz, ele experimentará a exaltação e a glória (*doxa*) (24,26). É somente depois da sua ressurreição e ascensão que Jesus é entronizado à direita de Deus e capacitado a enviar o Espírito Santo aos seus discípulos (STEGEMANN, 2012, p. 70). Porém, em Lucas, Jesus também é “o modelo e o projeto exemplar” de um verdadeiro discípulo. Para o evangelista, o verdadeiro discípulo discerne quem é Jesus e escuta a Palavra de Deus pregada por ele (RICHARD, 2003, p. 15). A exemplo de seu mestre, o discípulo ideal é aquele que “faz uma escolha radical”, porém ponderada (14,28-32), que nega-se a si mesmo (9,23-24) e que escolhe os excluídos e marginalizados “como destinatários privilegiados de seu amor e serviço (14,12-14.15-24) (FABRIS, 2006, p. 19).

Enquanto em Marcos (1,14-20) e Mateus (4,12-22), ao relato da tentação segue o retorno de Jesus para a Galileia e a escolha dos primeiros discípulos, em Lucas (4,16-30) ele é seguido pela pregação e rejeição de Jesus em Nazaré. Deste modo, Lucas parece querer construir a seguinte ordem ao ministério de Jesus: comissão, através do batismo no Jordão; autenticação, através da tentação no deserto; e rejeição em sua pregação em Nazaré. De acordo com Casalegno (2003,

p. 85), através destes três episódios, “seu [de Lucas] interesse teológico específico é o de aprofundar a identidade do Messias”. Portanto, eles se apresentam como norteadores da identidade e das atividades terrenas do Nazareno. Para Lucas, Jesus é o “filho de Deus” que foi destinado à missão do “servo do Senhor” (*‘ebed Yahweh*), cujo ministério profético será rejeitado pelo seu próprio povo (p. 146).

Por conseguinte, a narrativa lucana da tentação deve ser compreendida à luz deste contexto redacional. De modo que, no Jordão, Jesus recebe a revelação sobrenatural de que é o “filho de Deus” e no deserto esta revelação é colocada à prova pelo diabo. A voz celestial comunica que Jesus é o “filho de Deus”, mas foi destinado a realizar a função do “servo do Senhor” (*‘ebed Yahweh*).¹⁴⁸ Assim, na tentação do deserto Jesus é testado pelo diabo, tanto no que diz respeito à sua identidade divina (“se és o filho de Deus”) quanto a respeito de sua missão terrena (“Dar-te-ei toda esta autoridade e a glória destes reinos”).

4.4 ANÁLISE LITERÁRIA

A narrativa da tentação de Jesus (Lc 4,1-13) apresenta-se desenvolvida em três atos distintos, apresentando a mesma estrutura literária. Os três atos, correspondem a três diálogos entre Jesus e o diabo. Cada diálogo é composto por um movimento geográfico, uma proposta formulada por ele a Jesus, seguida pela correspondente resposta de Jesus. No primeiro movimento, Jesus é conduzido pelo Espírito ao deserto; no segundo, ele é levado pelo diabo a uma montanha (elevado para o alto, em Lucas) e no terceiro, é transportado ao pináculo do templo. Somente no primeiro ciclo de diálogo, o diabo não tem controle sobre o cenário da tentação: o deserto. Também, somente em relação à primeira tentação é declarado que Jesus sentiu inclinação a aceder à insinuação do diabo, pois é dito que ele “teve fome”. Às duas primeiras propostas do diabo, Jesus responde com: “está escrito” (*gegraptai*), sendo que em sua última resposta o verbo usado é “está dito” (*eirêtai*). Somente no terceiro diálogo (o segundo em Mateus) o diabo emprega as Escrituras – o Salmo 91,11-12 – para fundamentar sua proposta a Jesus. Ao longo de todo o diálogo, o diabo sempre toma a iniciativa, enquanto Jesus apenas responde, e de modo bem sóbrio, às suas propostas. Diferentemente da relação de Jesus com os demônios

¹⁴⁸ A voz celestial da narrativa do batismo (Lc 3,22 e paral.) é a combinação de duas passagens do Antigo Testamento: Sl 2,7 e Is 42,1. Tratamento mais detalhado encontra-se na p. 83.

narrada nos Evangelhos, na qual o Nazareno sempre se apresenta como “senhor e amo”, obrigando-os a se submeterem às suas ordens (BERGER, 2011, p. 85), neste caso, a relação parece ser entre iguais.

No primeiro e no terceiro ciclo de diálogos a proposta do diabo a Jesus inicia com a condicional: “se és o filho de Deus [...]” (*ei huiós ei tou theou*) (vv. 3.9), seguida por um imperativo: “manda” (v. 3), “atira-te” (v. 9). Somente o segundo ciclo de diálogo (vv. 5-8), ou seja, o central não inicia com esta estrutura. No ato central da narrativa, há uma oferta do diabo a Jesus em troca de um ato de adoração da parte dele. Isso indica uma estrutura concêntrica, cujo elemento central deseja-se enfatizar. Neste sentido, Schiavo (2005a, p. 133) esclarece que o relato da tentação se trata de “um conjunto de três cenas estruturadas de forma concêntrica, tendo como centro a tomada do trono e o culto”.

As citações bíblicas empregadas, tanto por Jesus quanto pelo diabo, são extraídas da Septuaginta (PAO e SCHNABEL, 2014). As três citações que Jesus faz do Antigo Testamento (vv. 4.8.12) são todas extraídas do livro de Deuteronômio (8,3; 6,13; 6,16, respectivamente) e estão no contexto da peregrinação do povo de Israel no deserto.

Bultmann (1981, p. 66) agrupa a narrativa da tentação de Jesus na categoria da “lenda”. Berger (1998, p. 77) classifica, literariamente, o relato como o exemplo do gênero creia ou apotegma. As propostas do diabo a Jesus se inserem no gênero simbulêutico, especificamente como “intimações dirigidas a carismáticos para que se legitimem por sinais” (p. 113). Tais intimações pertencem ao mesmo gênero daquelas em que os líderes religiosos pedem que Jesus realize um sinal autenticador de sua vocação profética (Mc 8,11 e paral.; Lc 23,8). Malina e Rohrbaugh (*apud* STEGEMANN, 2012, p. 305) compreendem o relato da tentação como um “diálogo de disputa” comuns nas sociedades agonísticas do mundo mediterrâneo. Nesta mesma direção, Kelly (2008, p. 108) interpreta o relato da tentação como “um ‘debate-espetáculo’ tipicamente rabínico”; ou seja, como um tipo de *midrash*, no qual “uma figura competente respondia a uma série de desafios mediante citações corretas das passagens das Escrituras”.¹⁴⁹ Assim também, Jeremias (2004, p. 122) entende a tentação como uma “forma que lembra os debates entre escribas, em que as duas partes se servem de provas da Escritura”.

¹⁴⁹ Conforme Kelly (2008, p. 108-109) este tipo de debate encontra-se no *Talmude Babilônico* e no *Grande Midrash*.

Por outro lado, Schiavo (2005b, p. 131-132) entende o conteúdo da visão da narrativa da tentação de Jesus como uma “batalha escatológica, que na tradição mítica apocalíptica antecede a instauração definitiva do Reino de Deus”. Ele alista três modelos de batalha escatológica entre o Messias e seu oponente, presente na literatura judaica: a batalha militar, a batalha cultural e a batalha judicial. Esta última, que também poderíamos designar de batalha *hermenêutica*, gira em torno da correta interpretação e aplicação das palavras da lei.

Certamente, o relato da tentação de Jesus retoma antigas tradições de visões proféticas, mediante as quais “o espírito leva os carismáticos itinerantes de um lugar para outro” (BERGER, 2011, p. 173). Estes transportes visionários aconteceram várias vezes com o profeta Ezequiel, o qual transitava, em espírito, da mesopotâmia para Jerusalém (Ez 8; 11; 37; 40-42). Está, pois, em pauta no relato o êxtase visionário profético, semelhante aos que aparecem em Daniel (7-12) e Zacarias (1-6). O texto se apresenta como o relato de uma testemunha ocular, o que, de acordo com Berger (1998, p. 288), é característico dos relatos de visão. Além disso, eles se apresentam mediante forte tendência sistematizadora, sendo normalmente estruturado em fases ou séries.

Provavelmente, no contexto da *Fonte dos Ditos*, o relato da tentação funciona como uma antecipação da última e definitiva batalha apocalíptica que o messias travará com as forças do mal, representadas no Apocalipse como o Grande Dragão (cf. Apc 12,7-12; 19,11-21; 20,1-10). A vitória alcançada na tentação é, pois, uma antecipação desta vitória final que ele alcançará sobre todo o poder do mal. Porém, no relato da tentação, Jesus rejeita o embate militar e mágico com o diabo, adotando o embate profético, pautado na correta interpretação e aplicação da Palavra de Deus. A narrativa demonstra que o diabo “morde a isca” de Jesus e cede ao confronto hermenêutico, através da citação de um texto extraído dos Salmos (91,11.12).

Literariamente, o relato da tentação lucano apresenta a seguinte estrutura básica:

Estrutura	Cenário	Proposta do diabo	Resposta de Jesus
Abertura			
1º Diálogo	Deserto	Transformar pedras em pães	“não só de pão viverá o homem” (Dt 8,3)
2º Diálogo	Montanha	Receber a autoridade e a	“Ao Senhor, teu Deus,

		glória dos reinos terrenos em troca da adoração	adorarás e só a ele darás culto” (Dt 6,13)
3º Diálogo	Templo	Atirar-se para ser protegido por Deus (Sl 91,11-12)	“Não tentarás o Senhor, teu Deus” (Dt 6,16)
Fechamento			

Portanto, literariamente, a narrativa lucana da tentação se apresenta como um relato de visão, descrevendo um confronto hermenêutico entre Jesus e o diabo. Este confronto se dá por meio de uma série de três diálogos, os quais giram em torno de quem Jesus era (sua pessoa) e do que havia vindo fazer (sua missão). As tentações do diabo concentram-se fundamentalmente em três áreas: o desejo de satisfação física (comer), o desejo de possuir (poder e glória), o desejo de ser (reconhecimento). Não se trata, portanto, do confronto entre seres divinos, mas da prova de Jesus enquanto autêntico ser humano, nas tentações características de todos os seres humanos. A estrutura concêntrica visa enfatizar o segundo diálogo, o qual é travado em torno da autoridade e da glória dos reinos terrenos. Provavelmente, o objetivo específico de Lucas é esclarecer a verdadeira missão de Jesus e a verdadeira natureza do reino que ele veio trazer. Na narrativa da tentação, ele apresenta Jesus como o “varão profeta, poderoso em obras [profeta exemplar] e palavras [profeta emissário]”, que vence o diabo pela submissão e pelo emprego da Palavra de Deus.

4.5 ANÁLISE EXEGÉTICA

Estruturalmente, o relato da tentação está organizado em três diálogos entre Jesus e o diabo, os quais acontecem em três cenários diferentes: o deserto, a montanha (no caso de Lucas, o ar) e o templo. O diálogo é emoldurado por uma abertura, que apresenta o cenário e as condições em que o diálogo acontece; e um fechamento, visando marcar o fim das tentações de Jesus.

4.5.1 O Cenário da Tentação (Lc 4,1-2)

A descrição do diálogo entre o diabo e Jesus inicia com uma parte narrativa que tem a finalidade de situar o contexto e de descrever o cenário no qual o relato da tentação se desenrola. Berger (1998, p. 255) designa esta introdução narrativa de

“quadro narrativo”. No caso de um relato de visão, ele serve para preparar o cenário para a sua ocorrência.

4.5.1.1 O tentado: Jesus

O relato lucano especifica que, ao ser tentado, Jesus estava “cheio (*plêrês*) do Espírito Santo” (4,1). A construção sintática expressa uma relação genitiva adjetival nominal de conteúdo. Como esclarece Wallace (2009, p. 93), neste tipo de construção, todo o peso semântico está colocado no termo que se encontra no genitivo, no caso, o Espírito Santo. Deste modo, a frase descreve alguém tomado, possuído ou “completamente sob a influência de ou afetado por” um poder ou uma divindade (MOULTON, 2007, p. 341). Neste contexto, a expressão denota um revestimento e capacitação divina para a realização de atividades sagradas. Weber (1967, p. 411) esclarece que o revestimento de alguém pelo Espírito Santo é uma indicação do “carisma de visão e pronunciamento profético [...]”.

O enchimento pelo Espírito Santo é um tema especialmente enfatizado por Lucas (BROWN, 2004, p. 340), o que evidencia que esta informação faz parte de sua construção redacional. Fitzmyer (1987, p. 82) declara que a expressão “denota o dom de Deus como fonte de atividade criativa ou como inspiração profética”. Deste modo, é por estar revestido pelo Espírito Santo que o Nazareno é capacitado para pregar e para realizar os sinais indicativos do Reino de Deus por ele anunciado (Lc 4,14.16-20). Já no “relato da infância”, é dito que Jesus foi gerado pelo poder do Espírito Santo, que veio sobre (*epeleusetai epí*) Maria (Lc 1,35). Imediatamente depois da narrativa da tentação Lucas insere o episódio na sinagoga de Nazaré, o qual delinea o programa da atuação terrena de Jesus. Neste relato, através da citação de Isaías 61,1-2, Lucas demonstra que todo o programa de pregação, curas e exorcismos de Jesus será realizado pela atuação do Espírito de Deus. É também mediante o mesmo revestimento e capacitação que os discípulos (At 4,8; 6,3-5; 7,55; 9,17ss; 11,24; 13,9) e a igreja (At 1,8; 4,31; 9,31; 13,52) se tornam continuadores do ministério do Nazareno. De fato, para Lucas, é o Espírito quem conduz, “não somente o ministério de Jesus, mas toda a história, até que ela alcance seu ponto culminante em Roma” (KOESTER, 2005b, p. 336). Portanto, no relato lucano, a expressão serve para salientar a total dependência de Jesus em relação à direção

de Deus. Neste caso, é por está pleno do Espírito Santo que Jesus se submete à vontade do Senhor e vence o diabo (FITZMYER, 1987, p. 402).

Os três evangelistas empregam a mesma palavra para descrever o tipo de experiência pela qual Jesus passou diante do diabo: *peirasmos*.¹⁵⁰ O substantivo grego *peirasmos* corresponde ao hebraico *massâh*. Schneider e Brown (2000, p. 2482) declaram que, no Antigo Testamento, especialmente em Deuteronômio, “as ideias de ‘tentar’ e de ‘submeter à prova’ ficam sendo conceitos religiosos”. De acordo com Jeremias (2004, p. 129), a palavra *peirasmós* aparece 21 vezes no Novo Testamento e, com exceção de apenas uma, tem o sentido de “prova”, “exame”, “contestação”. Conforme Schneider e Brown (2000, p. 2481), quando se refere à competição contra outras pessoas, o verbo *peiraô*, no médio ou passivo, significa “medir contra alguém” [...] “conhecer por experiência”, “experimentar”. Portanto, o emprego do termo aqui não significa que Jesus foi tentado a cometer um erro moral, mas que ele foi testado por Satanás quanto à sua qualificação para sua atuação profético-carismática. De acordo com Weber (1982, p. 287-289) a prova é necessária para confirmar o carisma diante da comunidade.

Manteve-se sempre viva a tradição bíblica de pessoas carismáticas que tiveram que enfrentar grandes provas antes de serem aprovadas por Deus. O exemplo clássico de provação é o de Abraão ao ser solicitado a entregar seu único filho ao Senhor (Gn 22). Na literatura judaica, este fato é expresso no *Apocalipse de Abraão* (13-14), um escrito do I ou II século a.C. Neste apócrifo¹⁵¹, Azazel (um dos títulos de Satanás) aparece a Abraão na forma de uma ave de rapina, numa alusão a Gn 15,11, tenta estabelecer um diálogo com ele, objetivando destruí-lo, mas o anjo intervém e o proíbe terminantemente de conversar com Satanás (vv. 10-12). O próprio anjo se encarrega de repreender o diabo (vv. 8-15).

Dos exemplos de alguém que enfrentou tais provas, Jó é o mais notável (Tg 5,11). Neste caso, Satanás recebe permissão de Deus para testar a fidelidade do justo, tirando tudo que lhe pertence – bens, saúde, posição, família etc. –, com exceção somente de sua vida (1,12; 2,6). No final do livro, Yahweh se revela ao seu servo Jó, a fim de demonstrar-lhe Sua soberania, glória e sabedoria (Jó 38-41).

¹⁵⁰ Os três evangelistas empregam a forma verbal *peirazô*, sendo que Marcos e Lucas empregam o participio presente passivo e Mateus emprega o infinitivo aoristo passivo.

¹⁵¹ O termo “apócrifo” vem do grego *apokryphos* (escondido, secreto) e se refere, originalmente, aos “escritos obscuros e secretos que não eram para ser lidos em alta voz durante o culto público”. De modo genérico, trata do conjunto de produções literárias religiosas de grupos geralmente marginalizados pela religião oficial, sendo, por isso, excluídos do cânon bíblico (LINK, 2000, p. LII).

Diante da teofania, Jó se arrepende do que disse e reconhece sua insignificância diante da grandeza do Senhor (Jó 40,3-5; 42,1-6).

Estas provas são entendidas como empreendidas ou permitidas por Deus para testar a fidelidade de seus servos. O *Primeiro Livro de Adão e Eva* (28,7), um pseudoepígrafo¹⁵² do I século d.C, relata uma tentativa de Satanás de seduzir Adão. A passagem declara que “Deus negou Sua Palavra a Adão, e não o fez compreender imediatamente, mas esperou para testar sua força; se ele seria derrotado como Eva o fora no jardim, ou se ele resistiria”.¹⁵³ Neste sentido, Gerhardsson (2009, p. 27) acrescenta que, no Antigo Testamento, o verbo *nāsâh* “parece dar a entender primariamente testar o parceiro na aliança para ver se está sendo fiel à sua parte do acordo [...]”. Deste modo, Israel é testado pelo Senhor no deserto diante da descrença, de desobediência e da murmuração (Êx 16,4; 20,20; Jz 2,22; 3,1.4). Especialmente em Deuteronômio – único livro citado por Jesus na tentação – Yahweh submete seu filho Israel à prova para testar sua confiança e dependência dele, bem como sua fidelidade as Suas Palavras (Dt 8,2; 13,3).

Pode-se notar uma tradição preservada por Marcos (8,33)¹⁵⁴ de que Jesus considerava-se estando constantemente tentado por Satanás e que a natureza desta tentação estava relacionada, principalmente, ao seu sofrimento e morte. O próprio Jesus se refere aos seus discípulos como aqueles que haviam permanecido (*hoi diamemenêkotes* – participio perfeito ativo) ao seu lado ao longo de todas as suas tentações (*peirasmoi*) (Lc 22,28). Neste sentido, tal qual Israel no deserto, Jesus é tentado pelo diabo a fim de provar se se manteria ou não fiel à Palavra de Deus e a missão que este lhe havia confiado. Esta prova deve ser vista à luz dos precedentes veterotestamentários de testes aplicados aos justos e profetas como preparação para o serviço a Deus (SCHNEIDER; BROWN, 2000, p. 2487). Todavia, conquanto Israel haja falhado diante da prova no deserto, Jesus foi completamente vitorioso diante de todas as sedutoras insinuações do inimigo (FITZMYER, 1987, p. 397).

¹⁵² Pseudoepígrafo (grego: *pseudês* = falso; e *epigraphê* = escrito) refere-se aos “escritos judaicos pós-canônicos que foram publicados com um título ou nome falso”. Eles geralmente atribuem falsamente sua autoria a um personagem importante da tradição hebraica (LINK, 2000, p. LXXIV).

¹⁵³ Todas as citações dos livros apócrifos e pseudoepígrafos serão extraídas das traduções organizadas por Proença e Proença (2004) e Proença (2012), salvo indicação diferente.

¹⁵⁴ Conforme destacado por Jeremias (2004, p. 127), “difícilmente se pode imaginar que a igreja das origens tivesse inventado uma palavra assim tão dura, que trata o líder dos apóstolos diretamente como ‘satã’”.

4.5.1.2 O tentador: o diabo

A palavra *satanás* origina-se do hebraico *satã*n, tendo como correspondente aramaico *satana'*, cujo significado é “aquele que é contra, se opõe ou age como adversário”. O termo hebraico *satã*n é normalmente traduzido pelo grego *diabolos*, o qual procede do verbo *diaballô*, formado pela prefixação da preposição *dia* (“através de”) ao verbo *ballô* (“jogar”, “atirar”). O verbo composto *diaballô* significa “jogar por cima ou através de” e tem o sentido de “dividir”, “semear contendas”, “acusar”, “fazer acusações”, “caluniar”, “informar”, “rejeitar”, “descrever falsamente”, “enganar”. O substantivo *diabolos* tem o sentido de “caluniador”, “acusador”, “aquele que faz tropeçar” (BIETENHARD, 2000, p. 2272).

Conforme Wandermuren (2006, p. 8), embora haja várias explicações para a existência do mal no mundo, “porém, é o diabo que condensa em si as exigências mais racionais do pensamento humano diante do problema do mal”. De acordo com Eliade (1979, p. 37-38), *Satanás* ou o diabo personifica tudo aquilo que ameaça a ordem, a estabilidade, isto é, o microcosmo de um grupo. Neste sentido, os estrangeiros ou inimigos são geralmente identificados com forças demoníacas.

Wandermuren (2006, p. 10) declara que “a ideia de demônio como personificação do mal, evoluiu, com o passar do tempo, tornando-se sempre mais complexa, negativa e ligada à origem do mal”. Inicialmente, *satanás* (*satan*) era compreendido como um agente humano e terreno do mal (1Sm 29,4; 2Sm 19,22; 1Rs 5,4; 11,14.23.25). Posteriormente, influenciado pela imagem das cortes reais babilônicas e persas, *Satanás* se torna um membro da corte celestial, sob as ordens de Deus, uma espécie de anjo executor de ações tidas como más na realidade terrena (Nm 22,22.32; Jó 1-2; 1Cro 21,1; cf. 2Sm 24,1). No livro de Jó, provavelmente em analogia com a realidade política da época, *Satã* é compreendido como uma espécie de espião que tem a função de detectar e denunciar possíveis atitudes de deslealdade e rebelião e de aplicar o castigo devido (KELLY, 2008, p. 35-37). Paulatinamente, o diabo vai se tornando um adversário de Deus numa espécie de dualidade ontológica: Deus como a origem de todo bem e *Satanás* como a origem de todo mal. Este processo só se completa no período do segundo templo, provavelmente sob a influência das concepções persa e helênica (SCHIAVO e SILVA, 2011, p. 58-63).

Antes do exílio babilônico (séc. VI a.C.) os israelitas compreendiam que Yahweh era o originador tanto do bem quanto do mal (Is 45,6-7; Lm 3,38) (LAZARINI NETO, 2007, p. 133). Como declara Weber (1967, p. 311), o monismo, pelo qual Yahweh detinha o controle de tudo, tanto do bem quanto do mal, “foi o mais importante pressuposto de toda profecia”. O judaísmo do pós-exílio desenvolveu a compreensão de que o bem tinha sua origem em Deus, mas o mal era provocado pelo seu adversário, Satã (SCHIAVO e SILVA, 2011, p. 55-56). Uma evidência clara deste fato pode ser percebida na explicação do levantamento do censo da nação realizado por Davi: o livro de 2 Samuel (24,1ss) o interpreta como uma ação instigada por Deus; por outro lado, o livro de 1 Crônicas (21,1ss), o explica como uma ação incitada por Satã.

Lazarini Neto (2007, p. 134) afirma que o livro de Jó pode ser considerado “como a primeira aparição de Satã”. Em sua parte narrativa (1-2), Satanás aparece como acusador dos justos e instigador do mal contra os servos do Senhor. Porém, seu diálogo se dá apenas com Deus e não com Jó (1,7-12; 2,2-6). Apenas no final do livro (38-42), Jó é incluído no diálogo, mas este acontece com Deus e não com Satanás. No livro de *Jubileus* (17,16)¹⁵⁵, um escrito judaico do II século a.C., Mastema (Satanás) também incita Deus a testar a fidelidade de Abraão, argumentando que ele amava mais seu próprio filho que ao Senhor. A narrativa prossegue descrevendo a fidelidade de Abraão em oferecer seu único filho ao Senhor, terminando por afirmar que Satanás foi envergonhado (18,12).

Nos apócrifos e nos pseudoepígrafos judaicos, Satanás é retratado como o arqu-inimigo de Deus, que comanda uma legião de anjos maus, os quais o seguiram em sua rebelião contra Deus (*1En* 6 e 19). Nos textos de Qunram este dualismo é ainda mais forte, pois Belial, o príncipe das trevas, não apenas comanda uma rebelião de anjos maus contra Deus, mas manipula e dirige toda a sociedade humana (GOPPELT, 2002, p. 107). Na literatura rabínica, Satanás “é retratado como chefe de um reino que se opõe a Deus, que procura frustrar os propósitos de Deus ao levar o homem para o pecado e acusá-lo diante de Deus” (SCHNEIDER; BROWN, 2000, p. 2483-2484).¹⁵⁶

¹⁵⁵ A tradução do livro dos *Jubileus* consultada foi feita por L. F. S. Prado (2012).

¹⁵⁶ Schneider e Brown (2000, p. 2483-2484) alistam os seguintes escritos rabínicos: Tanhuma 40b; Rabbah de Dt. 11; Rabbah de Gn. 55-56; Sanhedrin 89b.

No judaísmo do primeiro século, Satanás é compreendido como um oponente, praticamente no mesmo nível de Deus (GOPPELT, 2002, p. 107). Ele exerce domínio sobre a realidade histórica presente e pode ser adorado pelos seres humanos. Há uma batalha em nível cósmico entre as forças de Deus e as forças de Satanás. Ao lado de Deus, estão os anjos que se mantiveram fiéis a Ele; ao lado do diabo, estão os anjos rebeldes ou demônios, que o seguiram em sua rebelião. Os homens se encontram no meio desta guerra e precisam escolher de que lado permanecerão. Os essênios levavam este dualismo ao extremo, dividindo os seres humanos entre aqueles que pertenciam a Deus – os filhos da luz – e aqueles que pertenciam ao diabo – os filhos das trevas. Muitos grupos judaicos acreditavam na deflagração de uma futura e definitiva guerra entre as forças divinas e as forças satânicas. Esta guerra seria vencida pelas forças do bem e marcaria a eliminação completa do mal no mundo.

Nos Evangelhos Sinóticos, Satanás é o arqui-inimigo de Deus. Ele comanda uma força militar (Lc 10,19) ou um reino (Mt 12,26 paral.; Lc 11,18), tendo os demônios como seus soldados (Mc 5,9) (JEREMIAS, 2004, p. 156). Ele é o senhor e detém autoridade sobre esta Era (Lc 4,6; 22,53). Sua principal função “é opor-se ao propósito redentor de Deus” e frustrar o projeto de salvação das pessoas (Mc 4,15) (LADD, 1993, p. 47). Satanás “causa males no corpo e na alma dos homens que a ele se entregam (Mc 3,26s; Mt 12,26.29 e paral.; Lc 13,16) (GOPPELT, 2002, p. 108). Assim, ele os mantém aprisionados sob cativoiro (Lc 13,16) e, às vezes, utiliza-os como instrumentos de seus planos malignos (Mt 16,23; Lc 22,3-4). Ele também tenta os servos de Deus, induzindo-os ao pecado e à queda (Lc 22,31). De acordo com a narrativa de Lucas (22,31s), Satanás demandou (*exaiteomai*) provar a fé dos discípulos, mas Jesus intercedeu (*deomai*) em favor de Pedro. A palavra *exaiteomai* denota uma luta entre Jesus e Satanás pela autoridade sobre os discípulos, em especial, sobre Pedro.

Porém, de acordo com os Evangelhos, a chegada de Jesus e o irrompimento presente do Reino de Deus estão destituindo Satã de seu poder e de sua autoridade (Lc 11,20-22). As curas e especialmente os exorcismos realizados por Jesus são a antecipação presente da vitória escatológica final sobre o poder do mal (Lc 10,18-20; 11,20-22) (JEREMIAS, 2004, p. 157-159).

O relato lucano (4,1-13) e o mateano (4,1-11) da tentação denominam o tentador de *diábolos*, enquanto o texto de Marcos (1,12-13) o chama de *Satanás*.

Mateus (4,3) acrescenta a estas duas designações o termo “tentador” ou “o que tenta” (*ho peirazôn*). De acordo com o relato marcano (1,13), Jesus esteve sendo tentado (particípio presente passivo) pelo diabo durante os quarenta dias. Por outro lado, Mateus (4,2) dá a entender que a tentação só aconteceu após Jesus haver jejuado (particípio aoristo ativo) por quarenta dias. A narrativa lucana parece fazer uma harmonização dos dois relatos, afirmando que a tentação de Jesus aconteceu ao longo (particípio presente passivo) dos quarenta dias e quarenta noites, mas ele só sentiu fome depois que se completou (particípio aoristo passivo) este período. O texto marcano (1,13) acrescenta que durante os quarenta dias de tentação Jesus “estava com as feras” (*ên meta tôn thêriôn*). Jeremias (2004, p. 123) é de opinião que a expressão é uma alusão à restauração da comunhão com a criação num novo paraíso, prevista para o tempo escatológico (Is 11,6-9). Por outro lado, para Bock (2006, p. 81), os animais selvagens indicam o “perigo potencial, e a habilidade de Jesus de sobreviver sozinho naquele ambiente hostil”. Levando-se em consideração o contexto, o último ponto de vista parece mais razoável.

Nota-se que o objetivo principal da tentação a que o diabo submete Jesus está relacionado à sua filiação a Deus. Na narrativa lucana, a primeira e a última tentações foram introduzidas pela expressão “se és o filho de Deus”.¹⁵⁷ Blomberg (2014, p. 18) esclarece que a sintaxe grega traz “uma condição de primeira classe e não dá a entender que o demônio duvidava dessa condição de Jesus”. Neste caso, a oração poderia ser traduzida do seguinte modo: “Tu és o Filho de Deus, então tu podes [...]”. Ladd (1993, p. 156) acrescenta que as palavras do diabo se justificam pelo fato de que “a filiação é o fundamento primeiro e a base da eleição de Jesus para cumprir o seu ofício messiânico”. É provável que, com esta expressão, o diabo esteja sugestionando Jesus a provar sua filiação a Deus por meio de sua capacidade para realizar milagres. Além disso, a prova imposta pelo inimigo parece submeter Jesus a três naturezas de desejos humanos: o desejo do satisfazer, o desejo do ter e o desejo do ser.

Portanto, para Lucas, o diabo é o tentador, que testa Jesus quanto à sua qualificação para a atividade profético-messiânica que irá realizar. Sua investida concentra-se na filiação divina de Jesus, a qual é o fundamento de sua missão

¹⁵⁷ Na opinião de Schiavo (2005a, p. 133-134) a expressão “filho de Deus” não tem, neste texto, a conotação dada ao termo pela cristologia posterior que o interpretou como se referindo à unidade essencial com Deus, mas aqui está sendo empregado como uma designação aplicada a seres celestiais, tais como anjos, na tradição judaica.

messiânica. O ataque se dirige à identidade do Nazareno, visando desviá-lo de sua atuação profética. Assim, o diabo ataca Jesus como profeta exemplar, a fim de desqualificá-lo como profeta emissário.

4.5.1.3 A natureza da experiência da tentação

Provavelmente seguindo a fonte Q, o relato lucano da tentação declara que Jesus “foi guiado em espírito no deserto” (*êgeto en tô pneumati en tê erêmô*). A construção sintática de Lucas é diferente da que aparece em Marcos e Mateus. Em Marcos (1,12) é dito que “o Espírito o [Jesus] impeliu para o deserto” (*tó pneuma auton ekballei eis tèn erêmon*), dando a entender que Jesus foi levado (expulso) para o deserto pelo Espírito Santo. O texto de Mateus (4,1) traz o seguinte: “foi Jesus levado pelo Espírito ao deserto” (*lêsous anêchthê eis tèn erêmon hypo tou pneumatos*). Na construção elaborada por Marcos, o Espírito Santo é o sujeito da ação do verbo principal – “impeliu” –, indicada pela presença do *hypo* com genitivo, sendo Jesus o objeto desta ação. Já no texto mateano, o Espírito é o agente da voz passiva expressa pelo verbo principal – “foi levado” –, sendo Jesus o sujeito que sofre esta ação. Tanto em Mateus quanto em Marcos, emprega-se a preposição grega *eis*, usada espacialmente para expressar um movimento em direção a algum lugar, no caso, o deserto (ARNDT e GINGRICH, 1957, p. 227). Por outro lado, na construção lucana, o espírito não é o sujeito nem o agente da ação denotada pelo verbo principal, mas o âmbito no qual a ação expressa pelo verbo principal – “foi guiado” – acontece. Isso é indicado pelo emprego da preposição grega *en* em lugar de *eis*. Neste caso, a preposição *en* está sendo empregada para indicar a esfera na qual a ação do verbo acontece (WALLACE, 2009, p. 372).¹⁵⁸ Deste modo, como ressalta Schiavo (2005b, p. 129), a expressão *en tô pneumati* (“em o espírito”) indica, “não o sujeito da ação (o Espírito Santo), mas a natureza da ação, caracterizada por um movimento interior, espiritual”.

De acordo com Nogueira (2003, p. 19), a expressão “em espírito” (*en pneumati*) “é uma indicação de estado extático, de transe de tipo visionário”. Schiavo (2005b, p. 117) acrescenta que a expressão “ser levado em espírito” (*êgeto en pneumati*), “mais do que qualquer outra, traduz na Bíblia a experiência do êxtase”. Ela indica a

¹⁵⁸ Wallace (2009, p. 373-374) contesta a teoria de que possa existir no Novo Testamento o emprego de *en* + dativo para expressar agência pessoal, o que poderia ser o caso em Lc 4,1.

experiência através da qual o indivíduo entra num estado alterado de consciência, “tendo acesso ao mundo divino e às revelações de Deus”. Schiavo (2005a, p. 103) declara ainda que “as semelhanças semânticas, sobretudo com os textos de Apocalipse, levam-nos a afirmar que *ēgeto en tō pnéumati* (levado em espírito) seja um termo técnico referente ao êxtase e à visão”. De fato, a expressão “em espírito” aparece 4 vezes no Apocalipse (1,10; 4,2; 17,3; 21,10) para indicar que o profeta saiu do nível terreno e é inserido no âmbito do transcendente. Neste caso, “a experiência extática é entendida, simbolicamente, como um abandono do corpo por parte do espírito” (SCHIAVO, 2005a, p. 103).

Embora Fitzmyer (1987, p. 397) não postule que as tentações de Jesus, narradas por Lucas, tratam-se de experiência extático-visionária, ele afirma que elas “não tiveram lugar como fenômenos externos e reais, no qual o demônio adquiriu uma forma visível para enfrentar-se com Jesus, nem que realmente se produziram as mudanças físicas de lugares entre as diversas tentações”. Para este autor, elas são símbolos das tentações e oposições reais que Jesus teve que enfrentar ao longo de todo seu ministério. É provável, pois, que consciente disso, Marcos (1,12-13) – seguido por Mateus (4,1-11) – a tenha apresentado como uma experiência corporal de Jesus e a *Fonte Q* – seguida por Lucas (4,1-13) – a tenha descrevido como uma experiência extático-visionária.

Berger (2011, p. 155) esclarece que, para as pessoas da época neotestamentária, “a percepção visionária não é ou não precisa ser *per se* algo sobrenatural [...], mas uma forma de percepção ao lado de outras”. Neste sentido, de acordo com o pensamento da Antiguidade, a alma (ou espírito) do ser humano pode sair de seu corpo por algum tempo (p. 174). Morton Smith (*apud* MCGINN, 2012, p. 40) afirma que as ascensões ou viagens podem ocorrer de quatro modos: “em sonhos, em visões enquanto acordado, da alma deixando o corpo, ou ascensões corporais quer nesta vida ou na ressurreição [...]”. Provavelmente a experiência de Jesus narrada por Lucas, é apresentada como sendo do segundo tipo, ou seja, da alma deixando o corpo.

De acordo com Weber (2010, p. 31), a manifestação de faculdades extáticas e visionárias era vista como um “carisma”. Ele declara que o *extase* é “o estado que especificamente representa ou transmite o carisma” (WEBER, 2000, p. 280). Para ele, os estados alterados (êxtase) “foram considerados como especificamente consagrados e divinos devido à sua singularidade psíquica e devido ao valor

intrínseco dos respectivos estados por eles provocados” (WEBER, 1982, p. 321). De acordo com Schiavo (2005b, p. 112), as experiências extáticas e visionárias servem para expressar “certos carismas ou ‘santidade’, condições indispensáveis para se ter acesso à divindade e passar a ter um lugar de prestígio na sociedade, sendo respeitada, temida, procurada”. Neste sentido, os relatos de visões têm principalmente o objetivo de legitimar figuras carismáticas. Tratando do Cristianismo das origens, Berger (1998, p. 261) esclarece que “as visões se tornam, então, uma experiência central e uma legitimação fundamental”. Em muitas situações de controvérsia, as visões foram utilizadas como último recurso apologético (p. 271). Portanto, provavelmente, o objetivo do relato da visão da tentação de Jesus é legitimá-lo como carismático, que venceu o diabo numa batalha travada no âmbito hermenêutico da Torah.

Entretanto, embora se possam identificar elementos místicos na narrativa da experiência de Jesus da tentação, ela se mantém na tradição profética, uma vez que lhe faltam alguns elementos típicos da tradição visionária apocalíptica. McGinn (2012, p. 43) esclarece que a diferença básica entra a visão do profeta e do vidente apocalíptico é que, na visão do profeta ele se mantém na terra, enquanto o místico é ascendido aos céus. Além disso, na narrativa da tentação de Jesus não há a presença de um *angelus interpres*, típico da experiência apocalíptica de viagem celestial.¹⁵⁹ Por outro lado, embora a experiência da tentação de Jesus esteja dentro do campo das experiências místicas – tais como visões, locuções, êxtases e similares (p. 19) –, ela não pretende estabelecer comunhão ou encontro imediato com Deus – o que é o propósito da experiência mística –, mas demonstrá-la por meio do confronto com o seu oponente, o diabo.

Conclui-se que, embora a experiência da tentação de Jesus no relato lucano esteja no âmbito das experiências extático-visionárias e apresente elementos místicos e apocalípticos, ela não pode ser classificada *totalmente* nestes termos. Pelo contrário, tal experiência se mantém na tradição das experiências extático-visionárias proféticas, tais como as que aconteceram com Jeremias, Zacarias e, especialmente com Ezequiel. Além disso, não se pode dizer que se trata de uma experiência *apenas* espiritual ou psicológica, pois também o corpo de Jesus esteve

¹⁵⁹ Schiavo (2005a, p. 107) entende o *angelus interpres* como sendo o próprio Diabo, todavia, esta identificação dificilmente pode ser sustentada, uma vez que na literatura apocalíptica conhecida o *angelus interpres* é sempre um “amigo” que informa e esclarece, não tenta e confunde.

envolvido ao longo de todo o processo: sentindo fome, sendo levado de um lugar para o outro, vendo os reinos mundiais, sendo tentado a pular do pináculo do templo.

4.5.1.4 O tempo da tentação: após o batismo

Embora todos os Evangelhos Sinóticos tenham inserido o relato da tentação de Jesus após o seu batismo e pareçam pressupor que os eventos tenham acontecido nesta ordem – Marcos através do seu característico advérbio *euthys* (“imediatamente”) e Mateus por meio do emprego do advérbio temporal *tóte* (“então”, “depois disso”) –, somente Lucas declara explicitamente que Jesus foi tentado depois de ter voltado do Jordão. Provavelmente, aqui “Lucas modificou sua fonte (“Mc”) para estabelecer a conexão entre as tentações e o batismo” (FITZMYER (1987, p. 399). Fabris (2006, p. 56) declara que “batismo e tentação formam, na intenção de Lucas, um díptico que ilustra o mesmo tema: Jesus se revela Filho de Deus”.

Pode-se perceber, portanto, uma intencionalidade lucana, em indicar que a tentação de Jesus aconteceu depois do seu batismo no rio Jordão, mas antes do início de suas atividades públicas. Assim, é provável que, enquanto a narrativa do batismo tenha a intenção de descrever a investidura de Jesus como carismático, a tentação tem o objetivo de confirmar sua qualificação para esta investidura.

4.5.1.5 O local da tentação: o deserto

O relato Sinótico informa que a tentação de Jesus aconteceu no deserto, embora não especifique de qual deserto se trate. Provavelmente, a tradição tenha em vista o deserto da Judeia, embora não se descarte, como em Elias (1Rs 19,4-18), que tenha acontecido no deserto do Sinai. Porém, o fato de o texto não especificar exatamente o local da tentação, reforça a ideia de que se trata do relato de uma experiência visionária. De acordo com Dobroruka (2005, p. 63), entre as passagens que tratam de visões na literatura judaico-cristã, em sete delas, localidades específicas, tais como rios, montanhas e desertos, “aparecem como

parte importante da preparação do visionário para o ASC”.¹⁶⁰ Entre estes, o deserto é o lugar predileto para visões e revelações divinas (At 1,15-17; Apc 17,3) (BÖCHER, 2000, p. 532).

Weber (1967, p. 292) declara que ser conduzido pelo Espírito para o deserto é uma característica que marca o aspecto solitário do ministério dos antigos profetas israelitas. Isso significa que eles não participam de uma comunidade religiosa, mas agem como indivíduos carismaticamente vocacionados por Deus. É como indivíduos solitários que eles se colocam em sua relação com o sobrenatural. Por exemplo, é no deserto que Elias procura a presença e a proteção do Senhor diante da ameaça da parte da rainha Jezabel (1Rs 19,1-18). Esta característica solitária do ser profético ainda se fez presente tanto em João Batista quanto em Jesus.

Porém, o deserto tem valor simbólico na tradição bíblica, tanto positiva quanto negativamente. Como o esclarece Jeremias (2004, p. 123), “o deserto é o lugar da moradia dos espíritos maus”. Ele é “a morada de bestas selvagens e de demônios (cf. Lv 16,16; Is 13,21; 34,14; Tob 8,3)” (FITZMYER, 1987, p. 403). É para o deserto (*anydros*) que eles vão quando deixam o corpo de uma pessoa (Lc 11,24) e para lá as impelem quando se apossam delas (Lc 8,29). Especialmente na tradição apocalíptica, Azazel – um dos títulos de Satanás – habita no deserto. Por exemplo, no *Apocalipse de Abraão* (14,5), ao repreendê-lo, o anjo ordena que ele vá para sua habitação no deserto. Além disso, de acordo com o *Livro dos Vigilantes*, contido no *Primeiro livro de Enoque* (9,3), um pseudoepígrafo da metade do II século a.C., é no deserto de Dudael que Azazel é aprisionado depois de sua rebelião contra Deus. Esta tradição é provavelmente baseada no bode emissário (*‘aza’zel*), o qual era solto ao deserto no grande Dia da Expição (Lv 16,8-10.21.22). De acordo com Lazarini Neto (2007, p. 138) a figura de Azazel tem origem na lenda mesopotâmica do demônio que mora no deserto. Ainda no *Primeiro Livro de Enoque* (60,6-7) é dito que Behemoth é o monstro (demônio) masculino que “cobrirá com o seu peito um deserto imenso de nome Duidain, ao Oriente do Jardim [...]”. Conforme Schiavo (2005a, p. 124), na tradição ugarítico-cananeia, que certamente exerceu forte influência sobre a tradição israelita, *Mot* é o “deus da seca, da esterilidade da terra e da morte”. Ele tem sua habitação no deserto, de onde preside o verão, com seu calor escaldante. Em alguns aspectos, ele se assemelha ao *Hades* dos gregos, pois

¹⁶⁰ ASC é a sigla de *Altered States of Consciousness*, ou seja, Estados Alterados de Consciência.

também governa o submundo ou o abismo. Neste sentido, “o deserto é um lugar de perigo mortal, da separação de Deus (Dt 8,15; cf. Nm 21,4-9; Is 30,6)” e representa o caos, a desolação, a devastação (BÖCHER, 2000, p. 530). Ele representa também o mundo dos mortos, o lugar de solidão eterna (Ez 26,20).¹⁶¹ Como declara Eliade (1979, p. 37), o deserto representa “a região desconhecida e terrível dos demônios, das larvas, dos mortos, dos estrangeiros; numa palavra: o caos, a morte, a noite”.

O deserto também é entendido pela tradição bíblica como lugar de provação. Foi no deserto que a geração de israelitas que saiu do Egito foi provada pelo Senhor (Dt 8,2.15-16). A tradição mantinha a ideia de que, diante da prova do deserto, apenas Josué e Calebe haviam sido aprovados (Nm 14,21-30; 26,65; 32,11-12; Dt 1,35-36). É significativo que a primeira citação escriturística de Jesus ao diabo (Lc 4,4) foi extraída exatamente deste contexto (Dt 8,3). O deserto também representa o ambiente das tribulações de Davi. Foi para lá que ele fugiu e foi perseguido pelo rei Saul (1Sm 23,14ss; 24,1ss; 25,1ss etc.). Os grandes profetas da tradição judaica se refugiaram e foram preparados para sua missão, no deserto (Ex 3,1ss; Mt 3,1ss e paral.; Hb 11,38). De acordo com a obra judaica *Martírio de Isaías* (2,8-11), provavelmente composta no I século a.C., diante da corrupção de Judá, um grupo de profetas, juntamente com Isaías, se refugiou numa montanha no deserto. Como o declara Böcher (2000, p. 531), “no deserto, o ascético luta contra espíritos malignos a fim de ser considerado digno de receber uma revelação da Divindade”.

Além disso, conforme declarado por Horsley e Hanson (1995, p. 146), especialmente na tradição profética, o deserto era percebido como “o lugar da purificação, preparação e renovação”. De acordo com as tradições sagradas fora no deserto que Israel havia sido guiado e protegido pelo Senhor durante quarenta anos (Dt 1,31; 2,7; 8,2.15-16; 29,5-6; Ne 9,21; Am 2,10). Também fora no deserto que Elias foi alimentado e confortado pelo Senhor diante de sua exaustão física e espiritual (1Rs 19,4-8). Neste sentido, o deserto é também o lugar das revelações de Deus ao seu povo (BÖCHER, 2000, p. 529-530). Foi ali que Moisés teve a sua primeira revelação de Yahweh e recebeu a comissão divina para libertar o povo de Deus (Ex 3,1ss). O deserto foi o espaço geográfico no qual Deus se revelou pela primeira vez a Israel (Ex 19). Por isso, também simboliza a época de maior proximidade e comunhão entre Deus e seu povo (Os 9,10; cf. 11,1; 12,9; 13,4-5). Foi

¹⁶¹ A Septuaginta (LXX) traduz a expressão hebraica *harabôth me'ôlâm* por *erêmon aiônion*. Ambas as expressões podem ser traduzidas por “deserto eterno”, “devastação eterna” ou “solidão eterna”.

baseado nesta tradição que os recabitas decidiram morar em tendas (Jr 35,6-10). A mesma tradição pode ter dado origem à Festa dos Tabernáculos (*sukkôt*), incluída no calendário litúrgico israelita (Lv 23,34-36. 42-43; Dt 16,13-17).

Ademais, conforme esclarece Jeremias (2004, p. 123), o deserto tem também um sentido escatológico na tradição bíblica, pois é do deserto que vem o messias (Is 40,3; cf. Mt 2,15; 24,26). É neste sentido que João Batista é interpretado pela tradição cristã como o profeta que precedeu e preparou a vinda do Cristo (Mt 3,1-3 e paral.; 11,7-10 e paral.). Além disso, a tradição profética anunciou a existência de um remanescente que será protegido e preservado pelo Senhor no deserto (Jr 31,2; Ez 34,25; Os 2,14-23; cf. Apc 12,13-17). Foi provavelmente esta tradição que deu origem à crença dos essênios de que eram o remanescente fiel que prepararia o caminho do Senhor no deserto (1QS¹⁶² 8,12ss; 9,19-20).

Todavia, os conceitos e expectativas mencionados acima não são contraditórios, pois, embora o deserto represente o mal, a solidão e a devastação, será nele que a vitória de Deus acontecerá. Conforme destaca Böcher (2000, p. 531), “a vitória de Deus sobre Seus inimigos e sobre os inimigos do Seu povo é, portanto, também uma vitória sobre o deserto”. Neste sentido, as maiores lutas dos servos de Deus contra o mal e os demônios acontecem no deserto. É, provavelmente, ciente destas tradições que o Jesus lucano é conduzido ao deserto para ser tentado pelo maior inimigo de Deus e de seu povo, o diabo, obtendo sobre ele a primeira e definitiva vitória.

4.5.1.6 A duração da tentação: quarenta dias

De acordo com Jeremias (2004, p. 123), “quarenta é um número simbólico corrente, que significa o tempo da angústia e da fuga”. Na literatura bíblica, ele está geralmente relacionado a provações ou ao juízo divino. As chuvas do dilúvio duraram quarenta dias e quarenta noites (Gn 7,12); Israel peregrinou quarenta anos no deserto (Sl 95,10); Moisés passou quarenta dias e quarenta noites em jejum no monte Sinai antes de receber as tábuas da lei (Ex 34,28; Dt 9,9); Israel esteve quarenta anos sob o domínio filisteu (Jz 13,1); o profeta Elias peregrinou quarenta

¹⁶² 1QS é a abreviação do documento denominado *Manual de Disciplina* ou *Regra da Comunidade*, o qual descreve a organização e as normas que deveriam reger a comunidade essênia. O documento foi composto na segunda metade do século II a.C. (KOESTER, 2005a, p. 261-262). A tradução empregada nesta pesquisa encontra-se em Proença (2012, p. 142-168).

dias e quarenta noites pelo deserto rumo à montanha sagrada (1Rs 19,8). Em *4 Esdras* 14,38-48, um escrito judaico do I século d.C., o vidente passa quarenta dias no campo em jejum ao longo dos quais recebe revelações divinas. No *Apocalipse de Abraão* 9,7, o patriarca também recebe a seguinte ordem do anjo: “Resguarda-te, porém, de alimentos que procedem do fogo, da bebida de vinho e da unção do óleo, por quarenta dias!”. No *Primeiro Livro de Adão e Eva*, o primeiro casal realiza vários períodos de quarenta dias e quarenta noites de jejum, visando penitenciar-se pela desobediência contra Deus e buscando o seu perdão (59; 60; 61; 71; 73). Após o último destes períodos, eles finalmente conseguem a vitória contra as tentações de Satã (73,9).

De acordo com Dobroruka (2005, p. 66), o objetivo dos quarenta dias no relato da tentação de Jesus é, provavelmente, fazer um paralelo com a experiência de Moisés no monte Sinai. Porém, este período estava bem firmado na tradição bíblica como um tempo de provação, purificação e preparação, pelo qual grandes servos do Senhor tiveram que passar. Portanto, é neste sentido que Jesus precisa enfrentar o diabo no deserto solitário antes de iniciar suas atividades profético-carismáticas.

4.5.1.7 A preparação: o jejum

O relato da *Fonte Q* declara que a tentação aconteceu após Jesus haver jejuado durante “quarenta dias e quarenta noites”, sendo que Mateus (4,2) emprega o verbo *nêsteuô*, no particípio aoristo, enquanto Lucas (4,2) emprega a expressão: “nada comeu naqueles dias”. Rothenberg (2000, p. 1066) afirma que no mundo antigo “o jejum era um meio eficaz para se preparar um encontro com a divindade, pois criava o tipo correto de abertura diante da influência divina”. Ele acrescenta que no Antigo Testamento o jejum (*sûm*) era praticado “como preparativo para uma conversa com Deus (Êx 34,28; Dt 9,9; Dn 9,3) [...], quando o indivíduo se sentia oprimido por grandes cuidados (2Sm 12,16-23; 1Rs 21,27; Sl 35,13; 69,10)” ou ainda quando estava enfrentando grave e iminente perigo de destruição (Jz 20,26; 2Cro 20,3; Et 4,16; Jn 3,4-10; Jz 4,9,13) (p. 1067).

Na experiência religiosa, o jejum é um tipo de sacrifício ou de “consagração” de algo à divindade, cuja intenção última, de acordo com Croatto (2001, p. 365), é alguma forma de “comunhão” com o divino. Ademais, ele é um dos meios empregados para a estimulação de êxtases e visões. De acordo com Weber (2010,

p. 14), “múltiplas formas de penitências e de abstinência de um regime alimentar [...] estimulam, ou pelo menos propiciam, o carisma de estados de êxtases, visionários, histéricos e, em suma, de todos os estados extraordinários avaliados como ‘santos’”. Dobroruka (2005, p. 61) afirma que, “por vezes, a visão é obtida por meio de uma combinação de elementos físicos, químicos e psicológicos”. Conforme Berger (2011, p. 155) a percepção visionária “é frequentemente vinculada a determinadas condições, por exemplo, a uma idade particular da vida, a um jejum especial ou também à hora noturna [...]”. Schiavo (2005b, p. 119) declara que “o jejum é condição essencial na preparação do êxtase e da viagem”. Por exemplo, em *4 Esdras* (5,13) o anjo Uriel ordena que Esdras jeje e ore durante sete dias, a fim de que possa estar preparado para receber as visões e revelações que lhe seriam dadas. No *Apocalipse de Abraão* (12,1) o patriarca afirma que, somente depois de jejuar quarenta dias e quarenta noites, foi elevado à presença de Deus, juntamente com o anjo Javel: “Assim nós partimos, e juntos permanecemos durante quarenta dias e quarenta noites. Não comi pão, nem bebi água, porque o meu alimento era contemplar o Anjo que estava comigo, e a minha bebida era a sua palavra”.

Além disso, na tradição bíblica o jejum também está associado a práticas ascéticas que indicam lamento, humilhação e arrependimento (1Sm 7,6; 2Sm 1,12; Ed 8,21; Ne 9,1ss; Et 4,3; Dn 9,3ss etc.) ou como preparação para a realização de determinada tarefa tida como sagrada (Et 4,16; Mc 9,29; At 13,1-3; 14,23). Morris (2005, p. 97) dá uma conotação mística ao jejum praticado por Jesus ao afirmar que ele “passou algum tempo em reflexão quieta no deserto”. Neste sentido, embora em algumas ocasiões, seguindo a tradição profética, Jesus tenha criticado a prática do jejum (Lc 5,33-34), ele não a descartou totalmente (Lc 5,35). Porém, o jejum não deve se constituir em mera prática religiosa ou de ostentação humana (Lc 5,33-39; 18,12; Mt 6,16s), mas expressar o serviço e a dependência do crente em relação a seu Deus (Lc 2,37; At 13,2-3; 14,23) (TASKER, 2005, p. 57).¹⁶³

Portanto, entende-se o jejum praticado por Jesus no contexto de sua tentação como um ato de preparação ascética para a experiência extática e visionária que terá. Tal experiência funciona como preparação e autenticação para a sua atuação profético-carismática.

¹⁶³ Entretanto, para Lucas, o tempo do ministério de Jesus é de festa e alegria, durante o qual a prática do jejum não faz muito sentido (MORRIS, 2005, p. 114-115).

4.5.2 O Primeiro Diálogo (Lc 4,3-4)

O primeiro diálogo entre o diabo e Jesus centra-se na necessidade física imediata: o comer. A *Fonte Q* declara que “depois de jejuar quarenta dias e quarenta noites, [Jesus] teve fome” (v. 2). De acordo com este relato, a fome é a oportunidade usada pelo diabo para tentar Jesus. O contexto desta tentação é o deserto, o único dos três ambientes de tentações sobre o qual o diabo não teve controle; pois, diferentemente deste, nos outros dois ele toma a iniciativa de conduzir Jesus.

4.5.2.1 A proposta do diabo (v. 3)

A primeira proposta do diabo é que Jesus transforme as pedras em pães a fim de satisfazer sua necessidade física de fome. Embora a construção sintática e a ordem das palavras em Lucas sejam levemente diferentes de Mateus, têm basicamente o mesmo sentido. A diferença mais significativa encontra-se no uso do singular em Lucas diferentemente do plural em Mateus para referir-se às pedras e aos pães. Parece que na narrativa lucana o diabo tem uma pedra específica em vista quando dialoga com Jesus. Fitzmyer (1987, p. 405) postula que Lucas faz esta modificação por razão de plausibilidade, pois somente um pão seria necessário para alimentar Jesus, evitando também a imagem grotesca de transformar toda a superfície do deserto em pães. Porém, provavelmente Casalegno (2003, p. 97) tem razão ao opinar que a modificação lucana pretende enfatizar que Jesus está sendo desafiado a agir simplesmente para seu interesse particular: realizar um milagre para seu próprio alimento pessoal.

Schneider e Brown (2000, p. 2487) postulam que a proposta do diabo a Jesus “deve ser vista no pano de fundo das promessas veterotestamentárias de como Javé fornece alimentos para Seus filhos (cf. Sl 23,1; 33,18-19; 34,10; 37,19; 104,27-28; 145,15; 146,7; Dt 2,7; 28,1-14; Ne 9,21)”. Há um notável paralelo entre a proposta do diabo para que Jesus transforme pedras em pães e as palavras do próprio Jesus no sermão da montanha tratando acerca do interesse de Deus em suprir seus filhos (Mt 7,9). Bornkamm (2005, p. 220) acredita que a proposta faz “referência ao alimento do maná durante os quarenta anos de peregrinação do povo no deserto”. Schiavo (2005a, p. 134) declara que “transformar pedras em pães era reconhecido como o sinal dos últimos tempos que só o Messias poderia realizar”. Fazê-lo,

colocaria Jesus na linha dos grandes profetas operadores de milagres do passado, tais como Moisés, que deu o “pão do céu” aos israelitas no deserto (Ex 16); Elias, que foi alimentado por pão e carne no deserto (1Rs 17) e Eliseu, que realizou o milagre da multiplicação dos pães (2Rs 4). Porém, ao realizar o milagre para satisfazer sua necessidade física, Jesus estaria agindo por conta própria e desistindo de sua absoluta dependência ao Pai celestial (BLOMBERG, 2014, p. 19).

Formou-se também a expectativa de que estes dois grandes profetas operadores de milagres (Elias e Moisés) retornariam nos últimos tempos para participar da implantação da era messiânica (Dt 18,15; Ml 3,23). De acordo com expectativas mantidas na época de Jesus, ao manifestar-se, o messias traria tempos de fartura de pão para todo o povo e receberia a todos em um grande banquete escatológico (Is 25,6s; 55,1-2; Mt 22,2-10; Lc 14,14.16-24). Na narrativa Joanina, ao multiplicar os pães e fartar a multidão – único milagre narrado por todos os Evangelhos canônicos –, Jesus é reconhecido pelo povo como “o profeta que devia vir ao mundo” (Jo 6,14-15).

Portanto, ao incitar Jesus a transformar pedras em pães, o diabo sugere que ele satisfaça sua necessidade física imediata – o comer – por meio de uma ação milagrosa que comprovaria sua capacidade de realizar milagres e confirmaria sua reivindicação messiânica.

4.5.2.2 A resposta de Jesus (v. 4)

Jesus responde à proposta do diabo recorrendo às tradições sagradas. O Nazareno cita o texto escriturístico (Dt 8,3) como a Palavra de Deus que tem autoridade sobre sua própria conduta. De acordo com Mayer (2000, p. 686), no grego clássico, a forma do perfeito passivo (*gegrapta*) empregada por Jesus, significa “aquilo que está definido por escrito”, a ‘norma válida’, especialmente no âmbito jurídico”. Wallace (2009, p. 576) acrescenta que o emprego desta expressão no Novo Testamento parece enfatizar o aspecto presente e autoritativo do texto sagrado. Tanto Mateus quanto Lucas (a *Fonte Q*) citam a passagem a partir da Septuaginta; sendo a citação de Lucas mais curta, enfatizando apenas o aspecto negativo do texto. No contexto da passagem, Moisés está lembrando ao povo as dificuldades pelas quais Deus os sujeitou no deserto, visando humilhá-los e prová-los “para saber o que estava no teu coração, se guardarias ou não os seus

mandamentos” (Dt 8,2). O texto enfatiza que Israel foi disciplinado por Deus no deserto (Dt 8,5), porém, em tudo o Senhor o supriu (Dt 8,4), inclusive sustentando-o com o maná (Dt 8,3). Deste modo, em seu contexto, a passagem “aponta para a dependência total em relação a Deus e suas promessas” (PAO e SCHNABEL, 2014, p. 357).

Através da citação das Escrituras Sagradas, Jesus rejeita a proposta do diabo de empregar poderes mágicos¹⁶⁴ para transformar pedras em pães. Neste sentido, rejeitando um emprego mágico do poder e da palavra de Deus ele a encara a partir de uma proposta ética tão radical que dispensa até o alimento físico. Este ponto de vista está de acordo com o radicalismo ético defendido tanto por Lucas quanto pela *Fonte dos Ditos*. De acordo com Weber (1967, p. 222-223) uma característica fundamental da religião Yawista, particularmente do profetismo, é a rejeição radical da magia. Os acontecimentos sobrenaturais (milagres) não podem ser manipulados pelo ser humano, mas dependem totalmente da vontade de Deus.¹⁶⁵ Deste modo, o homem não pode manipular Deus a agir de acordo com sua vontade mediante atos mágicos, mas pode orar e pedir que o pão diário lhe seja dado (Lc 11,3). Em lugar de pedra, Deus dará pão aos seus filhos, mas isso acontecerá por meio da dependência dele, expresso por meio da oração humilde (Lc 11,9-12)¹⁶⁶ (FABRIS, 2006, p. 56-57).

Portanto, Jesus rejeita realizar um ato mágico para satisfazer um desejo físico, em favor da fidelidade à vontade de Deus, expresso em sua Palavra. Ele declara que o comer pão não é tão importante quanto o obedecer a Palavra de Deus. Há, portanto, aqui uma polêmica implícita, da religião ética contra a religião pautada na magia e no ritual.

4.5.3 O Segundo Diálogo (Lc 4,5-8)

O segundo diálogo entre Jesus e o diabo diz respeito ao governo do mundo, sua autoridade e o direito exclusivo de Deus de ser adorado. No relato de Mateus

¹⁶⁴ O termo “magia” ou “poderes mágicos” está sendo empregado aqui no sentido weberiano de tentativa de manipulação da divindade, geralmente por meio de ações rituais, mas nem sempre (WEBER, 1967, p. 219-225).

¹⁶⁵ Weber (1967, p. 222) postula que “a proibição do Decálogo contra tomar o nome em vão retrocede a tempos desconhecidos e refere-se, sem dúvida, a tentativa de compelir Deus magicamente”.

¹⁶⁶ Nos manuscritos gregos mais antigos de Lc 11,11 não aparece a frase “pão, lhe dará uma pedra? Ou se pedir” (cf. O Novo Testamento Grego, p. 215), provavelmente uma adaptação a Mt 7,9.

esta aparece como a terceira tentação. De acordo com Pao e Schnabel (2014, p. 356), a maioria dos estudiosos acredita que Mateus reflete a ordem original de Q e que Lucas a tenha alterado.¹⁶⁷ Esta também é a posição de Fitzmyer (1987, p. 393), Fabris (2006, p. 57) e Casalegno (2003, p. 98), entre outros. Provavelmente, a mudança de ordem feita por Lucas visa enfatizar o elemento central da narrativa. Deste modo, na estrutura concêntrica que ele elabora, este diálogo é central e constitui-se o foco da narrativa.¹⁶⁸

Enquanto Mateus (4,8) afirma que Satanás levou Jesus “a um monte muito alto” para mostrar-lhe os reinos do mundo e sua glória, Lucas (4,5) afirma apenas que o diabo o elevou (*anagô*) para lhe conceder “uma visão instantânea e ‘miraculosa’” dos reinos terrenos e da glória que eles representam (KELLY, 2008, p. 116). Fitzmyer (1987, p. 406-407) defende que a omissão lucana do monte é pelo fato de que em sua concepção ele é “lugar de encontro com Deus na oração ou ambiente da manifestação e da comunicação divina”. O texto enfatiza que todos os reinos do mundo foram apresentados a Jesus em “um único instante” (*en stigmê chronou*), ou seja, “simultaneamente”. Fitzmyer (1987, p. 407) afirma que, através desta expressão, “Lucas pretende conferir a essa experiência um caráter claramente visionário”. O termo grego empregado (*deiknyô*) neste texto tem o sentido de “exibir”, “mostrar” ou “expor algo aos olhos” de alguém (MOULTON, 2007, p. 92). O termo é normalmente usado para se referir a visões e revelações apocalípticas (Apc 1,1; 4,1; 17,1; 21:9ss; 22,1.6.8) (ARNDT e GINGRICH, 1957, p. 171). O diabo age aqui como um *angelus interpres*, comum na tradição visionária e que conduz o vidente pela viagem celestial. Por exemplo, Enoque (1En) e Esdras (4Esd) são acompanhados pelo anjo Uriel. No *Testamento de Abraão*, é o arcanjo Miguel que o conduz na viagem de reconhecimento do mundo. Portanto, os termos empregados aqui dão a entender que Lucas concebe a tentação de Jesus como uma experiência extático-visionária, tendo o diabo como uma espécie de *angelus interpres*. A diferença é que Jesus não é conduzido à imediata presença de Deus, mas para ter uma visão dos reinos terrenos e de sua glória.

¹⁶⁷ Fitzmyer (1987, p. 392) descreve as várias explicações apresentadas pelos exegetas para a mudança da ordem das tentações em Lucas. Ele conclui que o motivo de Lucas foi “por causa de sua perspectiva geográfica; para ele, o ponto culminante tem lugar em Jerusalém”.

¹⁶⁸ O evangelista Lucas tem a tendência de elaborar seu material de modo concêntrico. De acordo com Richter Reimer (2007b, p. 143) todo o Evangelho de Lucas está estruturado concentricamente. Richard (2003, p. 8) propõe uma estrutura concêntrica para toda a obra dupla (Lucas-Atos) composta por Lucas. Bailey (1995) postula esta mesma estrutura tanto para a construção micro (as perícopes) quanto macro (as seções) do texto lucano.

4.5.3.1 A proposta do diabo (vv. 5-7)

No segundo ato (o terceiro em Mateus), o diabo tenta negociar com Jesus propondo-lhe uma troca: “Dar-te-ei toda esta autoridade e a glória destes reinos [...] se prostrado me adorares [...]” (vv. 6-7). A oferta do diabo inclui a autoridade (*exousia*) e a glória (*doxa*) dos reinos terrenos. Fitzmyer (1987, p. 407) observa que Lucas emprega o termo *exousia* em sentido político (Lc 12,11; 20,20; 23,7). Ademais, Lucas substitui a palavra *kosmos* (“mundo”), usada por Mateus (4,8), pelo termo *oikoumenê* (“terra habitada”). A expressão “os reinos do mundo” (*tas basileias tês oikoumenês*) se refere à comunidade humana em sua organização política e social. A palavra *oikoumenê* era usada para se referir especialmente ao império romano (cf. Lc 2,1) (LOUW e NIDA, 2013, p. 16-17). Neste sentido, Lucas quer enfatizar a natureza política e terrena dos reinos que o diabo está oferecendo ao profeta galileu.

Lucas acrescenta à fala do diabo: “ela [a autoridade e a glória dos reinos humanos] me foi entregue, e a dou a quem eu quiser.” A ampliação lucana, em relação ao relato de Mateus, parece querer enfatizar que o diabo é o detentor do poder e da glória dos reinos terrenos. É surpreendente que Jesus não questione a reivindicação do diabo de que todos os reinos humanos lhe foram confiados (*paradidômi*). Parece que a reivindicação do diabo é que esta autoridade lhe foi conferida por Deus e que Jesus a deve reconhecer e aceitar. Conforme esclarece Fitzmyer (1987, p. 398), “o desafio [para o Filho de Deus] consiste em reconhecer como dono e senhor a alguém distinto de seu Pai”. Kelly (2008, p. 118) nota que as palavras do diabo ecoam as palavras do próprio Deus na versão da Septuaginta de Jr 34,5-8 (27,5-8), onde Ele afirma haver entregado os reinos do mundo a Nabucodonosor, rei da Babilônia.

Cullmann (2001, p. 163) postula que a oferta do diabo a Jesus “corresponde, com efeito, exatamente ao que o judaísmo oficial esperava do Messias”. Deste modo, a sedução do inimigo é no sentido de que Jesus renuncie ao sofrimento inerente à sua missão e assuma a função de messias político (p. 362). No *Primeiro Livro de Adão e Eva* (55,9-10), ao informar a Adão acerca da rebelião dos anjos caídos, os anjos de Deus declaram-lhe que assim aconteceu porque Satanás “enganou-os prometendo dar-lhes um grande reino, uma natureza divina; e outras promessas [que] ele lhes fez”. De acordo com a narrativa do *Livro de Adão*, ao tentar

a mulher, a serpente lhe propõe: “Vem come e verás a glória que deve estar contigo” (18,1). Ao olhar para a árvore proibida, a narrativa declara que a própria Eva viu “sua glória ao redor dela” (18,5).

De acordo com Fitzmyer (1987, p. 396-397), além da *Fonte Q* (Lc 4,1-13), há a tradição presente no Quarto Evangelho (6,15.26-34; 7,1-4) e no restante do Novo Testamento (Hb 4,15; 5,2; 2,17) de que Jesus teve que enfrentar esta prova ao longo de toda sua vida. A tentação representa, portanto, um conflito interior real que o profeta galileu experimentou durante seu ministério público, a qual consistiu em assumir um reinado terreno, abrindo mão do “Reino de Deus, e a sua justiça” (Lc 12,31). Além disso, esta também foi a expectativa do povo (Lc 4,23; 14,15), dos líderes religiosos (Lc 17,20) e dos seus próprios discípulos acerca de sua práxis messiânica (Lc 19,11; 22,24-30; At 1,6) (FABRIS, 2006, p. 56).

O que o diabo pede de Jesus em troca da oferta dos reinos terrenos é a adoração. Schönweiss e Brown (2000, p. 1455) afirmam que, no contexto helênico, o verbo *proskyneô* “é um termo técnico para a adoração dos deuses, com o significado de ‘cair diante’, ‘prostrar-se’, ‘adorar de joelhos’”. Eles também declaram que, no período neotestamentário, o termo era empregado especialmente “em conexão com a deificação dos soberanos, e com o culto ao imperador romano”.

A proposta do diabo faz lembrar a narrativa constante no *Livro de Adão*, segundo a qual, após ser ordenado a adorar Adão como possuidor da “imagem e semelhança de Deus”, Satanás se recusa e responde a Miguel: “Afasta-te de mim, pois não me curvarei diante [adorarei] daquele que é mais jovem do que eu; de fato, sou mestre antes dele e convém que ele se curve diante [adore] de mim” (14,3). Porém, no *Primeiro Livro de Adão e Eva* (27,12), após ser tentado por Satanás a adorá-lo, Adão é informado pelo anjo de Deus que Satã pretendia fazer o casal adorá-lo, com o objetivo de subjuga-lo e humilhá-lo na presença de Deus.

Assim, através de sua proposta, o diabo está sugerindo que Jesus reconheça sua soberania absoluta sobre ele e sobre todo o universo. De fato, sua sugestão apresenta uma reivindicação explícita de ser reconhecido como deus. Como esclarecem Schönweiss e Brown (2000, p. 1457) tal reivindicação comprova que Satanás “é verdadeiramente o grande adversário de Deus, que quer usurpar aquilo que pertence só a Deus”. De acordo com Lucas, seu principal objetivo é frustrar os propósitos salvíficos do Senhor através de seu filho.

4.5.3.2 A resposta de Jesus (v. 8)

Embora Jesus não conteste a reivindicação do diabo de possuir autoridade sobre os reinos terrenos (KELLY, 2008, p. 116), todavia, ele repele sua proposta citando novamente o texto de Deuteronômio (6,13): “Ao Senhor, teu Deus, adorarás e só a ele darás culto”. Mateus (4,10) e Lucas (4,8) substituem “temerás” (*phobeomai*) na Septuaginta por “adorarás” (*proskyneô*), acrescentando também o advérbio “somente” entre “ele” e “servirás”. O contexto veterotestamentário desta passagem é o discurso de Moisés “retratando as riquezas que aguardavam os israelitas na terra prometida, e proibindo-os de deixar que as riquezas os levem a esquecer-se de Javé e a adorar a outros deuses (Dt 6 e 8)” (SCHNEIDER e BROWN, 2000, p. 2488). Neste sentido, Israel é severamente advertido a não seguir “outros deuses, nenhum dos deuses dos povos que houver à roda de ti” (Dt 6,14), a fim de que a ira de Yahweh não se acenda contra o povo, pois é Deus zeloso (Dt 6,15). Para empregar uma expressão de Reimer (2009, p. 103), afirma-se aqui a “binariedade de uma opção” entre Deus e os outros deuses.

Deste modo, para Jesus, “o único rei de toda a terra é o Senhor e somente a ele se deve prestar serviço” (FITZMYER, 1987, p. 399). Ao rejeitar a proposta do diabo, Jesus deixa claro que sua missão não incluía a implantação de um reino de poder terreno, pautado na autoridade e na violência humana, mas fundamentado no amor, na misericórdia e no serviço ao próximo (Lc 22,24-30). Sua missão principal não era governar sobre os homens mediante um poder político, mas viera para libertar os cativos, restaurar os doentes e libertar os oprimidos (Lc 4,18). Assim, como declaram Reimer e Richter Reimer (1999, p. 117), “as pessoas pobres, as que estão cativas por causa de dívidas, as cegas e as que são oprimidas formam o centro da Boa Nova e do resgate no ministério de Jesus”. De fato ele sentia ter sido enviado por Deus para “buscar e salvar o que se havia perdido” (Lc 19,10). “Tudo lhe fora entregue” (Lc 10,22), mas não através da adoração ao diabo, mas sim por haver se submetido ao projeto de Deus para sua vida, o qual incluía primeiramente ter que passar pela cruz (Lc 24,44-47). O Filho do Homem viria em poder e glória para estabelecer seu Reino, mas antes teria que ser rejeitado e humilhado por “esta geração” incrédula e perversa (Lc 17,22-37; 21,27).

4.5.4 O Terceiro Diálogo (Lc 4,9-12)

O contexto do terceiro (o segundo em Mateus) diálogo entre Jesus e o diabo é a cidade de Jerusalém (a “Cidade Santa”, segundo Mateus), especificamente o templo. O relato lucano declara que o diabo conduziu (*agô*; Mateus traz *paralambanô*) Jesus para Jerusalém e o colocou (*estêsen*) sobre o pináculo (*pterygion*) do templo. De acordo com Madvig (2000, p. 2450) o *pterygion* mencionado na narrativa “provavelmente trata-se da esquina sudeste da área do templo onde era possível olhar do telhado do Pórtico de Salomão para o Vale de Cedrom muito abaixo”.

No contexto judaico-cristão do primeiro século d.C., o templo pode ser descrito como um local de contradição. Para alguns ele representava a presença de Deus no meio do seu povo; para outros, porém, ele era visto como um antro de corrupção e apostasia (SCHIAVO, 2008, p. 31-32). Por exemplo, ao descrever alegoricamente a reconstrução do templo, o *Primeiro Livro de Enoque* (89,35b-36a) faz a seguinte declaração:

Então três daquelas ovelhas voltaram; chegaram, entraram e começaram a recompor os destroços da casa [templo]. Mas os porcos selvagens mantinham-nas afastadas, de sorte que nada podiam fazer. Depois começaram de novo a construir, como antes, e ergueram a torre; Então voltaram a preparar de novo uma mesa na torre; todavia, todo o pão posto sobre ela era contaminado e impuro.

De acordo como o *Testamento de Salomão* (*apud* SCHIAVO, 2008, p. 38), o templo de Jerusalém fora construído por demônios, que ainda habitavam em seus recintos. Schiavo (2008, p. 33) declara que, embora este documento tenha recebido posteriormente acréscimos cristãos, é “o resultado de várias tradições, tendo sua origem no mundo judaico [e], com toda certeza, já existia e era conhecido no tempo de Jesus [...]”.

Também os essênios consideravam o templo corrupto e contaminado. O motivo para a sua rejeição era principalmente a instituição de sacerdotes ilegítimos, sendo o primeiro Jônatas Macabeu, no II século a.C. Para este grupo, “o templo era contaminado pelos sacerdotes que se deitam com mulheres impuras e menstruadas” (SCHIAVO, 2008, p. 32). O *Documento de Damasco* (6,8-10a), produzido no II século a.C., declara o seguinte acerca dos Sacerdotes:

E eles também contaminaram o santuário, pois se separaram, em desarmonia com a Lei e estão com aquela que vê o sangue de seus descendentes. E tomaram como esposa a filha de seu irmão ou a filha de sua irmã.

Mais a frente o mesmo documento proíbe que os verdadeiros sacerdotes participem do culto no templo: “E ninguém que tenha entrado na aliança deve entrar no santuário para acender seu altar, mas devem fechar as portas, sobre as quais Deus disse” (8,11).

Porém, talvez se deva fazer uma diferença entre o templo real e o templo ideal na concepção das pessoas contemporâneas de Jesus (RIBEIRO, 2005, p. 154-155). O templo ideal era entendido como a casa de Deus e representava a presença do Senhor no meio do seu povo. Porém, o templo real estava ligado à corrupção e poder típicos das elites sacerdotais judaicas, em grande parte, controladas e a serviço do poder político estrangeiro. Somente a chegada da “nova Era” traria a restauração e a purificação do templo, como morada de Deus. Provavelmente, este novo santuário inspirava-se no templo maravilhoso de Ezequiel (40-42), ao qual a glória (kābēd) do Senhor encheria novamente (Ez 43). Portanto, havia “a expectativa de que o Santuário humano e corrupto de Jerusalém seria um dia substituído por outro de origem divina e celeste [...]” (p. 143). Este novo templo seria o local onde o Messias deveria se manifestar gloriosamente ao povo de Israel (Ml 3,1).

Entretanto, como demonstra Ribeiro (2005, p. 137-140), a compreensão que os vários grupos que formavam os cristianismos originários tinham do templo de Jerusalém era bem diversificada e testemunha seu caráter multifacetado. Richter Reimer (2007a, p. 69) declara que, no evangelho de Lucas, o templo se destaca “como espaço central na vida e no ensino de Jesus [...]”. Principalmente no início do ministério de Jesus, o templo atua “como força produtora de sentido identitário-religioso através da memória e da tradição ancestral”. Neste sentido, o templo é o ambiente das atividades religiosas (2,27.39; 18,10; 24,53). Nele os justos e piedosos servem e adoram a Deus (2,36-37; 24,53). O templo é a “casa do Pai” (2,49) e o local da revelação profética (2,27-38). Enquanto Jesus estava em Jerusalém, o templo era o espaço predileto de seus ensinamentos e pregações (19,47; 20,1.37-38). Porém, por causa da perversidade e corrupção dos líderes religiosos que ali atuavam (19,47; 20,1; 22,52-53), o templo havia se tornado um “covil de salteadores”

(19,46) e em breve teria que ser destruído (21,5-6). Porém, “o problema não é o templo enquanto espaço sagrado, mas é a administração do templo” (RICHTER REIMER, 2007a, p. 72-73). Por isso, o santuário precisa ser resgatado como espaço sagrado e de ensino da Palavra de Deus (Lc 19,45s).¹⁶⁹

O último ato da tentação de Jesus narrada por Lucas acontece na área do templo de Jerusalém e relaciona-se à proteção de Deus ao(s) seu(s) filho(s) em perigo. O que está em jogo no diálogo não é a capacidade de Deus em proteger seus filhos, mas sim o mérito do Filho para ser protegido por Deus. Este último ato retrata um verdadeiro debate polêmico acerca da correta interpretação e aplicação do texto sagrado.

4.5.4.1 A proposta do diabo (vv. 9-11)

Em sua última tentativa para desviar Jesus do propósito divinamente estabelecido para sua vida, o diabo também recorre às Escrituras Sagradas (Sl 91,11-12). Na citação do texto, Lucas segue a Septuaginta *ipsis litteris*, exceto pela omissão da frase “em todos os teus caminhos” (BLOMBERG, 2014, p. 20). Pao e Schnabel, (2014, p. 357) esclarecem que o Salmo 91, citado pelo diabo, é “um salmo litúrgico que prevê e aguarda a proteção de Deus na adoração do templo”. Seu contexto é semelhante ao de Dt 6-8, tendo como pano de fundo a viagem do Êxodo. Ele pressupõe um ambiente desértico, apresentando paralelos com Dt 32. Porém, é surpreendente que o diabo cite um salmo que é mencionado nos textos de Qumran como se tratando de uma passagem a ser empregada na liturgia exorcista (PAO e SCHNABEL, 2014, p. 358). Schneider e Brown (2000, p. 2488) identificam um provável “jogo de palavras entre a ‘asa’ (*pterygion*) do templo e a frase ‘sob suas asas (*pterygas*) estás seguro’ (Sl 91,4)”. Na tradição judaica, o templo era a casa ou morada de Deus entre os seres humanos. Deste modo, a ideia que subjaz à tentação é que Deus não iria permitir que seu filho sofresse algum dano em sua própria casa (Lc 2,49).

A área do templo era normalmente um espaço de muita movimentação popular. De acordo com as expectativas judaicas, quando o Messias chegasse iria aparecer

¹⁶⁹ É relevante o fato de Lucas omitir a acusação, diante do sumo sacerdote Caifás, de que Jesus ameaçara destruir o templo de Jerusalém (Mt 26,61; Mc 14,58) e a mesma acusação em forma de escárnio ao pé da cruz (Mt 27,40; Mc 15,29) (RIBEIRO, 2005, p. 153).

em pé sobre o telhado do templo (FITZMYER, 1987, p. 399). Eusébio (*História Eclesiástica* 2,23,11; *apud* MADVIG, 2000, p. 2450), citando Hegesipo, narra uma história em que os escribas e fariseus colocaram Tiago, irmão de Jesus, sobre o pináculo do templo, dizendo-lhe: “a fim de que fiques mais em evidência na tua posição altaneira, e tuas palavras sejam mais facilmente ouvidas por todo o povo”. Portanto, é muito provável que o diabo levou Jesus ao pináculo do templo, sugerindo-lhe que se apresentasse a todo o povo como o verdadeiro messias e Filho de Deus. Todos poderiam ver o milagroso livramento que Deus operaria em favor de Seu Filho amado. Neste caso, a tentação seria semelhante àquela que os próprios irmãos de Jesus lhe sugeriram na narrativa joanina (7,4): mostrar-se (*phaneroô*) de uma vez por todas e com toda ostentação para o povo (FITZMYER, 1987, p. 399).

Por outro lado, de acordo com Koester (2005b, p. 336) os lugares têm significados simbólicos para Lucas. Neste sentido, “Jerusalém é a cidade onde ele [Jesus é rejeitado e] padece a morte”. Porém, também “é o centro de irradiação da Palavra” (MOREIRA, 2012, p. 13-14). Além disso, de acordo com Eusébio (*apud* MADVIG, 2000, p. 2450), foi do pináculo do templo que os líderes religiosos judaicos jogaram Tiago, irmão de Jesus. Portanto, é provável que Lucas tenha em mente uma tentativa do diabo para matar Jesus, a qual é relacionada ao ambiente do templo. Neste caso, Lucas pode está fazendo uma conexão entre a morte de Jesus e as autoridades religiosas do templo de Jerusalém.

4.5.4.2 A resposta de Jesus (v. 12)

À proposta do diabo de lançar-se do pináculo do templo para provocar o livramento divino, Jesus responde, mais uma vez, com a citação direta de Deuteronômio (6,13): “Não tentarás o Senhor, teu Deus”. Dessa vez, diferentemente de Mateus, Lucas não emprega o clássico “está escrito” (*gegraptai*) – talvez por uma questão estilística ou para diferenciar do emprego feito pelo diabo – mas, utiliza a expressão “está dito” (*eirêtai*). De acordo com Mayer (2000, p. 692) a fórmula era usada no judaísmo farisaico “para expressar o modo direto de as Escrituras se dirigirem a nós”.

O contexto da citação feita por Jesus é o da rebelião de Israel contra Deus em Massá/Meribá, no deserto (Dt 6,16). A passagem faz alusão a Êxodo 17,1-7 (cf. Nm 20,1-13), ocasião em que Israel demonstrou grande incredulidade, pondo Yahweh à

prova. Schneider e Brown (2000, p. 2483) declaram que o imperativo “‘não tentarás o SENHOR teu Deus’ é a forma negativa do mandamento no sentido de adorar o Deus único, e somente a Ele (Dt 6,16; cf. Sir 18,23)”.

No contexto da relação do povo de Israel com Yahweh, “tentar ao Senhor” significa irritá-lo, provocá-lo, rebelar-se contra Ele (Sl 78,56; 106,13-14; Ml 3,15; Hb 3,8), mas também tem o sentido de tentar induzi-lo a agir contra Sua vontade soberana (Sl 78,17-19) ou tentar obriga-lo a realizar um milagre (Êx 17,7; Sl 95,9; Is 7,12). Especialmente nos Evangelhos Sinóticos o termo *peirasmos* aparece com este último sentido (Mc 8,11; Lc 11,16). Assim, “tentar ao Senhor” é a maneira ímpia de alguém responder a Ele ao ser submetido a uma prova. Tal resposta denota um ato de incredulidade diante da Palavra de Deus (Nm 14,22) e de rebelião diante dele (Ml 3,15). Foi deste modo que Israel respondeu ao Senhor diante das provações que enfrentou no deserto durante quarenta anos (Sl 78,40-41; Nm 14,22; Sl 106,14). A ocasião clássica que demonstra esta postura incrédula e rebelde de Israel em relação ao Senhor foi o evento de Massá (Êx 17,2,7; Dt 6,16; 9,22; 33,8; Sl 95,8) (SCHNEIDER; BROWN, 2000, p. 2483). A Septuaginta traduz estas ocorrências por *peirasmos*. Blomberg (2014, p. 20) declara que “a literatura rabínica posterior especifica várias maneiras pelas quais não se deve colocar Deus à prova [...]”.

Portanto, o diabo leva Jesus ao templo, por ser a Casa de Deus, local adequado para Jesus demonstrar publicamente o cuidado do Pai em relação a ele. Porém, o profeta galileu se recusa a provocar ao Senhor, tentando obrigá-lo a operar um milagre para livrá-lo com fins exibicionistas. Ao invés disso, ele prefere demonstrar sua completa confiança e dependência na ação soberana de Deus. Ao mesmo tempo, Jesus se recusa a fazer uma demonstração pública e ostentosa de sua messianidade e filiação a Deus (FITZMYER, 1987, p. 400). Segundo Lucas, sua práxis não se fundamenta em demonstração portentosa de sinais sobrenaturais, mas na dependência da ação e direção do Espírito Santo de Deus.

4.5.5 O Fechamento da Narrativa (Lc 4,13)

De acordo com os relatos de Marcos (1,13) e Mateus (4,11) – omitido por Lucas –, depois da tentação, Jesus foi servido por anjos. Jeremias (2004, p. 124) esclarece que “o serviço à mesa pelos anjos é símbolo da comunhão reconstruída

entre Deus e o ser humano”. Pois, de acordo com um *Midrash*¹⁷⁰, no paraíso, Adão era servido com alimento pelos próprios anjos. A menção do serviço prestado por anjos a Jesus tem, provavelmente, a intenção de enfatizar sua vitória sobre todas as tentações do diabo e manutenção de sua plena comunhão com Deus.

De acordo com Dobroruka (2005, p. 63), “a presença de anjos ou seres sobrenaturais” aparece em várias passagens como parte do processo visionário. A experiência extático-visionária é geralmente muito estressante para o vidente. Após a haver experimentado ele se sente fraco, trêmulo e abatido (Dn 8,27; 10,8-9). Diante disso, faz parte da narrativa de visão, como elemento pré, intra ou pós-visional, o “fortalecimento competente do ser humano abatido por fraqueza ou humildade” (BERGER, 1998, p. 256). Este fortalecimento normalmente é realizado por anjos (Dn 10,10-19). Também em *4 Esdras* (5,14-15), após receber a revelação divina acerca da origem do mal no mundo, o vidente relata: “Então despertei e meu corpo tremeu violentamente e minha alma ficou tão perturbada que desfaleceu. Mas o anjo que tinha vindo e falado comigo me segurou, me fortaleceu e me colocou de pé”. Vários outros apocalipses relatam o conforto por parte de anjos depois de uma experiência estático-visionária (cf. Test. Naf 8,4; Test. Iss 7 e Test. Ben 5 e 6).

Todavia, provavelmente a omissão dos anjos na narrativa de Lucas não é acidental. Lucas tem uma perspectiva diferente da relação destes seres celestiais com Jesus. Enquanto em Mateus (13,41; 16,27; 24,31) é dito que os anjos são do Filho do Homem, em Lucas (12,8.9; 15,10; 20,36) eles são de Deus. Além disso, enquanto em Marcos (1,13; 13,27) e Mateus (4,11; 13,39-43.49.50; 24,31; 25,31; 26,53) os anjos estão a serviço de Jesus, em Lucas (2,13-14; 16,22), eles estão somente a serviço de Deus. De acordo com o Evangelho de Lucas, anjos anunciam o nascimento de João Batista (1,11-20) e de Jesus (1,26-38). Eles são os primeiros a anunciar as boas novas de salvação trazida por Jesus (2,9-14). Portanto, coerente com o restante de sua narrativa, é provável que Lucas tenha omitido o serviço de anjos a Jesus após sua tentação, a fim de evitar o reforço a uma cristologia exaltada e a uma teologia ufanista.¹⁷¹

A frase usada por Lucas para fechar a narrativa da tentação de Jesus: “Passadas que foram (*synteleô*) as tentações de toda sorte (*syntelesas panta*

¹⁷⁰ Talmude Babilônico Sanhadrin 59b (tanaíta) (cf. JEREMIAS, 2004, p. 124, nota 117).

¹⁷¹ O texto de Lc 22,43 (“Então, lhe apareceu um anjo do céu que o confortava”), no contexto da oração de Jesus no Getsêmani, não se encontra nos manuscritos gregos mais antigos e confiáveis (cf. O Novo Testamento Grego, p. 256).

peirasmón), apartou-se dele o diabo, até momento oportuno (*kairos*)” (Lc 4,13), parece indicar que as tentações a que Jesus foi submetido pelo diabo cobriram todas as áreas da sua vida. A palavra grega *syntelésas* significa “levar completamente a um fim”, “ser ou estar totalmente realizado” (MOULTON, 2007, p. 404). O adjetivo *panta* (todas as coisas) reforça a ideia de que as tentações de Jesus envolveram todas as áreas da vida humana. Koester (2005b, p. 336) postula que o “tempo oportuno” (v. 13) se refere à entrada do diabo no traidor (22,3). De acordo com este autor, o relato lucano pressupõe um hiato na presença do tentador durante o ministério de Jesus. Todavia, embora isso seja possível, o mais provável é que tais tentações tenham acontecido em outros momentos do ministério terreno do profeta galileu (FITZMYER, 1987, p. 401). É provável que a frase signifique apenas que o diabo esperou outra oportunidade para tentar Jesus.

4.6 A FUSÃO DOS TIPOS PROFÉTICOS WEBERIANOS EM JESUS

Portanto, de acordo com Lucas, antes de iniciar seu ministério terreno e como preparação para ele, Jesus foi submetido a três tipos de testes, que aconteceram em três diferentes ambientes: o deserto, o ar (a montanha, conforme Mateus) e o templo. No deserto, o Nazareno foi provado no que respeita ao emprego de poderes mágicos para a satisfação de suas necessidades físicas imediatas; no ar, ele foi testado quanto à sua missão, ao tipo de Reino e aos métodos para implantá-lo; no templo, Jesus foi tentado a respeito da sua confiança e dependência em Deus e na Sua provisão. Deste modo, o Nazareno foi provado na sua dependência de Deus, no que diz respeito à provisão, às possessões e à proteção.

Lendo a narrativa da tentação de Jesus no contexto redacional lucano, percebe-se que, embora se trate de uma experiência extático-visionária, não é um ser divino que está sendo tentado pelo diabo, mas um indivíduo plenamente humano e em tentações tipicamente humanas: fome, poder, fama e honra.¹⁷² A proposta do diabo para Jesus é no sentido de que ele se apresente como o “Filho de Deus” glorioso e exaltado. Jesus é convidado a realizar atos sobrenaturais para satisfazer suas próprias necessidades particulares. O diabo lhe oferece a autoridade (*exousia*) dos reinos humanos e a glória (*doxa*) deles em troca de uma prostração apenas.

¹⁷² Em contraste aqui com tese de Schiavo (2005a; 2005b; 2006).

Para Cullmann (2001, p. 163) a natureza da tentação de Jesus consistiu fundamentalmente em ele renunciar à missão do profeta rejeitado, o *'ebed Yahweh*, e assumir o papel do Messias rei político. Para este autor esta tentação foi “particularmente sedutora para Jesus” ao longo de todo o seu ministério (p. 164). Portanto, a proposta do diabo é que Jesus renuncie a figura do profeta rejeitado em favor do messias glorioso e exaltado. Jesus está sendo tentado a aceitar a exaltação e a glória sem ter que passar pela rejeição e humilhação. O que está em jogo aqui é a realização de milagres com fins de autoajuda e autopromoção de natureza ostentosa, ambos comuns aos *theoi andres* profissionais e na tradição apócrifa posterior acerca de Jesus (VIELHAUER, 2005, p. 356). Foi também este tipo de milagre ostentoso de legitimação que o Nazareno se recusou a realizar diante dos líderes religiosos de seu tempo (Lc 11,29-32).

Chama a atenção no relato da tentação o fato de Jesus haver empregado apenas textos extraídos de Dt 6-8 em todas as respostas que deu ao diabo. As citações estão no contexto das provações que Israel enfrentou no deserto durante quarenta anos. Neste sentido, Schneider e Brown (2000, p. 2486-2490) interpretam a tentação de Jesus em paralelo às provações que Israel enfrentou no deserto. Eles declaram que “as três formas de tentação focalizam as três áreas de vida que eram vitais para Israel como o povo peregrino da aliança buscando a terra prometida: sustento, proteção e prosperidade” (p. 2489). Não obstante, foi precisamente nestas três áreas que Israel fracassou (Dt 9,16; 31,20; 32,15ss). Como declarado por Pao e Schnabel (2014, p. 359-360), há “nas tradições judaicas algumas listas dos três pecados específicos que caracterizam a desobediência de Israel no deserto”. O salmo 106, por exemplo, alista três pecados que Israel teria cometido no deserto: a cobiça (vv. 14,15), a idolatria (vv. 19-23) e pôr Deus à prova (vv. 32,33). Nesta perspectiva, como Israel, Jesus está sendo tentado e demonstra-se vitorioso nas três áreas vitais de sua relação de dependência e confiança em Deus: sustento, prosperidade e proteção. Deste modo, como o perfeito filho de Deus, “Jesus também ‘cumpre’ o destino de Israel, à medida que realiza o que Israel foi chamado a executar como filho de Deus (cf. Dt 8,5)” (PAO e SCHNABEL, 2014, p. 359,360). Portanto, de acordo com o relato da tentação, Jesus é apresentado como o representante de Israel e aquele que cumpre plenamente o que Israel cumpriu apenas parcialmente.

Porém, estas tentações são também típicas de outros piedosos que tiveram que provar seu carisma por meio de uma demonstração concreta de dependência e obediência ao Senhor, tais como Abraão, Moisés, Jó, entre outros. De acordo com o *Talmude Babilônico* (*Sanhdrin* 89b), no relato da prova de Abraão para sacrificar seu filho Isaque, Satã o tenta dissuadir três vezes citando razões extraídas das Escrituras. Abraão responde a cada tentação do inimigo também citando motivos escriturísticos para continuar. No comentário de Deuteronômio do *Grande Midrash* (*Rabbah* 11,5), Moisés também é provado pelo anjo da morte três vezes. A cada prova, ele responde com uma citação extraída do Deuteronômio (KELLY, 2008, p. 108-109). É provável que o número três no relato da tentação não seja ocasional e tenha o objetivo de representar, tipologicamente, todas as tentações que acometem o ser humano. João também classifica as tentações mundanas em três categorias: “a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida” (1Jo 2,16). Bock (2006, p. 81) nota que o relato da tentação lucano (4,1-13) é colocado pelo evangelista “após Adão ser nomeado ‘filho de Deus’ na genealogia, a fim de destacar a função representativa de Jesus”. Neste sentido, “Jesus vence Satanás onde o anterior representante da humanidade (Adão) falhou”.

No contexto das comunidades cristãs receptoras, é possível que a narrativa da tentação seja uma polêmica contra a cristologia exaltada e triunfalista já presente no final da primeira metade do primeiro século.¹⁷³ Esta teologia estava fundamentada na realização de milagres e ações sobrenaturais e apresentava Jesus como o *theiós anér*, o salvador exaltado e glorificado. Tal cristologia negava ou minimizava o Jesus profeta, humilde e rejeitado. De acordo com Stegemann (2012, p. 32-89), esta cristologia já inicia com Marcos, desenvolve-se em Mateus e encontra sua consumação nos escritos joaninos.¹⁷⁴ Provavelmente, a maior evidência de que Lucas esteja orientando sua comunidade contra uma teologia ufanista, encontra-se na perícopé – exclusiva de Lucas – das orientações aos missionários itinerantes (10,1-12). Neste texto, os discípulos são enviados “como cordeiros para o meio de lobos” (v. 3). Em sua missão evangelizadora eles não devem portar provisões,

¹⁷³ Vielhauer (2005, p. 335) afirma que a cristologia do *theiós anér* já existia antes da composição de Marcos.

¹⁷⁴ Para Vielhauer (2005, p. 335), nas narrativas de milagres de todos os Evangelhos, encontramos a cristologia do *theiós anér* aplicada a Jesus, num desenvolvimento crescente de Marcos para Mateus e Lucas, para João e os Evangelhos apócrifos. Koester (2005b, p. 336-337) acredita que em Lucas Jesus é apresentado como “o homem divino que, animado pelo espírito, realiza atos milagrosos enquanto prega o reino de Deus”.

mesmo as mais básicas (v. 4), pois “digno é o trabalhador do seu salário” (v. 7). Estes operários (*ergatai*) do Reino de Deus são representantes e atuam em nome e no lugar do próprio Jesus, de modo que “quem [lhes] der ouvidos ouve [ao próprio Jesus]; e quem [os] rejeitar [ao próprio Jesus] rejeita” (v. 16). Ao regressarem alegres de sua missão (v. 17), os discípulos são informados de que a autoridade (*exousía*) que possuem “sobre todo o poder do inimigo” (v. 19), deve-se à vitória já alcançada sobre Satanás (10,18). Outro texto importante para a compreensão da intenção de Lucas é a narrativa do envio e instrução dos doze. Neste episódio, Lucas (9,3) modificou a sua fonte marcana (6,8) para dizer que os discípulos não deveriam portar sequer um bordão (*rhabdos*) em sua missão itinerante. Embora, especialmente no contexto palestinese, o *rhabdos* fosse um instrumento de defesa contra animais e inimigos, também poderia ser usado metaforicamente para indicar poder e autoridade (LOUW e NIDA, 2013, p. 73, 426).¹⁷⁵ Portanto, é provavelmente neste último sentido que a proibição na narrativa lucana deve ser compreendida.

Além disso, Theissen (2009, p. 79-94) pode ter razão ao postular que a apresentação Sinótica expressa uma espécie de “contraevangelho”, em oposição a propaganda político-religiosa dos imperadores romanos. Neste caso, as reivindicações imperiais de poder e glória são vistas como dons satânicos. Schiavo (2008, p. 40) declara que “a literatura cristã do final do I séc. interpretava a figura dos imperadores que perseguiram os cristãos, como agentes humanos de Satanás”. Stegemann e Stegemann (2004, p. 370) declaram que, na tentação de Jesus, fica claro que “o diabo é o responsável por conceder a dominação sobre o *orbis terrarum*”. Esta demonização do poder imperial encontra seu mais pleno desenvolvimento no Apocalipse de João.

É possível também que cada ato apresentado no relato da tentação seja uma polêmica dirigida contra grupos e ameaças diferentes no contexto do primeiro século. É provável que a tentação de transformar pedras em pães se dirija contra a magia dos cultos judaico-helenísticos e pagãos. Talvez haja uma polêmica na narrativa contra os banquetes idolátricos das religiões pagãs. Por outro lado, é muito provável que a primeira tentação se dirija contra a expectativa da alimentação de

¹⁷⁵ Além da ocorrência na perícopes do envio dos doze (Mt 10,10; Mc 6,8; Lc 9,3) a palavra *rhabdos* aparece mais nove vezes no Novo Testamento, das quais, uma tem claramente o sentido de instrumento de defesa e ataque (1Cor 4,21), uma é usada como instrumento de apoio na senilidade (Hb 11,21), uma se refere a um instrumento de medição (Apc 11,1) e seis têm claramente o sentido de um cetro representativo de poder e autoridade (Hb 1,8; 9,4; Apc 2,27; 12,5; 19,15) (DENHAM, 1994, p. 702).

maná na era messiânica, mantida pela tradição judaica. Há grande probabilidade da tentação da possessão dos reinos terrenos em troca da adoração ao diabo seja uma polêmica contra as reivindicações imperiais romanas, que exigia adoração ao imperador em troca de privilégios terrenos. Porém, é também provável que a tentação se dirija contra as pretensões revolucionárias e, às vezes violentas, de alguns grupos judaicos. Além disso, conforme declarado por Jeremias (2004, p. 129), não se pode descartar o fato de que “a esperança messiânica política” era uma forte tentação também para os primeiros seguidores de Jesus. Finalmente, atirar-se do pináculo do templo para ser protegido pelos anjos, pode ser um confronto aos cultos exibicionistas de milagres, presentes em alguns círculos cristãos primitivos (cf. Mc 16,17-18), bem como contra a própria liderança do templo. Deve-se também manter a possibilidade de que a mesma narrativa tenha servido, em momentos específicos, a propósitos diferentes. Neste caso, o relato da tentação pode ter servido a um propósito na fonte Q e a outro propósito no relato de Lucas.

Além disso, na narrativa lucana, as ações de Jesus servem de exemplo e modelo para a práxis dos seus discípulos. Através de seu trabalho redacional, Lucas deseja “estabelecer a continuidade de sua realidade eclesial [com o] tempo de Jesus” (VIELHAUER, 2005, p. 356). Deste modo, seguindo o exemplo do mestre, os discípulos abandonam tudo para se dedicarem exclusivamente ao Reino de Deus (5,11; 14,33; 18,28), são enviados para pregar, curar e expelir demônios (10,1-12.17-20). Portanto, discipulado significa “identificação com o estilo de vida de Jesus e seu destino, numa relação íntima, pessoal com ele no seu caminho em Israel” (STEGEMANN, 2012, p. 74). Deste modo, o relato da tentação de Jesus demonstra exemplarmente que o poder não se encontra na manifestação de ações sobrenaturais para a satisfação pessoal ou para a obtenção de poder e glória, mas na obediência à Palavra de Deus e no cumprimento da própria vocação. A mensagem implícita no relato é que o verdadeiro crente não se vende em troca de poder e glória pessoal. Neste sentido, pode-se afirmar que a tentação de Jesus é uma narrativa mítica, pois conforme declara Reimer (2009, p. 98), “o mito é uma projeção hermenêutica da realidade” e pretende “influenciar os ouvintes ou leitores em determinada direção”. O mesmo autor acrescenta que “textos em linguagem mítica atingem mais profundamente o imaginário ou a ‘alma’ das pessoas e das comunidades, porque tais narrativas trabalham com símbolos e arquétipos” (p. 97). Deste modo, “costumes e usos, leis e normas de uma sociedade ficam ‘legitimadas’

pelo mito, pois aparecem fundamentados em um acontecimento arquetípico conferidor de sentido, e autorizado por uma intenção divina, transcendente” (CROATTO, 2001, p. 293). Assim, o objetivo da narrativa da tentação é imprimir conceitos e práticas nas comunidades às quais se dirige, tendo a intenção de ser um relato exemplar para as nascentes comunidades cristãs.

O relato da tentação funciona, pois, como o principal fundamento para a elaboração de um dos dois valores fundamentais do *etos* cristão primitivo, conforme Theissen (2009, p. 97-120): a renúncia ao status. Deste modo, no contexto da última Ceia, Jesus adverte explicitamente os seus discípulos: “os reis dos povos (*ethnoi*) dominam (*kyrieuousin*) sobre eles, e os que exercem autoridade são chamados benfeitores. Mas vós não sois assim; pelo contrário, o maior entre vós seja como o menor; e aquele que dirige seja como o que serve” (Lc 22,25-26). Em seguida, Jesus se refere ao seu próprio exemplo: “no meio de vós, eu sou como quem serve” (22,27b). Ao final da perícopé, ele faz uma promessa aos discípulos: “Assim, como meu Pai me confiou um reino, eu vo-lo confio, para que comais e bebais à minha mesa no meu reino; e vos assentareis em tronos para julgar (*krinontes*) as doze tribos de Israel” (22,29-30). Todavia, o que faz a transição entre a advertência e a promessa é a declaração: “vós sois os que tendes permanecido comigo nas minhas tentações (*peirasmoi*)” (22,28). Deste modo, na narrativa lucana, Jesus está prometendo aos seus discípulos um Reino, mas não o tipo de Reino proposto e levado a efeito pelos padrões e esforços humanos, mas um reino caracterizado pela humildade e pelo serviço mútuo. Além disso, Jesus parece está afirmando que, tanto a sua tentação quanto a de seus discípulos, é no sentido de abrir mão do Reino de Deus por um reino pautado no poder e em glórias humanas. Portanto, o discípulo é convidado a renunciar o reino baseado no poder humano em prol do Reino que lhes foi confiado pelo Pai. Neste sentido, como declara Theissen (2009, p. 144), Jesus “tornou-se o arquetipo da renúncia ao poder e de uma crítica aos poderosos. Ele é o poder de Deus, que se revelou na cruz como ‘fraqueza’ [...] a Sabedoria de Deus [que] se tornou loucura” (1Cor 1,18-20; 2Cor 8,9). Esta renúncia foi vivenciada exemplarmente por ele na tentação no deserto.

Ademais, como o declara Berger (2011, p. 82), nas afirmações de Jesus nos Sinóticos, assim como há o irrompimento iminente do Reino de Deus, há também um “contrarreino” que se opõe à manifestação daquele. Por isso, para que o Reino de Deus seja implantado é necessário primeiramente “amarrar o valente” (Lc 11,21-

22). Assim, ao enviar seus discípulos em missão, Jesus afirma que já vencera o inimigo e por isso pode conceder-lhes autoridade para operarem milagres e para expelirem demônios (Lc 10,18-20). De acordo com o relato lucano (11,21-22), Jesus conta uma “pequena parábola do duelo”¹⁷⁶, na qual se refere a uma luta que teria travado com o valente, pela posse de seus bens, tendo-o vencido. O contexto desta parábola é a acusação dos líderes religiosos de que Jesus estaria expulsando demônios pelo poder do próprio Satanás. Através da parábola, Jesus explica que a autoridade para expulsar demônios não vem do diabo, pelo contrário, ele a possui pelo fato de havê-lo vencido. Jesus se refere aqui a um evento passado, provavelmente antes do início do seu ministério, em que teria travado uma luta com Satanás e o teria vencido. É provável que Jeremias (2004, p. 128) tenha razão ao identificar este evento como sendo a tentação no deserto.

Assim, de acordo com Lucas, Jesus não vence na cruz, como na teologia paulina (Cl 2,15), nem por meio de uma batalha escatológica travada com os exércitos celestiais, como em Apocalipse (19,11-21); pelo contrário, ele vence por meio da interpretação e correta aplicação da Palavra de Deus. Neste sentido, ele não vence como o guerreiro conquistador ou como o sacerdote que se oferece a si mesmo como oferta propiciatória (Hb 9,11-14.26; 10,11-14); mas ele vence como um profeta que conhece, vive e aplica corretamente a Palavra de Deus (FITZMYER, 1987, p. 401). Assim, de acordo com a narrativa lucana da tentação, Jesus vence o diabo por meio da submissão à vontade de Deus e da correta interpretação e aplicação das Escrituras Sagradas. Porém, Jesus não é apenas um profeta que interpreta e prega com autoridade a Palavra de Deus, mas ele também é um indivíduo piedoso que a vive de modo inteiramente consequente.

Portanto, constata-se, nos atos e palavras de Jesus narrados por Lucas, a fusão dos dois tipos proféticos weberianos: o profeta exemplar e o profeta emissário. Como profeta exemplar Jesus se apresenta como modelo de vida às comunidades que se formaram ao seu redor. O Nazareno vive uma experiência estático-visionária, mediante a qual, vence o inimigo nos contextos mais hostis a que este o submete: o deserto, o ar e o pináculo do templo. Ele é o ser humano modelo e o profeta exemplar que enfrenta o diabo e todas as tentações a que a natureza humana está sujeita e as vence plenamente. Porém, como profeta emissário, o Nazareno vence o

¹⁷⁶ Esta designação foi adotada de Jeremias (2004, p. 127).

diabo pelo emprego da Palavra de Deus, interpretando-a e aplicando-a corretamente à sua própria experiência concreta. Deste modo, embora viva uma experiência mística, ele mantém-se na tradição dos profetas hebreus ao defender um radicalismo ético e um monoteísmo inflexível diante do diabo. Neste sentido, como profeta emissário, ele interpreta e anuncia a vontade de Deus, e como profeta exemplar ele a vive plenamente, tornando-se modelo para aqueles que o seguem. Tal qual Moisés, ele se apresenta como o piedoso e o carismático exemplar, normativo para todos os que viriam depois dele. É neste sentido que as primeiras comunidades lucanas o veem como “varão profeta, poderoso em obras [o profeta exemplar] e palavras [o profeta emissário], diante de Deus e de todo o povo” (Lc 24,19).

Além disso, nota-se uma síntese de mística e ascese no relato da tentação. A primeira, representada na experiência extático-visionária de Jesus, mediante a qual é conduzido ao deserto para ser tentado pelo diabo; a segunda, demonstrada na sua renúncia diante do diabo, tanto do alimento quanto do usufruto dos prazeres e glórias deste mundo. Temos, portanto, expresso neste relato uma experiência mística que leva o sujeito a uma “rejeição do mundo”, de acordo com o conceito weberiano (WEBER, 1967, p. 410): provisão, possessões e proteção. Neste caso, segundo Weber (1982, p. 374), a rejeição ascética do mundo acontece pelo fato de o sujeito está tentando “controlar e superar a malignidade da criatura na própria natureza do agente”. Por outro lado, não há uma fuga do mundo para o “reino do nada”, mas a experiência mística funciona como preparação para a atuação profética do Nazareno. Através desta experiência, ele se qualifica diante dos seus discípulos como o profeta exemplar para realizar a tarefa do profeta emissário. Assim, percebe-se, no relato da tentação de Jesus, a fusão entre a experiência mística do profeta exemplar e a experiência ascética do profeta emissário. Por isso, a comunidade lucana pode descrevê-lo como “varão profeta, poderoso em obras e palavras, diante de Deus e de todo o povo” (Lc 24,19).

CONCLUSÃO

Tendo em vista o grande impacto que a figura de Jesus exerceu e continua exercendo, tanto na história em geral quanto na vida de muitas pessoas individualmente, questiona-se acerca do que teria sido a principal causa de tal impacto. Por que, dentre tantos outros líderes, profetas e operadores de milagres, Jesus de Nazaré se destacou? Qual foi especificamente o aspecto de sua práxis que impressionou seus primeiros seguidores, sendo responsável pelo grande impacto que ele exerceu em suas vidas?

A presente pesquisa procurou interpretar e explicar o impacto que Jesus de Nazaré exerceu na vida de seus primeiros discípulos e discípulas, bem como nas primeiras comunidades que se formaram ao seu redor. O objetivo foi procurar compreender a percepção que os primeiros discípulos tiveram de Jesus, visando explicar o que provocou o impacto que exerceu sobre eles. Para tal, elegeu-se como objeto de pesquisa os textos evangélicos, especificamente da tradição sinótica, por se entender que estes textos expressam as percepções e reações das primeiras comunidades cristãs à práxis de Jesus de Nazaré. Por isso, inicia-se investigando os Evangelhos Sinóticos como as principais fontes de pesquisa para o conhecimento da práxis profética de Jesus. Nesta pesquisa adotou-se a hipótese das duas fontes, aceitando que a Fonte Q é o documento mais antigo, tendo servido de fonte para Mateus e Lucas e talvez para Marcos. Além disso, Mateus e Lucas também recorreram a Marcos como fonte de informação acerca da práxis de Jesus. Notou-se que, embora cada evangelista tenha interesses específicos que o levou a apresentar Jesus sob determinado ponto de vista, a percepção de que ele era um profeta pode ser notada em todos eles, inclusive na Fonte dos Ditos. Isso demonstra que esta foi a percepção mais fundamental que os discípulos e discípulas tiveram de Jesus.

Para a análise da figura profética de Jesus apresentada nos Evangelhos Sinóticos, empregou-se como referencial teórico o conceito de carisma da sociologia religiosa weberiana, especificamente a definição dos tipos proféticos: o profeta exemplar e o profeta emissário. O profeta exemplar, como aquele que anuncia a mensagem divina por meio de sua vida e de sua relação com Deus e o profeta emissário como o que anuncia a Palavra de Deus ao povo fundamentalmente por meio da proclamação verbal.

Deste modo, constatou-se que a característica profética pode ser percebida tanto nas ações quanto nas palavras de Jesus. Em primeiro lugar, percebeu-se que, de acordo com a descrição dos Evangelhos Sinóticos, Jesus se compreendeu fundamentalmente como um profeta de Deus, usufruindo de uma relação singular com o Senhor e considerando-se ungido pelo Espírito Santo para realizar a missão profética do “Servo do Senhor”. Além disso, tanto os seus discípulos e discipulas quanto aqueles que o conheceram o viram primeiramente como profeta de Deus. Isso demonstra que Jesus fez e disse coisas que as pessoas identificaram como ações e palavras proféticas. Neste sentido, verificou-se que sua atuação nos Evangelhos Sinóticos se apresenta fortemente moldada pela tradição profética veterotestamentária. A característica profética da atuação de Jesus pode ser notada no relato do seu chamado no Jordão, no modo independente como atuou, em sua prática do discipulado e na maneira como percebia a realidade ao seu redor. Por entenderem que Jesus era um profeta de Deus, as primeiras comunidades atribuíram-lhe a realização de sinais miraculosos, curas e exorcismos e identificaram nele a manifestação de poderes psíquicos extraordinários. Deste modo, de acordo com as primeiras comunidades cristãs, como um profeta hebreu, Jesus também atuou de modo libertador, especialmente em relação aos desfavorecidos e mais carentes da sociedade de então. Portanto, de acordo com a apresentação dos Evangelhos Sinóticos, Jesus viveu, agiu e morreu como um profeta de Deus.

Neste sentido, como profeta exemplar, Jesus acreditou viver uma relação ímpar e exclusiva com Deus. Tal relação transcendia o nível das relações meramente humanas e se inseria no nível da intimidade paternal-filial, de modo que “ninguém sabe quem é o Filho, senão o Pai; e também ninguém sabe quem é o Pai, senão o Filho [...]” (Lc 10,22). Porém, Jesus se sentia, não apenas usufruidor desta relação singular com Deus, mas também o mediador de tal relação, de modo que só pode conhecer quem é o Pai “aquele a quem o Filho o quiser revelar”. Neste sentido, de acordo com a narrativa sinótica, Jesus reivindica, não apenas ter sido objeto de uma experiência ímpar com Deus, mas também possuir exclusividade na mediação desta experiência a outros. Portanto, especialmente no Evangelho de Lucas, Jesus é o profeta exemplar, não somente em que ele serve como exemplo para as comunidades cristãs formadas ao redor dele, mas também como arquétipo e mediador da experiência com o transcendente. Como profeta exemplar, sua vida serve de exemplo e modelo de piedade para todas as comunidades formadas ao

seu redor. Assim, Jesus não apenas vive uma relação plena com Deus, mas também demonstra aos discípulos e discípulas o caminho da salvação através de sua vida exemplar.

Verificou-se que as primeiras comunidades cristãs também compreenderam a pregação de Jesus nos moldes da pregação profética. De acordo com a descrição sinótica, a pregação de Jesus apresenta-se marcada pela tradição profética, tanto em sua forma quanto em seu conteúdo. Quanto à forma, pode-se notar, na pregação de Jesus, a autoridade profética, a combinação de proclamação e predição, o emprego de parábolas e alegorias e o emprego de ações simbólicas, típicos da tradição profética. Quanto ao conteúdo, a pregação de Jesus foi moldada pela tradição profética no que respeita ao chamado ao arrependimento, ao anúncio do Reino de Deus como uma realidade imediata, como uma realidade dupla e como uma realidade universal. Além disso, o paralelo com a pregação profética é percebido no que diz respeito à abrangência das exigências divinas, ao anúncio do juízo divino, à profecia de salvação, à crítica à religião instituída e à forte censura à liderança nacional. Portanto, a pregação de Jesus se apresenta grandemente moldada pela tradição profética, tanto no conteúdo quanto na forma. Neste sentido, como profeta emissário, Jesus se sentiu pessoalmente chamado e comissionado pelo próprio Deus para pregar Sua vontade ao povo. Como tal, ele viveu e pregou, sem compromisso ou qualquer consideração, uma ética absoluta que exigia do indivíduo uma transformação de vida radical.

A última parte da pesquisa consistiu em uma análise exegética da narrativa da tentação de Jesus, visando compreender como este texto foi acolhido e compreendido, especialmente pela comunidade lucana. Na análise do relato da tentação lucano constatou-se a fusão dos dois tipos proféticos da sociologia religiosa de Max Weber: o profeta exemplar e o profeta emissário. O relato demonstra que os primeiros discípulos e discípulas perceberam Jesus tanto como um profeta exemplar quanto como um profeta emissário. Primeiramente, percebeu-se que neste relato Jesus é apresentado como tendo tido uma experiência extático-visionária, através da qual é retirado do âmbito das relações meramente terrenas e é inserido no âmbito das relações espirituais. Nesta experiência ele trava uma verdadeira batalha com um ser celestial, o Diabo. Além disso, sua vitória contra o poder do mal não é apenas a vitória de um indivíduo, mas é entendida como exemplar para todos os verdadeiros crentes que também se deparam com as tentações diabólicas. Jesus assume o lugar

de Israel da tradição deuteronomica, mas também de Abraão, de Moisés e de todos os piedosos que foram submetidos às tentações do Diabo. Ele é o arquétipo de um crente que enfrenta e vence as tentações humanas. Deste modo, a vitória de Jesus sobre as tentações físicas, a ambição de possuir e a necessidade de proteção são entendidas como exemplares para todos os discípulos e discipulas que as enfrentarão ao longo de sua caminhada espiritual. Neste sentido, a batalha e a vitória de Jesus sobre o diabo funcionam como arquetípicas de todas as lutas e vitórias que os discípulos terão que enfrentar em sua própria jornada de fé.

O relato da tentação demonstra, pois, que para as primeiras comunidades cristãs, Jesus é o exemplo de alguém que viveu uma experiência imediata com o mundo espiritual, tanto com Deus (Lc 10,21-24) quanto com o Diabo (Lc 4,1-13). Por outro lado, ele também é o exemplo de alguém que viveu de modo completamente consequente o radicalismo ético da tradição profética. No relato da tentação, tanto o monoteísmo quanto a renúncia ao mundo foram reafirmados pelo Nazareno. Portanto, para as primeiras comunidades, através deste evento, Jesus se torna modelo para a conduta de todos os piedosos que se deparam com as tentações inerentes à existência histórica, referentes à provisão física, às possessões terrenas e à proteção diante dos “imponderáveis da vida”¹⁷⁷.

Por outro lado, a narrativa da tentação no deserto também demonstra que, como profeta emissário, Jesus concebe Deus como um ser pessoal, que pode ser adorado e que exige exclusividade nesta adoração. Como profeta emissário Jesus se apropria da Palavra de Deus para vencer os desafios que enfrenta diante do inimigo. Neste sentido, ele se sujeita totalmente ao projeto de Deus para a sua vida e se submete completamente a vontade do Senhor. Como um profeta, ele vive uma relação exclusiva e radical com o Senhor que o leva a renunciar qualquer oferta de vantagens terrenas que se interponha entre ele e seu Deus. Suas palavras, suas ações e seus projetos são moldados por este compromisso.

Ademais, o relato da tentação de Jesus no deserto também funde a experiência mística, típica da profecia exemplar com as práticas ascéticas, característica da profecia emissária. A mística se expressa na experiência extático-visionária, mediante a qual Jesus é conduzido em espírito para o deserto. Depois de um longo período de jejum, o Nazareno trava uma batalha com o próprio Diabo,

¹⁷⁷ Expressão usada por Malinowski (1978) em sua obra *Argonautas do Pacífico Ocidental*, de 1922.

tendo sido instantaneamente elevado por este para o alto (o cume de uma montanha, de acordo com Mateus) e conduzido para o pináculo do templo. Por outro lado, a prática ascética se expressa no fato de Jesus haver renunciado o alimento físico em favor do alimento espiritual (Lc 4,4), de haver rejeitado a oferta dos reinos e das glórias deste mundo em prol do projeto de Deus para a sua vida (Lc 4,8) e pelo fato de haver resistido à tentação de ostentar publicamente o cuidado e a proteção de Deus, a fim de se autopromover (Lc 4,12).

Portanto, verificou-se que o impacto que Jesus exerceu sobre seus primeiros discípulos e discípulas, bem como sobre as primeiras comunidades que se formaram ao seu redor, deveu-se a haver fundido em sua pessoa os dois tipos proféticos: o profeta exemplar e o profeta emissário. A maioria dos profetas, messias e operadores de milagres que viveram próximos à época de Jesus, impressionaram as pessoas, quer por suas ações quer por suas palavras. Neste caso, idealmente, a maioria deles esteve mais identificado com a profecia exemplar ou com a profecia emissária. Por exemplo, os profetas de sinais, tais como Teudas, Onias e Hanina ben Dosa estiveram mais próximos de um tipo de profeta exemplar; enquanto os profetas de juízo, tais como João Batista e Jesus filho de Ananias estiveram mais próximos de um profeta emissário. Porém, o que diferenciou Jesus de todos eles foi o fato de haver fundido em sua própria pessoa tanto a profecia exemplar quanto a profecia emissária.

Assim, os discípulos e discípulas e as primeiras comunidades cristãs perceberam em Jesus um poder carismático que perpassava tanto sua vida quanto suas palavras. Como profeta exemplar, as comunidades identificaram nas ações de Jesus um poder que só poderia ter origem em Deus. Entenderam que através de suas ações manifestava-se o poder de Deus e o próprio ser de Deus. Os discípulos compreenderam-no como o modelo e arquétipo de um piedoso. Não o viram como um ser humano comum, mas como aquele através do qual a transcendência se tornava imanente. Os discípulos acreditaram que Jesus tinha poder para curar doentes, atuar sobre a natureza, ressuscitar mortos e expelir demônios.

Esta percepção da presença de um carisma extraordinário em Jesus levou as primeiras comunidades cristãs a atribuírem-lhe características sobrenaturais, tais como a concepção divina, o nascimento virginal, a impecabilidade, a ressurreição de entre os mortos, entre outras. Tais percepções já se encontram presentes nos Evangelhos Sinóticos, mas foram se ampliando progressivamente, até a atribuição

de divindade claramente defendida no Quarto Evangelho. Através da análise nos relatos evangélicos acerca dos atos e palavras de Jesus, percebe-se que não foi a constatação da ressurreição que fez os discípulos atribuírem a Jesus o carisma divino. Pelo contrário, entende-se que foi a constatação do carisma divino que os levou a construir a teodiceia, visando explicar a tragédia da sua morte. Se o carisma que Jesus possuía não houvesse impactado tão profundamente os seus discípulos e discípulas, ele teria sido apenas mais um profeta injustiçado e morto pelas autoridades políticas e religiosas de seu tempo. Porém, a impressão que havia provocado em seus seguidores levou-os a compreenderem-no como possuidor de um poder carismático extraordinário e a atribuírem-lhe, por isso, origem divina. Nesse contexto, o relato da tentação demonstra que as primeiras comunidades não abriram mão da fé monoteísta e nem da crença de que a adoração deveria ser prestada exclusivamente a Deus.

A fusão do profeta exemplar e do profeta emissário na pessoa de Jesus explica, não somente o motivo do grande impacto que ele provocou nos seus discípulos e discípulas, bem como nas primeiras comunidades cristãs, mas também o surgimento de correntes tanto místicas quanto éticas no seio do Cristianismo nascente. Assim, como profeta exemplar sua experiência mística serve de exemplo e fundamentação para as experiências de grupos místicos que surgem dentro da igreja. Por outro lado, sua experiência como profeta emissário fundamenta a pregação ética de vários grupos de reforma que de tempos em tempos também surgem no seio do cristianismo. Ademais, a prática ascética do Nazareno e a sua renúncia aos bens e vantagens deste mundo, narrada na tentação do deserto, funciona como exemplar para os grupos e movimentos de ascese vivenciados ao longo da história da igreja cristã. Portanto, como profeta, ao mesmo tempo exemplar e emissário, Jesus pôde servir de fundamentação exemplar para os mais diferentes grupos e movimentos surgidos dentro dos cristianismos originários e em época seguintes.

Portanto, explicar o impacto que Jesus causou em seus primeiros discípulos e discípulas e nas primeiras comunidades formadas ao seu redor significa também compreender as origens de ideias e práticas desenvolvidas ao longo do tempo e firmemente cristalizadas em nossos dias. Entender melhor esta origem significa também compreender a formação do próprio Cristianismo, em suas várias vertentes doutrinárias e práticas, bem como sua coerência e ambiguidades. De uma

perspectiva weberiana, explicar este início significa compreender parte importante da gênese da própria civilização ocidental como a conhecemos atualmente. Além disso, os resultados da presente pesquisa podem ser aplicados a outros líderes-fundadores de comunidades religiosas, tais como Moisés, Maomé, entre outros. Neste sentido, a pesquisa se reveste de grande relevância ao estudo da Sociologia da Religião, das Ciências da Religião, das Religiões Comparadas e da própria Teologia.

REFERÊNCIAS

- ARNDT, William F., GINGRICH, F. Wilbur. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 4 ed. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1957.
- BAILEY, Kenneth E. *As Parábolas de Lucas: a poesia e o camponês: uma análise literário-cultural*. Tradução de Adiel A. de Oliveira. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- BALLARINI, Teodorico; BRESSAN, Gino. *O Profetismo Bíblico: uma introdução ao profetismo e profetas em geral*. Tradução de Fr. Oswaldo Antônio Furlan. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.
- BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, Hebreu da Galileia: pesquisa histórica*. Tradução de Walter Eduardo Lisboa. São Paulo: Paulinas, 2011. (Coleção cultura bíblica).
- BECKER, Ulrich. Evangelho, Evangelizar, Evangelista. In: BROWN, Colin e COENEN, Lothar (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 757-765.
- BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. Tradução de Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 1998. (Coleção Bíblica Loyola, 23).
- _____. *Psicologia Histórica do Novo Testamento*. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2011. (Coleção Academia Bíblica).
- BERGER, Peter. Carisma e inovação religiosa: a localização social da profecia israelita. In: VVAA. *Profetismo: coletânea de Estudos*. Tradução de Geraldo Korndörfer e Walter O. Schlupp. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1985. p. 86-106.
- BÍBLIA HEBRAICA DE KITTEL. Alemanha: Württembergische Bibelanstalt Stuttgart, 1966.
- BÍBLIA SAGRADA: Nova Versão Internacional (NVI). Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo, 2002.
- BÍBLIA SAGRADA: Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. Tradução de João Ferreira de Almeida. Berueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.
- BIETENHARD, Hans. Satanás, Belzebu, Diabo, Exorcismo, *diabolos*. In: BROWN, Colin e COENEN, Lothar (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 2271-2276.
- BLOMBERG, Craig L. Mateus. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (Org.). *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. Tradução de Robinson Malkomes, Fabiano S. Medeiros, Valdemar Kroker e Carlos Lopes. São Paulo: Vida Nova, 2014. p. 1-138.

BOBSIN, Oneide. Max Weber como 'teólogo': uma leitura teológica da ética protestante. *CAMINHOS: Revista do Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás*. v. 3, n. 2. Goiânia: Ed. da UCG, 2005. p. 211-231.

BÖCHER, Otto. Deserto, Devastar, *erêmos*. In: BROWN, Colin e COENEN, Lothar (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 529-532.

BOCK, Darrell L. *Jesus Segundo as Escrituras*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Shedd Publicações, 2006.

BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

BONNEAU, Guy. *Profetismo e Instituição no Cristianismo Primitivo*. Tradução de Bertilo Brod. São Paulo: Paulinas, 2003 (Coleção Bíblia e História).

BORNKAMM, Günther. *Jesus de Nazaré*. Tradução: José dos S. Gonçalves e Nélio Schneider. São Paulo: Teológica, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Tradução de Sergio Miceli etc. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009. (Coleção estudos; 20).

BRIGHT, John. *História de Israel*. Tradução de Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulus, 1978. (Nova Coleção Bíblica).

BROWN, Colin. *Parabolê no NT*. In: BROWN, Colin e COENEN, Lothar (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1574-1580.

BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2004. (Coleção Bíblia e História).

BRUEGGEMANN, Walter. *A Imaginação Profética*. Tradução de José Wilson de Andrade. São Paulo: Paulinas, 1983. (Coleção Temas Bíblicos).

BULTMANN, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Tradução de Víctor A. Martínez de Lopera. Salamanca (Espanha): Ediciones Sígueme, 1981. (Biblioteca de Estudios Bíblicos; 32).

_____. *Jesus Cristo e Mitologia*. Tradução de Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000.

_____. *Jesus*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Teológica, 2005.

CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CASALEGNO, Alberto. *Lucas: A caminho com Jesus missionário: introdução ao terceiro evangelho e à sua teologia*. São Paulo: Loyola, 2003.

COLLINS, Adela Yarbro. A ação de Jesus no templo de Herodes. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (Orgs.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006. p. 301-322.

COLLINS, John J. *A Imaginação Apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. Tradução de Carlos Guilherme da Silva Magajewski. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção Academia Bíblica).

COMBLIN, José. Jesus Profeta. *Estudos Bíblicos*. 3. ed. Petrópolis, n. 4, p. 41-59, 1987.

CORNELLI, Gabriele. Jesus, “Homem Divino”: para uma história comparada do termo no mundo antigo. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (Orgs.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006a. p. 61-82.

_____. A magia de Jesus. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (Orgs.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006b. p. 83-100.

_____. Morte e vida “severina” de Jesus: um camponês galileu na “cruz” da história. In: CHEVITARESE, André L.; CORNELLI, Gabriele (orgs.). *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 39-55.

CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria V. Gutiérrez. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2001. (Coleção Religião e Cultura).

_____. Jesus morre como profeta em Jerusalém: a construção lucana do Jesus profeta. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA)*, Petrópolis, RJ, n. 44, p. 160-175, 2003.

CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico: a vida de um camponês judeu no mediterrâneo*. Tradução de André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1994. (Coleção Bereshit).

_____. *Jesus: uma biografia revolucionária*. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1995. (Coleção Bereshit).

_____. Texto e Contexto na Metodologia dos Estudos sobre o Jesus Histórico. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (Orgs.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006. p. 165-192.

_____. As duas vozes mais antigas da tradição de Jesus. In: CHEVITARESE, André L.; CORNELLI, Gabriele (orgs.). *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2009a. p. 85-104.

_____. *A vida do Jesus histórico*. In: CHEVITARESE, André L.; CORNELLI, Gabriele (orgs.). *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2009b. p. 13-30.

CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. Tradução de Daniel Costa e Daniel de Oliveira. São Paulo: Líber, 2001.

DENHAM, James Richard (Ed.). *Concordância Fiel do Novo Testamento*, vol. 1: Grego-Português. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 1994.

DILTNEY, Wilhelm. *O surgimento da hermenêutica*. Tradução de Eduardo Gross. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião. Universidade Federal de Juiz de Fora. v. 2, n. 1, Juiz de Fora: EDUFJF, 1999. p. 11-32.

_____. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

DOBRORUKA, Vicente. Experiência visionária e transe na apocalíptica do segundo templo. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 57-79.

DODD, Charles Harold. *A Interpretação do Quarto Evangelho*. Tradução: José Raimundo Vidigal. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

EICHRODT, Walther. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Hagnos, 2004.

ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos*. Tradução de Maria Adozinda Oliveira Soares. Lisboa, Portugal: Arcadia, 1979.

ENSLIN, Morton Scott. *The Prophet from Nazareth*. New York: McGraw-Hill, 1961.

FABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré: história e interpretação*. Tradução de Maurício Ruffier. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. O Evangelho de Lucas: tradução e comentários. In: FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos II*. Tradução de Giovanni di Biasio e Johan Konings. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

FEE, Gordon D. *New Testament Exegesis: a handbook for students and pastors*. Rev. ed. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox, 1993.

FERREIRA, Joel Antonio. *Jesus na Origem do Cristianismo: os vários grupos que iniciaram o cristianismo*. Goiânia. Editora da PUC Goiás, 2012.

FITZMYER, Joseph A. *El Evangelio Segun Lucas II: Traducción y comentario: Capítulos 1-8,21*. Tradução de Dionisio Mínguez. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.

FLUSSER, David. *Jesus*. Tradução de Margarida Goldszajn. São Paulo: Perspectiv, 2010. (Coleção Estudos. v. 176).

FOHRER, Georg. *O Gênero dos Relatos Sobre Atos Simbólicos dos Profetas*. In: VVAA. *Profetismo: coletânea de Estudos*. Tradução de Geraldo Korndörfer e Walter O. Schlupp. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1985. p. 62-85.

FREEMAN, Hobart E. *An Introduction to the Old Testament Prophets*. 13. ed. Chicago: Moody Press, 1979.

FÜGLISTER, Notker. Arrebatados por Iahweh: anunciadores da Palavra. História e estrutura do profetismo em Israel. In: SCHREINER, Josef. *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*. Tradução de Benôni Lemos. 2. ed. São Paulo: Editora Teológica, 2004a. p. 169-195.

_____. Jeremias: Completamente tomado por Deus para o seu serviço. In: SCHREINER, Josef. *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*. Tradução de Benôni Lemos. 2. ed. São Paulo: Editora Teológica, 2004b. p. 239-258.

GALLAZZI, Sandro. Pues yo estoy en medio de ustedes como aquel que sirve! (Lc 22,27). *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. Quito, v. 44, p. 103-123. 2003.

GERHARDSSON, Birger. *The Testing of God's Son (Matthew 4:1-11 & Par): an analysis of an early christian midrash*. Translated by John Toy. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publisher, 2009.

GERTH, H. H.; MILLS, C. Wright. Introdução: o homem e sua obra. In: WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia*. 5. ed. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1982. p. 13-94.

GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Martin Dreher e Ilson Kayser. 3. ed. São Paulo: Teológica, 2002.

GUNDRY, Robert H. *Panorama do Novo Testamento*. Tradução de João Marques Bentes. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2007.

GUNNEWEG, Antonius H. J. *Teologia Bíblica do Antigo Testamento: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005. (Série Biblioteca de Estudos do Antigo Testamento).

HOFFMANN, Paul. O Começo da Sistematização Teológica da Fonte dos Logia. In: DAUTZENBERG, Gerhard; SCHREINER, Josef. *Formas e Exigências do Novo Testamento*. Tradução de Benôni Lemos. 2. ed. São Paulo: Teológica e Paulus, 2004. p. 171-193.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império: O Reino de Deus e a nova ordem mundial*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004. (Coleção Bíblia e Sociologia)

_____. *Jesus e a espiral de violência: resistência judaica popular na Palestina romana*. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção Bíblia e Sociologia)

HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. Tradução Edwino Aloysius Royer. São Paulo: Paulus, 1995 (Coleção Bíblia e Sociologia).

JEREMIAS, Joachim. *As Parábolas de Jesus*. Tradução de João Rezende Costa. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1986. (Nova Coleção Bíblica).

_____. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de João Rezende Costa. 2. ed. São Paulo: Teológica, 2004.

KAISER, JR. Walter C. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1988.

KALBERG, Stephen. *Max Weber: uma introdução*. Tradução de Vera Pereira. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

KELLY, Henry Ansgar. *Satã: uma biografia*. Tradução de Renato Rezende. São Paulo: Globo, 2008.

KESSLER, Rainer. A Torah como Reação Social à Transformação da Sociedade Israelita a partir do Século VIII a.C. In: VI CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO; XIII SEMANA DE ESTUDOS DA RELIGIÃO, Goiânia, set. 2012. p. 33-49. *Conferencistas e Palestrantes*. (Mesa-Redonda).

KLAPPERT, Bertold. A Ocorrência e o Significado de *logos* e *legô* no NT. In: BROWN, Colin e COENEN, Lothar (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1521-1529.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história, cultura e religião do período helenístico*. Vol. 1. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005a.

_____. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. Vol. 2. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005b.

KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. 3. ed. Tradução de Paulo Feine e Johannes Behm. São Paulo: Paulus, 1982.

_____. *Síntese Teológica do Novo Testamento de acordo com as testemunhas principais: Jesus, Paulo, João*. Tradução de Sílvio Schneider e Werner Fuchs. 4. ed. São Paulo: Teológica, 2003.

LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Darci Dusilek e Jussara Marindir Pinto Simões Arias. 2. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1993.

LAUBACH, Fritz. *Conversão, Penitência, Arrependimento: epistrepthô*. In: BROWN, Colin e COENEN, Lothar (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 416.

LAZARINI NETO, Antonio. O Demoníaco: a antiguidade e transformações do tema na tradição judaico-cristã. *Revista Oracula*, São Bernardo do Campo. v. 3. n. 6, p. 130-149. 2007.

LEMOS, Carolina Teles. *Weber*. Rio de Janeiro/Goiânia: Deescubra, 2007.

LINK, Hans-Georg. Glossário de termos técnicos. In: BROWN, Colin e COENEN, Lothar (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. LI-LXXIX.

LOCKYER, Herbert. *Todas as Parábolas da Bíblia: uma análise detalhada de todas as parábolas das Escrituras*. Tradução de Mardônio Nogueira e Fabiani Medeiros. São Paulo: Vida, 2005.

LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. (Editores). *Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Tradução de Vilson Scholz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MADVIG, Donald H. Templo: *pterygion*. In: BROWN, Colin e COENEN, Lothar (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 2450.

MALINA, Bruce J. *O evangelho social de Jesus: o reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. Tradução de Luiz Alexandre S. Rossi. São Paulo: Paulus, 2004. (Coleção Bíblia e Sociologia).

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1922]. (Coleção Os Pensadores).

MARCONDES, Danilo. *Textos Básicos de Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 5, ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MARCONCINI, Benito. *Os Evangelhos Sinóticos: formação, redação, teologia*. Tradução de Clemente Raphael Mahl. São Paulo: Paulinas, 2001 (Coleção Bíblia e História).

MARIZ, Cecília Loreto. A sociologia da religião de Max Weber. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. p. 67-93.

MAYER, Reinhold. Escritura, Escrita, *graphê*. In: BROWN, Colin e COENEN, Lothar (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 685-693.

MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V*. Vol 1. Tradução de Luís Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012. (Série História da mística cristã ocidental).

MEIER, John P. *Um Judeu Marginal: repensando o Jesus histórico*, v. 3, livro 1; companheiros. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

_____. *Um Judeu Marginal: repensando o Jesus histórico*, v. 3, livro 2: competidores. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. *Apocalipse: a teimosia da fé dos pequeninos*. 2. ed. São Paulo: Fonte Editorial/Santuário, 2013.

MOREIRA, Gilvander Luís. *Lucas e Atos: uma teologia da história: teologia lucana*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção Bíblia em comunidade. Série teologia bíblica; 12).

MORRIS, Leon L. *Lucas, introdução e comentário*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2005. (Série Cultura Bíblica).

MOTYER, J. A. Profecia, Profetas. In: DOUGLAS, J. D. *O Novo Dicionário da Bíblia*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1991. 2. v. v. 2. p. 1318-1329.

MOULTON, Harold K. *Léxico Grego Analítico*. Tradução de Everton Aleva de Oliveira e Davi Miguel Manço. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

MULHOLLAND, Dewey M. *Marcos: introdução e comentário*. Traduzido por Maria Judith P. Menga. São Paulo: Vida Nova, 2006. (Série Cultura Bíblica).

MÜLLER, Dietrich. *mathêtés*. In: BROWN, Colin e COENEN, Lothar (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 583-587.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência Religiosa e Crítica Social no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003. (Coleção Religião e Cultura).

_____. Religião de visionários: O cristianismo primitivo relido a partir de sua experiência fundante. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 13-42.

_____. O Jesus histórico a partir das memórias fantásticas. In: CHEVITARESE, André L.; CORNELLI, Gabriele (orgs.). *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 69-81.

O NOVO TESTAMENTO GREGO. Quarta Edição Revisada. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; Berueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

ORTIZ, Carlos Ruiz. El Camino de Emaús (Lc 24,13-35). *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. Quito, v. 44, p. 159-166. 2003.

OTZEN, Benedikt. *O Judaísmo na Antiguidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano*. Tradução de Rosângela M. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 2003. (Coleção bíblia e história).

PAO, David W; SCHNABEL, Eckhard J. Lucas. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (Org.). *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. Tradução de Robinson Malkomes, Fabiano S. Medeiros, Valdemar Kroker e Carlos Lopes. São Paulo: Vida Nova, 2014. p. 317-520.

PAGOLA, José Antonio. *Jesus: aproximação histórica*. Tradução de Gentil Avelino Tilton. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

PEISKER, Carl Heinz. Parábola, Alegoria, Provérbio. In: BROWN, Colin e COENEN, Lothar (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000a. p. 1566-1570.

_____. Profeta. In: BROWN, Colin e COENEN, Lothar (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000b. p. 1876-1886.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. 2. ed. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia: Ed. 34, 2005.

PIKAZA, Xabier. *A figura de Jesus: profeta, taumaturgo, rabino, messias*. Tradução de Ricardo Aníbal Rosenbusch. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

PIXLEY, Jorge. Jesus de Nazaré foi também profeta. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA)*. Petrópolis, n. 47, p. 71-79, 2004.

PRADO, L. F. S. (Trad.). *O Livro dos Jubileus*. 2012, tendo por base os textos de R.H. Charles, "The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament"; Erich Weidinger, "Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel"; e George Shodde, "The Book of Jubilees Translated from the Ethiopic". Disponível em <https://pt.scribd.com/doc/154087762/O-Livro-dos-Jubileus>; consultado em 17/03/2016.

PROENÇA, Eduardo de (org.). *Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia vol. 2*. Tradução de Jorge Camargo, Otto A. Altorfer e Vagner Barbosa. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

PROENÇA, Eduardo de; PROENÇA, Eliana Oliveira de (Editores). *Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia*. Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Novo Século, 2004.

RAHLFS, Alfred; HANHART, Robert (Editores). *Septuaginta: Editio altera*. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, Germany: 2006.

REIMER, Haroldo. Forma e Lugar de Genesis 3 na História da Religião Hebraica. *Revista Fragmentos de Cultura*. Goiânia. v. 19, n. 1/2, p. 91-109, jan./fev., 2009.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. *Tempos de graça: o jubileu e as tradições jubilares na Bíblia*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI; Paulus, 1999.

_____. Reino de Deus. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 855-859.

_____. Profecia, Direito e Justiça: elementos bíblicos de justiça restaurativa. *Revista Via Teológica*. Faculdade Batista do Paraná. v. 18, p. 129-146, 2010.

RIBEIRO, Luiz Felipe. A ameaça de Jesus ao templo herodiano: expectativa do Templo celeste. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. (org.). *Religião de Visionário: Apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 137-164.

_____. “Livres são os Filhos” (Mt 17:24-27): o Jesus histórico não pagava o imposto do templo. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (Orgs.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006. p. 341-354.

RICHARD, Pablo. El Evangelio de Lucas: Estructura y claves para una interpretación global del Evangelio. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. Quito, v. 44, p. 7-31, 2003.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Grava-me como selo sobre teu coração: teologia bíblica feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção Bíblia em comunidade. Série teologias bíblicas; 8).

_____. Templo: espaço sagrado e simbólico-identitário na vida de Jesus. In: OLIVEIRA, Irene Dias (org.). *Religião no Centro-Oeste: impacto sociocultural*. Goiânia, 2007a. (III Encontro do Regional Centro-Oeste da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião). p. 69-75.

_____. Um elogio à prudência econômica transgressora: um estudo de Lucas 16.1-9. *Revista Phoênix*. Rio de Janeiro, v. 13, p. 140-166, 2007b.

_____. *Milagre das Mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2008.

_____. *Terra e água na espiritualidade do movimento de Jesus: contribuições para um mundo globalizado*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: PUC, 2010.

_____. *Compaixão, Cruz e Esperança: teologia de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2012a. (Coleção Bíblia em comunidade. Série teologia bíblica; 11).

_____. Textos do Novo Testamento como Fonte para Estudos da História. In: MARCHINI NETO, Dirceu; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (Org.). *A Idade Média: entre a história e a historiografia*. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2012b. p. 235-252.

RIDDERBOS, J. *Isaías: introdução e comentário*. Tradução: Adiel Almeida de Oliveira. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2004 (Série Cultura Bíblica).

RINGER, Fritz K. *A Metodologia de Max Weber: unificação das Ciências Culturais e Sociais*. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004. (Coleção Ensaios de Cultura; 26).

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. O ritual como ato segundo: profetismo e o restabelecimento do direito dos pobres. In: VI CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO; XIII SEMANA DE ESTUDOS DA RELIGIÃO, Goiânia, set. 2012. p. 97-106. *Conferencistas e Palestrantes*. (Mesa-Redonda).

ROTHENBERG, Friedrich Samuel. Jejuar, *nêsteuô*. In: BROWN, Colin e COENEN, Lothar (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1066-1068.

SALDARINI, Anthony. *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense*. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção Bíblia e História. Série maior).

SCARDELAI, Donizete. *Movimentos Messiânicos no Tempo de Jesus: Jesus e outros messias*. São Paulo: Paulus, 1998. (Biblioteca de estudos bíblicos).

SCHIAVO, Luigi. A apocalíptica judaica e o surgimento da cristologia de exaltação na narrativa da tentação de Jesus (Q 4,1-13). *Revista Oracula*, São Bernardo do Campo, SP, v. 1, n. 1. p. 88-148, 2005a.

_____. O acesso ao mundo superior: o elemento estático e visionário na literatura apocalíptica e no movimento de Jesus. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S (org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005b. p. 111-136.

_____. A fonte dos ditos de Jesus e as raízes da cristologia. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (Orgs.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006. p. 193-216.

_____. Um templo de demônios? A rejeição do templo no judaísmo do I séc. e no cristianismo das origens. *Revista digital Maiêutica*. Salvador. v. 2/3. p. 28-42, maio 2007/dez. 2008.

SCHIAVO, Luigi; SILVA, Valmor. *Jesus, milagreiro e exorcista*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2011. (Coleção Estudos Bíblicos).

SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: a história de um vivente*. Tradução de Frederico Stein. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Teologia Sistemática).

SCHLUCHTER, Wolfgang. As origens do racionalismo ocidental. In: SOUZA, Jessé (Org.). *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999. p. 55-119.

SCHNACKENBURG, Rudolf. *Jesus Cristo nos Quatro Evangelhos*. Tradução de Guido Edgar Wenzel. São Leopoldo: Unisinos, 2001. (Coleção Theologia Publica 2).

SCHNEIDER, Walter. Julgamento, Juiz, Entregar, Tribunal: *krima*. In: BROWN, Colin e COENEN, Lothar (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1100-1105.

SCHNEIDER, Walter; BROWN, Colin. Tentar, Testar, Aprovar: *Peirasmos*. In: BROWN, Colin e COENEN, Lothar (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 2481-2490.

SCHÖNWEISS, Hans; BROWN, Colin. Oração, Pedir, Ajoelhar-se, Adorar, Bater: *Proskyneô*. In: BROWN, Colin e COENEN, Lothar (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1455-1458.

SCHOTTROFF, Luise. *As parábolas de Jesus: uma nova hermenêutica*. Traduzido por Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

SCHREINER, Josef. *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*. Tradução de Benôni Lemos. 2. ed. São Paulo: Teológica, 2004.

SCHWEITZER, Albert. *A Busca do Jesus Histórico: um estudo crítico de seu progresso*. 3. ed. Tradução de Wolfgang Fischer, Sérgio Paulo de Oliveira e Cláudio Rodrigues. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

SCOTT, R. B. Y. *Os Profetas de Israel: nossos contemporâneos*. Tradução de Joaquim Beato. São Paulo: ASTE, 1968.

SEGUNDO, Juan Luis. *A História Perdida e Recuperada de Jesus de Nazaré: dos Sinóticos a Paulo*. Tradução de Magda Furtado de Queiroz. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

SELL, Carlos Eduardo. *Max Weber e a Racionalização da Vida*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2013.

SELVATICI, Monica. Nascimento e crucificação de Jesus e a primeira história do Cristianismo. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (Orgs.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006. p. 27-41.

SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Tradução de João Luís Baraúna. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

SMITH, Ralph L. *Teologia do Antigo Testamento: história, método e mensagem*. Tradução de Hans Udo Fuchs e Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 2001.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História Social do Protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e seu tempo*. Tradução de Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

SWARTLEY, Willard M. *Israel's Scripture Traditions and the Synoptic Gospels: story shaping story*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1994.

TASKER, R. V. G. *Mateus, introdução e comentário*. Tradução: Odair Olivetti. São Paulo: Edições Vida Nova, 2005. (Série Cultura Bíblica).

THEISSEN, Gerd. *O Movimento de Jesus: história social de uma revolução de valores*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2009. (Coleção cultura bíblica).

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus Histórico: um manual*. 2. ed. Tradução de Milton Camargo Mota e Paulo Nogueira. São Paulo: Loyola, 2004. (Coleção Bíblica Loyola).

TILLESE, Caetano Minette de. O Problema Sinótico. *Revista Bíblica Brasileira*. Centro Comunitário Cristo Redentor. Fortaleza, n. 5, 1987, p. 3-22.

VAAGE, Leif. El Cristianismo Galileo y el Evangelio Radical de Q. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. Quito, v. 22, p. 81-103, 1996.

_____. El Evangelio de Marcos: su género literario, el problema sinóptico, y lo que se descubre comparando los textos compartidos com el Documento Q. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. Quito, v. 64, p. 22-34, 2009.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. Recuperar a Herança: a “parábola dos vinhateiros” e as lutas sociais no Israel do século I. In: VI CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO; XIII SEMANA DE ESTUDOS DA RELIGIÃO, Goiânia, set. 2012. p. 141-163. *Conferencistas e Palestrantes*. (Mesa-Redonda).

VAUX, Roland. de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Teológica, 2003.

VERMES, Geza. *Jesús el Judío: los Evangelios leídos por un historiador*. 2. ed. Tradução de José Manuel Álvarez Florez e Ángela Pérez. Barcelona: Muchnik Editores, 1979.

VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos pais apostólicos*. Tradução de Ilson Kayser. Santo André, SP: Academia Cristã, 2005.

VOLKMANN, Martin. *Método histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992. (Série Leituras da Bíblia).

VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Francisco Catão. São Paulo: ASTE, 1974. v. 2.

WALLACE, Daniel B. *Gramática Grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento*. Tradução de Roque Nascimento Albuquerque. São Paulo: Batista Regular, 2009.

WANDERMUREN, Marli. As imagens das figuras de Satanás na Bíblia Hebraica como tipo do mal. Revista digital *Maiêutica*. Salvador, v. 1, n. 1, p. 7-22, mai/ago, 2006.

WEBER, Max. *Ancient Judaism*. Tradução de Hans H. Gerth e Don Martindale. New York: The Free Press, 1967.

_____. *Ensaio de Sociologia*. 5. ed. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

_____. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. vol. 1. 3. ed. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

_____. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Tradução de José Marcos M. de Macedo. Edição de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Sociologia das Religiões*. Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 2010. (Coleção fundamentos da filosofia).

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal: São Paulo: Paulus, 1998.

WOOD, Leon J. *The Prophets of Israel*. 3. ed. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1983.

ANEXOS

ANEXO A – TEXTO GREGO DE LUCAS 4,1-13

Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου, καὶ ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ ² ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου. Καὶ οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, καὶ συντελεσθεισῶν αὐτῶν ἐπέινασεν. ³ εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ διάβολος Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπέ τῷ λίθῳ τούτῳ ἵνα γένηται ἄρτος. ⁴ καὶ ἀπεκρίθη πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς Γέγραπται ὅτι Οὐκ ἐπ' ἄρτω μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος. ⁵ Καὶ ἀναγαγὼν αὐτὸν ἔδειξεν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τῆς οἰκουμένης ἐν στιγμῇ χρόνου. ⁶ καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ διάβολος Σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ὃ ἂν θέλω δίδωμι αὐτήν. ⁷ σὺ οὖν ἐὰν προσκυνήσῃς ἐνώπιον ἐμοῦ, ἔσται σοῦ πᾶσα. ⁸ καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ Ἰ Γέγραπται Κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις. ⁹ Ἦγαγεν δὲ αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ καὶ ἔστησεν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, καὶ εἶπεν [αὐτῷ] Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν ἐντεῦθεν κάτω. ¹⁰ γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ τοῦ διαφυλάξαι σε, ¹¹ καὶ ὅτι ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε, μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου. ¹² καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι Εἴρηται Οὐκ ἐκπειράσεις Κύριον τὸν θεόν σου. ¹³ Καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ.

ANEXO B – TRADUÇÃO DE LUCAS 4,1-13

Jesus, pois, pleno de espírito santo, retornou de o Jordão, e foi guiado em o espírito em o deserto, ² quarenta dias sendo tentado por o diabo. E não comeu nada naqueles dias, mas, tendo se completado eles, teve fome. ³ Disse, então, para ele o diabo: Se filho és do deus, diz a esta pedra para que se torne pão. ⁴ E respondeu para ele Jesus: Tem sido escrito que não de pão somente viverá o homem. ⁵ E, tendo-o elevado, mostrou-lhe todos os reinos do mundo habitado, num instante de tempo. ⁶ E disse para ele o diabo: Darei para ti toda esta autoridade e a glória delas, porque me tem sido entregue, e a qualquer que eu queira a dou. ⁷ Portanto, se tu adorares diante de mim, será toda tua. ⁸ E, respondendo Jesus, disse para ele: Tem sido escrito: Senhor o teu deus adorarás e a ele somente servirás. ⁹ Então, guiou-o para Jerusalém, e colocou sobre o ponto mais alto do templo, e disse: Se filho és do deus, atira-te daqui abaixo; ¹⁰ porque tem sido escrito que aos seus anjos ordenará acerca de ti o proteger-te; ¹¹ e que sobre as mãos te tomará, para nunca se chocar a uma pedra o teu pé. ¹² E, respondendo, disse para ele Jesus que tem sido dito: Não tentarás Senhor, o teu deus. ¹³ E, tendo completado toda tentação, o diabo afastou-se dele até um tempo oportuno.

ANEXO C – FLUXOGRAMA DE LUCAS 4,1-13

- 1 Jesus voltou do Jordão
cheio do Espírito Santo,
e foi guiado pelo **mesmo** Espírito,
no deserto,
- 2 durante quarenta dias,
sendo tentado pelo diabo.
Nada comeu naqueles dias,
teve fome ao fim dos quais.
- 3 então,
Disse-lhe o diabo:
manda que esta pedra se transforme em pão
Se és o Filho de Deus.
- 4 Mas Jesus lhe respondeu:
Está escrito:
Não só de pão viverá o homem.
- 5 E mostrou-lhe todos os reinos do mundo.
elevando-o,
num momento,
- 6 Disse-lhe o diabo:
Dar-te-ei toda esta autoridade
e a glória destes reinos,
porque ela me foi entregue,
e a dou a quem eu quiser.
- 7 Portanto, toda será tua
se me adorares.
prostrado
- 8 Mas Jesus lhe respondeu:
Está escrito:
adorarás ao Senhor, teu Deus,
e darás culto só a ele.

9 Então,
o levou a Jerusalém,
e o colocou sobre o pináculo do templo,
e disse:
atira-te daqui abaixo
Se és o Filho de Deus;
10 porque está escrito:
Aos seus anjos ordenará a teu respeito
que te guardem;
11 e:
Eles te susterrão nas suas mãos,
para não tropeçares nalguma pedra.
12 Respondeu-lhe Jesus:
Dito está:
Não tentarás o Senhor, teu Deus.
13 Passadas as tentações que foram de toda sorte,
apartou-se o diabo dele,
até momento oportuno.

ANEXO D – ESBOÇO ANALÍTICO DE LUCAS 4,1-13

1. A abertura (vv. 1-2);
 - 1) O tentado: Jesus (cheio do Espírito Santo);
 - 2) A natureza da tentação
 - 3) O tempo da tentação: após o batismo;
 - 4) O local da tentação: o deserto;
 - 5) A duração da tentação: 40 dias;
 - 6) A preparação: o jejum
 - 7) O tentador: o diabo
 2. O primeiro diálogo (vv. 3-4): **a mágica/o desejo do satisfazer**
 - 1) A proposta do diabo (v. 3);
 - 2) A resposta de Jesus (v. 4);
 3. O segundo diálogo (vv. 5-8): **o político/messiânico/o desejo do ter;**
 - 1) A proposta do diabo (vv. 5-7);
 - 2) A resposta de Jesus (v. 8);
 4. O terceiro diálogo (vv. 9-12): **o divino/celestial/o desejo do ser;**
 - 1) A proposta do diabo (vv. 9-11);
 - 2) A resposta de Jesus (v. 12);
- O fechamento (v. 13);

ANEXO E – ESTRUTURA DE LUCAS 4,1-13

Jesus

cheio do Espírito Santo

Voltou do Jordão

Foi guiado em espírito ao deserto

Sendo tentado durante 40 dias pelo diabo,

Nada comeu

Teve fome

Disse o diabo a Jesus:

Se és o filho de Deus

Manda as pedras se transformarem em pão

Jesus responde ao diabo:

Está escrito (Dt 8:3): não só de pão viverá o homem

O diabo elevou Jesus

O diabo mostrou a Jesus todos os reinos do mundo

O diabo disse a Jesus:

Todos estes reinos me foram dados;

Eu dou a quem quiser;

Te darei

Se me adorares prostrado

Jesus respondeu ao diabo:

Está escrito (Dt 6:13):

Ao Senhor, teu Deus, adorarás e só a ele darás culto.

O diabo levou Jesus a Jerusalém

O diabo colocou Jesus sobre o pináculo do templo

O diabo disse a Jesus:

Se és o Filho de Deus,

atira-te daqui abaixo;

porque está escrito (Sl 91:11):

aos seus anjos ordenará a teu respeito que te guardem;

e (Sl 91:12): Eles te susterão nas suas mãos, para não tropeçares
nalguma pedra.

Jesus respondeu ao diabo:

Dito está (Dt 6:16): Não tentarás o Senhor, teu Deus.

Passaram as tentações

O diabo se afastou até ocasião oportuna;

Abertura (Lc 4,1-2);

1º ciclo (Lc 4,3-4):

O ambiente: Jesus guiado ao deserto em espírito; Jesus teve fome;

A proposta do diabo: transformar pedra em pão

A resposta de Jesus: não só de pão viverá o homem (Dt 8:3)

2º ciclo (Lc 4,5-8):

O ambiente: Jesus é elevado pelo diabo; o diabo mostra a Jesus todos os reinos do mundo;

A proposta do diabo: dará a autoridade e a glórias dos reinos a Jesus em troca de adoração

A resposta de Jesus: adorar somente a Deus (Dt 6:13)

3º ciclo (Lc 4,9-12):

O ambiente: Jesus é levado a Jerusalém pelo diabo; Jesus é colocado sobre o pináculo do templo pelo diabo

A proposta do diabo: atirar-se abaixo; porque Jesus será protegido por Deus (Sl 91:11-12)

A resposta de Jesus: não tentar a Deus (Dt 6:16)

Fechamento (Lc 4,13);

ANEXO F – RELATOS SINÓTICO PARALELOS DA TENTAÇÃO

MARCOS 1,12-13

¹² E logo o Espírito o impeliu para o deserto,
¹³ onde permaneceu quarenta dias,
sendo tentado por Satanás; estava com as feras,

mas os anjos o serviam.

MATEUS 4,1-11

A seguir, foi Jesus levado pelo Espírito ao deserto, para ser tentado pelo diabo.
² E, depois de jejuar quarenta dias e quarenta noites, teve fome.
³ Então, o tentador, aproximando-se, lhe disse: Se és Filho de Deus, manda que estas pedras se transformem em pães.
⁴ Jesus, porém, respondeu: Está escrito: Não só de pão viverá o homem, mas de toda palavra que procede da boca de Deus.
⁵ Então, o diabo o levou à Cidade Santa, colocou-o sobre o pináculo do templo
⁶ e lhe disse: Se és Filho de Deus, atira-te abaixo, porque está escrito: Aos seus anjos ordenará a teu respeito que te guardem; e: Eles te susterrão nas suas mãos, para não tropeçares nalguma pedra.
⁷ Respondeu-lhe Jesus: Também está escrito: Não tentarás o Senhor, teu Deus.
⁸ Levou-o ainda o diabo a um monte muito alto, mostrou-lhe todos os reinos do mundo e a glória deles
⁹ e lhe disse: Tudo isto te darei se, prostrado, me adorares.

¹⁰ Então, Jesus lhe ordenou: Retira-te, Satanás, porque está escrito: Ao Senhor, teu Deus, adorarás, e só a ele darás culto.
¹¹ Com isto, o deixou o diabo, e eis que vieram anjos e o serviram.

LUCAS 4,1-13

Jesus, cheio do Espírito Santo, voltou do Jordão e foi guiado pelo mesmo Espírito, no deserto,
² durante quarenta dias, sendo tentado pelo diabo. Nada comeu naqueles dias, ao fim dos quais teve fome.
³ Disse-lhe, então, o diabo: Se és o Filho de Deus, manda que esta pedra se transforme em pão.

⁴ Mas Jesus lhe respondeu: Está escrito: Não só de pão viverá o homem.

⁹ Então, o levou a Jerusalém, e o colocou sobre o pináculo do templo, e disse: Se és o Filho de Deus, atira-te daqui abaixo;
¹⁰ porque está escrito: Aos seus anjos ordenará a teu respeito que te guardem;
¹¹ e: Eles te susterrão nas suas mãos, para não tropeçares nalguma pedra.
¹² Respondeu-lhe Jesus: Dito está: Não tentarás o Senhor, teu Deus.
⁵ E, elevando-o, mostrou-lhe, num momento, todos os reinos do mundo.

⁶ Disse-lhe o diabo: Dar-te-ei toda esta autoridade e a glória destes reinos, porque ela me foi entregue, e a dou a quem eu quiser.
⁷ Portanto, se prostrado me adorares, toda será tua.
⁸ Mas Jesus lhe respondeu: Está escrito: Ao Senhor, teu Deus, adorarás e só a ele darás culto.

¹³ Passadas que foram as tentações de toda sorte, apartou-se dele o diabo, até momento oportuno.