

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

JOSÉ CARLOS DE LIMA COSTA

**A INFLUÊNCIA DO PROFETISMO HEBRAICO NA PRÁXIS DE JESUS
À LUZ DOS EVANGELHOS SINÓTICOS**

Goiânia
2012

JOSÉ CARLOS DE LIMA COSTA

**A INFLUÊNCIA DO PROFETISMO HEBRAICO NA PRÁXIS DE JESUS
À LUZ DOS EVANGELHOS SINÓTICOS**

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

Orientadora: Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer

Goiânia

2012

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte

C837i Costa, José Carlos de Lima.
A influência do profetismo hebraico na práxis de Jesus à luz dos evangelhos sinóticos [manuscrito] / José Carlos de Lima Costa. – 2012.
169 f.

Bibliografia

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia, 2012.
“Orientadora: Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer”.

1. Profetismo – evangelhos sinóticos - influência. 2. Cristologia. 3. Jesus Cristo – profetismo – evangelhos sinóticos. I. Reimer, Ivoni Richter. II. Pontifícia Universidade Católica de Goiás. III. Título.

CDU: 232(043.3)

226

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 21 DE DEZEMBRO DE 2012 E APROVADA COM A NOTA 10,0 PELA
BANCA EXAMINADORA

1) Dra. Ivoni Richter Reimer / PUC Goiás (Presidente) Ivoni R. Reimer

2) Dr. Haroldo Reimer / PUC Goiás (Membro) H. Reimer

3) Dr. Samuel de Jesus Duarte / IF Goiano (Membro) Samuel de Jesus Duarte

A Yahweh, o motivador e capacitador de
todos os profetas, ao longo das eras;
O Deus Eterno, Único e Imortal;
Seja toda a honra e toda a Glória
Por todas as Eras. Amém!

AGRADECIMENTOS

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

À minha família, Rozinete Costa (esposa), Diana Costa, Adna Costa e Daniel Costa (filhos) pelo amor e paciência;

À FATEBE 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 orientação e incentivo;

Aos colegas de 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. *A Influência do Profetismo Hebraico na Práxis de Jesus à Luz dos Evangelhos Sinóticos*. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião) Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2012.

Este trabalho se propõe a abordar a influência do profetismo veterotestamentário nas ações e palavras de Jesus, conforme a apresentação feita dele nos Evangelhos Sinóticos. A pesquisa pretende demonstrar que na apresentação da vida e ensinamentos de Jesus feita pelos sinóticos, o Nazareno rompe parcialmente com os principais movimentos religiosos de seu tempo e retoma antigas tradições proféticas, as quais lhe estavam disponíveis na TaNaK. O trabalho consistirá, inicialmente, de uma pesquisa bibliográfica, através da qual se fará um estudo bíblico-teológico, visando compreender o profetismo israelita conforme se apresenta na Bíblia Hebraica. Em seguida, será feito um levantamento bibliográfico e exegético nos principais textos Sinóticos que expressam a práxis profética de Jesus. A presente investigação focalizará a imagem de Jesus apresentada nos Evangelhos Sinóticos, em sua forma canônica. Na etapa final, os dados de ambas as pesquisas serão analisados e comparados. Os pontos comuns observados entre o profetismo veterotestamentário e a práxis de Jesus serão cuidadosamente analisados, a fim de se estabelecer possíveis influências. O relatório final da pesquisa compõe-se de três partes: Primeiramente, demonstra-se que, de acordo com a apresentação sinótica, tanto Jesus quanto aqueles que o conheceram, viram-no primeiramente como profeta de Deus; em seguida, a fim de se compreender melhor esta influência, procede-se com a investigação do profetismo israelita, conforme ele se apresenta na Bíblia Hebraica; por último, investiga-se tanto a atuação quanto a pregação de Jesus, identificando possíveis influências que o profetismo veterotestamentário possa ter exercido sobre suas ações e palavras. Finalizando, o trabalho aborda as implicações que a influência profética na práxis de Jesus representa.

Palavras-chave: profeta, profetismo, Jesus, Bíblia Hebraica, Evangelhos Sinóticos.

ABSTRACT

COSTA, J. Carlos de L. *The Influence of the Hebrew Prophetism on the Praxis of Jesus in the Light of the Synoptic Gospels*. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião) Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2012.

This work deals with the influence of the Old Testament prophetism on the actions and words of Jesus, as he is presented by the synoptic Gospels. The present research intends to demonstrate that in the presentation of the life and teaching of Jesus portrayed by the synoptics, the Nazarene partially breaks with most of the religious movements of his time and reclaims ancient prophetic traditions available to him in the TaNaK. Initially, a bibliographical research shall undertake a biblico-theological revision, aiming at understanding Israelite prophetism as presented in the Hebrew Bible. Then, a bibliographical and exegetical study will be done in the principal synoptic texts which present Jesus' prophetic praxis. The investigation shall focus on the image of Jesus as seen in the synoptic gospels, in their canonical form. In the final stage, the data of both researches will be analyzed and compared with each other. The common points observed between Old Testament prophetism and Jesus' praxis shall be carefully analyzed, in order to establish possible influences. The research's final report is made up of three parts: First, according to the synoptic presentation, it becomes clear that Jesus saw himself as a prophet of God, an impression shared by those who knew him; second, so as to understand better this influence, a further investigation of Israelite prophetism is done, as this tradition is presented in the Hebrew Bible; third, an investigation is undertaken of both the deeds and the preaching of Jesus, identifying possible influences that Old Testament prophetism might have exerted upon his actions and words. Finally, this work deals with the implications of prophetic influence on the praxis represented by Jesus.

Key-words: prophet, prophetism, Jesus, Hebrew Bible, Synoptic Gospels.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 O JESUS PROFETA NOS EVANGELHOS SINÓTICOS	15
1.1 INTRODUÇÃO AOS EVANGELHOS SINÓTICOS	15
1.1.1 A Definição de Evangelho	16
1.1.2 Os Evangelhos como Obras Literárias	16
1.1.3 Os Evangelhos Sinóticos	18
1.1.4 A Composição dos Evangelhos Sinóticos	18
1.1.4.1 A tradição oral	19
1.1.4.2 As fontes escritas	21
1.1.4.3 A composição final	22
1.1.5 A Relação Entre os Evangelhos Sinóticos	24
1.1.6 Os Acontecimentos Históricos nos Sinóticos	24
1.1.6.1 O contexto histórico geral do primeiro século d.C.	25
1.1.6.2 O esboço geral do ministério de Jesus	26
1.1.6.3 A imagem de Jesus nos sinóticos	28
1.1.6.4 O tema central da pregação de Jesus	31
1.2 A AUTOCOMPREENSÃO PROFÉTICA DE JESUS NOS SINÓTICOS	33
1.2.1 A Consciência de Ser um Profeta de Yahweh	34
1.2.2 A Consciência de Ter Sido Enviado por Deus	35
1.2.3 A Consciência da Possessão do Espírito de Yahweh	36
1.2.4 A Consciência de Sua Relação com Deus	39
1.2.5 A Consciência do Papel de Servo Sofredor de Yahweh	40
1.3 A PERSPECTIVA DOS OUTROS ACERCA DE JESUS COMO PROFETA	43
1.3.1 A Perspectiva dos Discípulos Acerca de Jesus	43
1.3.2 A Perspectiva do Povo Acerca de Jesus	44
1.3.3 A Perspectiva das Primeiras Comunidades Acerca de Jesus	46
1.3.4 Jesus Como o Profeta Escatológico nas Primeiras Comunidades	48
1.4 A COSMOVISÃO PROFÉTICA EM JESUS	51
1.4.1 A Filosofia da História	51
1.4.1.1 A história como resultado da vontade de Deus	52
1.4.1.2 A história como cenário da revelação de Deus	55
1.4.1.3 A história como palco da ação salvífica de Deus	56

1.4.2	A Compreensão de Palavra de Deus	59
1.4.3	O Ponto de Vista Escatológico	61
1.4.3.1	A expectativa da consumação final	61
1.4.3.2	A noção das duas Eras	64
1.4.3.3	O padrão da referência dupla	65
1.4.3.4	O emprego da linguagem analógica	66
2	O PROFETISMO VETEROTESTAMENTÁRIO	69
2.1	A DEFINIÇÃO DO PROFETISMO	69
2.1.1	A Definição do Termo Profeta	69
2.1.2	A Definição do Termo Profetismo	70
2.2	OS TÍTULOS PROFÉTICOS	72
2.2.1	<i>nābî'</i>	72
2.2.2	<i>rō'eh</i>	73
2.2.3	<i>hōzeh</i>	74
2.2.4	Outros Títulos	75
2.3	A ORIGEM E O DESENVOLVIMENTO DO PROFETISMO VETEROTESTAMENTÁRIO	77
2.3.1	A Origem Externa	77
2.3.2	A Origem Interna	77
2.3.3	O Profetismo Pré-clássico	80
2.3.4	O Profetismo Clássico	85
2.4	A NATUREZA DO PROFETISMO	90
2.4.1	O Chamado Profético	90
2.4.2	A Autenticação Profética	92
2.4.3	A Recepção da Mensagem Profética	94
2.4.3.1	A consciência direta e pessoal	94
2.4.3.2	Os sonhos e visões	96
2.4.3.3	As teofanias	98
2.4.4	A Comunicação da Mensagem Profética	99
2.4.4.1	Os oráculos verbais	99
2.4.4.2	As parábolas e alegorias	102
2.4.4.3	Os oráculos por ação	103
3	A ATUAÇÃO PROFÉTICA DE JESUS NOS EVANGELHOS SINÓTICO	106
3.1	O CHAMADO AO MINISTÉRIO	106
3.1.1	A Especificidade do Chamado	106
3.1.2	As Manifestações Hierofânicas	108

3.1.3	O Revestimento com o Espírito Santo	110
3.1.4	A Rejeição da Missão por Parte da Maioria das Pessoas	111
3.2	A INDEPENDÊNCIA MINISTERIAL	112
3.3	A PRÁTICA DO DISCIPULADO	114
3.4	A PERSPECTIVA DA REALIDADE	117
3.5	A OPERAÇÃO DE SINAIS MIRACULOSOS	119
3.6	A MANIFESTAÇÃO DE PODERES PSÍQUICOS	121
3.7	A ATUAÇÃO LIBERTADORA	122
3.8	A PREGAÇÃO PROFÉTICA EM JESUS	127
3.8.1	A Forma da Pregação	128
3.8.1.1	A autoridade profética da pregação	128
3.8.1.2	A combinação de proclamação e predição	129
3.8.1.3	O uso de parábolas e alegorias	130
3.8.1.4	O emprego de ações simbólicas	132
3.8.2	O Conteúdo da Pregação	133
3.8.2.1	O chamado ao arrependimento	134
3.8.2.2	O anúncio do Reino de Deus	137
3.8.2.2.1	<i>O Reino de Deus como uma realidade imediata</i>	138
3.8.2.2.2	<i>O Reino de Deus como uma realidade dupla</i>	140
3.8.2.2.3	<i>O Reino de Deus como uma realidade universal</i>	142
3.8.2.3	A abrangência das exigências divinas	144
3.8.2.4	O anúncio do julgamento divino	146
3.8.2.5	A profecia de salvação	149
3.8.2.6	A crítica à religião instituída	151
3.8.2.7	A crítica à liderança nacional	153
	CONCLUSÃO	157
	REFERÊNCIAS	160

INTRODUÇÃO

Os atos e as palavras de Jesus tiveram um enorme impacto sobre o mundo ao longo dos séculos. Seus ensinamentos mudaram culturas e transformaram estruturas. Cerca de dois mil anos após sua morte, o que disse e fez continua influenciando pessoas dos mais variados níveis sócio-cultural.

Deste modo, é relevante que se considere quais as influências que moldaram o ensino e a conduta de personagem tão importante. Precisa-se pesquisar, portanto, se havia alguma fonte, e qual, da qual Jesus bebia, a fim de causar tal impacto sobre o mundo. Faz-se também necessário compreender como esta influência foi trabalhada e transformada pelo próprio Jesus. Compreender a vida e o pensamento de um personagem que influenciou diretamente a fundação da maior religião do mundo – o Cristianismo – e que é reverenciado e/ou respeitado por outras duas grandes religiões – o Judaísmo e o Islamismo – é de grande relevância ao estudo das Ciências da Religião, das Religiões Comparadas e, sem dúvida, da Teologia.

Nossa hipótese é de que Jesus foi especialmente influenciado pelos profetas veterotestamentários. Em termos acadêmicos, compreender a relação entre o originador do Cristianismo e os principais formadores do pensamento e da religião israelitas é relevante, porque nos ajuda a entender melhor um dos temas que tem sido objeto de acalorado debate na atualidade, qual seja, a relação entre Antigo e Novo Testamento. Ademais, esclarecer tal relação significará também desvendar a relação existente entre o Cristianismo e a religião Israelita e, em última análise, a estreita conexão existente entre o Cristianismo e o próprio Judaísmo.

No meio cristão de matriz fundamentalista há a tendência de se sustentar uma Cristologia de orientação transcendental. Esta Cristologia recebeu sua definição clássica nos primeiros quatro séculos da Era Cristã e sua principal expressão na teologia escolástica. Tal Cristologia tende a subestimar as influências recebidas por Jesus de seu contexto histórico, cultural e religioso. Entre estes grupos, se defende uma origem transcendente da pregação de Cristo. Este ponto de vista ressalta o aspecto sobrenatural do ministério de Jesus e, em grande medida, desconsidera os aspectos contextuais que influenciaram a vida e a pregação do Nazareno. Além disso, desde Eusébio de Cesareia (263-340 d.C), uma perigosa postura antisemita tende a negar ou minimizar as influências que Jesus possa ter recebido de sua herança hebraica.

Embora tenha havido várias teorias tentando dar conta das influências formadoras da pessoa e do pensamento de Jesus, há basicamente um consenso entre os estudiosos contemporâneos de que Jesus foi um autêntico judeu, fortemente marcado pelas influências presentes em seu próprio contexto sócio-cultural e religioso. Todavia, ao longo de cerca de dois séculos 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. Estas imagens têm variado desde um profeta apocalíptico do final dos tempos até um mestre cínico, no estilo helênico. A tendência da maioria dos estudos atuais tem sido procurar nos apocalipses judaicos a influência, não somente para a pregação de Jesus, mas para todo o Novo Testamento. Muito esforço tem sido empreendido neste sentido. Porém, são poucas as pesquisas que trabalham a possibilidade de Jesus ter retomado antigas tradições proféticas presentes nos escritos sagrados de sua religião. Todavia, alguns estudos recentes têm indicado nesta direção.

A presente pesquisa aborda a influência do profetismo israelita, como movimento religioso e conforme exposto na Bíblia Hebraica, sobre a vida e os ensinamentos de Jesus, conforme a apresentação feita nos Evangelhos Sinóticos. Pretende-se demonstrar que, na apresentação da vida e ensinamentos de Jesus feita nos Sinóticos, o profeta galileu rompe parcialmente com os principais movimentos religiosos de seu tempo (com a religião do templo, com a pureza e ascese dos escribas, com o apocalipsismo, com os movimentos profético-messiânicos e de resistência político-religiosos) e retoma antigas tradições proféticas, conforme apresentadas na Bíblia Hebraica. Pretende-se demonstrar que, se por um lado, a vida e os ensinamentos de Jesus demonstram rupturas com crenças e movimentos que lhe eram contemporâneos, por outro lado, evidenciam uma continuidade em relação a uma herança histórica e teológica que se havia formado ao longo de séculos e que lhe estavam disponíveis na forma de Escritura e de tradição oral.

Metodologicamente, a presente pesquisa consistiu de três etapas: Na primeira etapa realizou-se uma pesquisa bibliográfica acerca da instituição profética veterotestamentária. Esta parte teve por objetivo a compreensão da instituição profética em todas as suas dimensões – histórica, social, política e religiosa. Neste passo, foi feito um estudo bíblico-teológico do profetismo, conforme se nos apresenta nos textos do Antigo Testamento. A Bíblia Hebraica figurou como a fonte primária de informações acerca do movimento profético. A segunda etapa da

pesquisa consistiu de um levantamento bibliográfico acerca dos atos e palavras de Jesus, conforme narrado nos Evangelhos Sinóticos. Fez-se também exegese dos textos evangélicos que se referem à práxis profética do Nazareno. Como ferramenta exegética, empregou-se o método histórico-crítico e teológico-social. Nesta parte, analisou-se a interpretação pessoal ou subjetiva do próprio Jesus, comparando os resultados da análise das fontes diretas – títulos, palavras de auto-apresentação – com os da documentação indireta – gestos, palavras e tomadas de posição –, conexas com a sua práxis profética. Tomou-se como referência textual a quarta edição do texto grego da Sociedade Bíblica Unida. Na etapa final, os dados de ambas as pesquisas foram analisados e comparados. Os pontos comuns observados entre o profetismo veterotestamentário e os atos e palavras de Jesus foram analisados, a fim de se estabelecer possíveis influências da instituição profética na práxis do Nazareno. Nesta etapa da pesquisa lançou-se mão do método comparativo. As intersecções existentes foram avaliadas sob três possibilidades: coincidências, influências inconscientes e influências conscientes.

O presente trabalho não aborda a discussão acerca das diferenças existentes entre o Jesus histórico, a ideia acerca dele presente na igreja primitiva e a construção feita pelos autores dos Evangelhos. A presente investigação focaliza no ‘retrato’ de Jesus apresentado nos Evangelhos Sinóticos, em sua forma canônica. Por outro lado, parte-se do pressuposto de que os dados acerca de Jesus apresentados nos Evangelhos, embora tendo sido trabalhados pela igreja primitiva e finalmente pelos evangelistas, remontam aos atos e ensinamentos do Jesus histórico. Especialmente a imagem de Jesus como profeta tem alta probabilidade de retratar a primeira percepção que as comunidades palestinas tiveram dele, uma vez que no período pós-pascal não havia interesse da comunidade cristã em apresentar Jesus como profeta e sim como o Messias, Filho de Deus.

O presente relatório de pesquisa consiste de três partes: No primeiro capítulo, demonstra-se que, de acordo com a apresentação sinótica, tanto Jesus quanto aqueles que observaram sua atuação – seus discípulos, o povo e as primeiras comunidades – o viram primeiramente como profeta de Deus. Partindo-se da descrição que os Evangelhos Sinóticos fazem de Jesus, analisa-se seu entendimento acerca da história, sua compreensão da Palavra de Deus e seu ponto de vista escatológico, comparando-os com a tradição profética, especialmente

expressa nas escrituras hebraicas. Como preparação à primeira parte, aborda-se as questões introdutórias relativas aos Evangelhos Sinóticos.

O segundo capítulo consiste na investigação do profetismo israelita, conforme se apresenta na Bíblia Hebraica. Objetiva-se aqui compreender a origem da tradição veterotestamentária que influenciou a práxis profética de Jesus. Para tal, procede-se a pesquisa acerca da origem e desenvolvimento, da natureza e do papel do profetismo israelita no seio da religião hebraica.

O terceiro capítulo constitui o foco principal do presente trabalho. Nele, aborda-se, de modo mais específico, a prática profética de Jesus, conforme apresentada nos Evangelhos Sinóticos. Procura-se identificar os elementos mais evidentes da práxis profética de Jesus, presentes tanto em suas ações quanto em sua pregação, comparando-os sempre com a práxis profética conforme apresentada no Antigo Testamento. No que diz respeito à sua pregação, investiga-se tanto a forma quanto o conteúdo, destacando os paralelos com o profetismo israelita.

Finalizando, a Conclusão apresenta os principais resultados dessa pesquisa e se propõe a fazer um breve levantamento das principais implicações que a influência profética na práxis de Jesus representa.

1 O JESUS PROFETA NOS EVANGELHOS SINÓTICOS

Primeiramente, é importante que se averigüe de que modo, tanto Jesus quanto as pessoas que o conheceram, encararam seu ministério, de acordo com a apresentação feita pelos sinóticos. É preciso que se compreenda que tanto Jesus quanto seus contemporâneos o perceberam, primeiramente como um profeta. Scott (1968, p. 49) afirma: “o que quer que se possa dizer de Jesus [...] ele foi antes de tudo um *profeta*, o profeta de Nazaré da Galiléia” (ênfase do próprio autor). Referindo-se ao movimento iniciado por Jesus na Galileia, Richter Reimer (2012a, p. 20) afirma que “trata-se de um movimento profético”. Na maioria das vezes, a percepção profética que as pessoas tiveram de Jesus antecedeu e, em muitos casos fundamentou, sua percepção messiânica dele (COMBLIN, 1987, p. 43-44).

Esta analogia entre Jesus e os profetas bíblicos aponta para “o intercâmbio de tradições antigas e suas mutações evolutivas sofridas, muitas das quais serviram de matrizes sociológicas” (SCARDELAI, 1998, p. 319). 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 percebida na apresentação que os próprios evangelistas fazem dos atos e palavras do Nazareno (CROATTO, 2003, p. 163).

Porém, antes de se tratar acerca do caráter profético do ministério de Jesus, é importante que se averigue a natureza das principais fontes que temos à disposição para a pesquisa. Portanto, pretende-se, a seguir, apresentar um panorama introdutório dos Evangelhos Sinóticos.

1.1 INTRODUÇÃO AOS EVANGELHOS SINÓTICOS

Embora se reconheça que os Evangelhos Sinóticos pretendem atender a necessidades específicas das primeiras comunidades cristãs, não se pode também deixar de reconhecer que são os transmissores mais antigos 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.

1.1.1 A Definição de Evangelho

A palavra grega *euangelion*¹, 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 *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 LXX a palavra traduz o termo hebraico *bāsār*², 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 elementos 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, 2004, p. 33). Na pregação de Jesus, *euangelion* se refere à “sua mensagem do Reino de Deus vindouro (Mc 1,14), que já está presente na 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).

1.1.2 Os Evangelhos como Obras Literárias

O primeiro a empregar a palavra “Evangelho” para designar os relatos canônicos do ministério terreno de Jesus foi Justino, em meados do século II

¹ 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).

² Todas as transliterações de palavras hebraicas seguirão o *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1999. (Em um volume).

(CARSON, MOO e MORRIS, 1997, p. 53). 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 designar “um livro que relata a respeito da vida e atuação, sofrimento, morte e ressurreição de Jesus” (VIELHAUER, 2005, p. 283). O termo passou a designar não apenas os escritos canônicos, mas também os tidos como Evangelhos “apócrifos” (VIELHAUER, 2005, p. 288).

O moderno estudo dos Evangelhos como gênero literário começou com K. L. Schmidt. Ele classificou os Evangelhos não como “obra literária” (*Hochliteratur*) mas como “literatura popular” (*Kleinliteratur*) (CARSON, MOO e MORRIS, 1997, p. 53). Já C. H. Dodd (*apud* CARSON, MOO e 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), a *midrash* judaica e, mais comumente, a biografia (CARSON, MOO e MORRIS, 1997, p. 54).³ 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 (2004, 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”.⁴

Todavia, 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.

³ 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.

⁴ 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).

1.1.3 Os Evangelhos Sinóticos

Os livros de Mateus, Marcos e Lucas são denominados de 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 e MORRIS, 1997, p. 19).⁵

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.

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, 2004, p. 41). De acordo com Koester (2005, p. 48) os "três evangelhos apresentam materiais paralelos numa estrutura semelhante e com frequência na mesma sequencia de perícopes individuais". O mesmo autor acrescenta que a redação é tão semelhante "que certamente se deve 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. Constata-se, portanto, que "cada um dos três sinóticos tem material especial que lhe é peculiar" (KÜMMEL, 2004, 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).

1.1.4 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

⁵ A palavra *sinótico* deriva de duas outras palavras gregas *syn* (junto) e *óptic* (visto), tendo o sentido de "vistos juntos" ou "que têm o mesmo ponto de vista".

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.

1.1.4.1 A tradição oral

As pesquisas mais recentes⁶ 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 (*kērygma*) 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 trinta anos.

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.⁷ Assim, as tradições foram se adequando aos novos contextos (helênicos) nos quais as comunidades cristãs se inseriam (KOESTER, 2005, p. 65). Neste sentido, as narrativas acerca dos atos e ensinamentos de Jesus foram

⁶ Os pioneiros desta pesquisa, que é conhecida como crítica da forma, foram Johann Gottfried Herder, Karl Ludwig Schmidt, Martin Dibelius e Rudolf Bultmann (KOESTER, 2005, p. 63-65).

⁷ 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.

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).

Todavia, 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. Fabris (1988, p. 52) 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, impediu “que se criassem de forma incontável narrativas e coletâneas de sentenças atribuídas abusivamente a Jesus”.

Já 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 e 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 feitos miraculosos de Jesus – exemplo, a alimentação dos cinco mil.

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 de “Crítica da Forma” (*Formgeschichte*).

1.1.4.2 As fontes escritas

A enorme semelhança existente entre os Evangelhos Sinótico – 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).⁸ 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 de fonte Q⁹. 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).¹⁰ Koester (2005, 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 (2011, p. 27), o Documento Q parece ser o mais primitivo relato das memórias acerca de Jesus.

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 demonstraram que a fonte Q era provavelmente um gênero conhecido como *Logoi Sophon*, ou seja, “Palavras dos Sábios” (KOESTER, 2005, 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). Provavelmente era de uso intracomunitário e tinha propósito didático (VIELHAUER, 2005, p. 347,348). Segundo Vielhauer (2005, p. 350) esta fonte demonstra um interesse marcadamente escatológico, enfatizando a

⁸ 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).

⁹ A sigla ‘Q’ faz referência à palavra alemã *Quelle*, fonte (KOESTER, 2005, p. 49).

¹⁰ 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”.

certeza do juízo divino. De acordo com Brown (2004, p. 195) 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, 2005, p. 51).

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

1.1.4.3 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 de “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.¹¹

No trabalho de composição dos Evangelhos, os evangelistas lançaram mão de fontes orais, escritas e, em parte, de sua própria memória (RICHTER REIMER, 2012b, p. 237). Porém, ao fazê-lo eles selecionaram, arranjaram e adaptaram os materiais, não simplesmente para contar ou preservar a vida e ensinamentos 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).

Portanto, 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 reponder perguntas e problemas presentes no contexto dessas comunidades. Neste sentido, os evangelistas não pretendem apenas relatar o que Jesus disse e fez, “mas querem

¹¹ 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 e MORRIS, 1997, p. 47).

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, 49-50):

1) Seletividade. O evangelista selecionou principalmente os relatos da vida e ensinamentos 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 ensinamentos 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 se 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; cf. Mt 5,3).

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”. Os evangelhos são “essencialmente parte do fluxo da trajetória da Escritura Hebraica” (p. 253). Koester (2005, 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.

1.1.5 A Relação Entre os Evangelhos Sinóticos

Ao longo da história da pesquisa bíblica tem havido várias teoria acerca da relação entre os evangelhos sinóticos.¹² Porém, há praticamente um consenso entre os estudiosos modernos de que Marcos foi o primeiro Evangelho canônico a ser composto¹³, tendo servido de fonte tanto para Mateus quanto para Lucas (BROWN, 2004, p. 190-191). Além disso, Heinrich Julius Holtzmann (apud KOESTER, 2005, p. 49) demonstrou que Mateus e Lucas devem ter usado uma segunda fonte comum, denominada de ‘Fonte dos Ditos de Jesus’ (a fonte “Q”). Conforme Koester (2005, 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, 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, 2005, p. 50). Finalmente, conforme declarado por Koester (2005, 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.

1.1.6 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

¹² Brown (2005, p. 186-192) descreve as várias hipóteses proposta para a solução do ‘problema sinótico’.

¹³ Carson, Moo e Morris (1997, p. 36-38) apresentam as evidências da primazia de Marcos.

para a reconstrução histórica da práxis de Jesus e seu movimento encontram-se nos Evangelhos canônicos (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 80 d.C.

1.1.6.1 O contexto histórico geral do primeiro século d.C.

Após o assassinato de Júlio César, Otávio, que mais tarde veio a ser chamado de Augusto, derrotou as forças de Antônio e Cleópatra, na batalha naval de Ácio, na Grécia, em 31 a.C., tornando-se o primeiro imperador romano (GUNDRY, 2007, p. 11). 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 domínio, 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). 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”.

As legiões romanas, sob o comando de Pompeu, conquistaram violentamente a Palestina em 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). Para os camponeses judeus, a dominação romana significou pesada tributação, forte opressão político-cultural e, as vezes, violentas repressões em nome da paz e da ordem (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 43). 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).

Durante a última parte do I século a.C. Herodes reinava como vassalo dos romanos na Palestina. Ele dominava “como déspota, arrogando-se o direito de nomear a seu bel-prazer os sumos sacerdotes”. Herodes era de origem idumeia e se inclinava aos usos e costumes helenistas (BARBAGLIO, 2011, p. 146-147). Por

estes e outros motivos, o governo de Horedes sobre a judeia não era aceito pelos judeus mais conservadores.

Após a morte de Horedes, seus filhos o sucederam no governo da Palestina. Barbaglio (2011, p. 151-152) afirma que durante este período, em toda a judeia, “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 inspiravam-se 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 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.

1.1.6.2 O esboço geral do ministério de Jesus

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 e 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 à 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 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” (*apud* RIBEIRO, 2005, p. 141).

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, Bultmann (2005, p. 30-31) acredita que o próprio Jesus foi “o gerador do movimento histórico, cujo primeiro estágio constatável é representado pela

comunidade palestinese mais antiga”. Deste modo, embora acredite que haja várias camadas de tradições nos Evangelhos que precisam ser criticamente separadas, entende que o conteúdo básico dos Sinóticos “foi assumido da tradição aramaica da comunidade palestinese mais antiga” (2005, 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. Mais claramente, 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”. 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, pelo menos um esboço da vida e atuação de Jesus de Nazaré.

Os Evangelhos Sinóticos, certamente 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).¹⁴ Após um longo período de obscuridade, Jesus é batizado no rio Jordão por João e inicia sua missão de curas e proclamação do Reino de Deus. De acordo com a apresentação sinótica Jesus centralizou seu ministério de curas e pregação principalmente na Galileia. Portanto, o movimento iniciado por Jesus, trata-se de “um movimento profético [centrado] na Galileia e a partir dela [...]” (RICHTER REIMER, 2012a, p. 30).

¹⁴ Todavia Barbaglio (2011, p. 93) acredita que o quadro cronológico e topográfico de Marcos é artificial.

De acordo com a narrativa sinótica, ao grande ministério de curas e realização de milagres na Galileia seguiu-se o período das retiradas. Jesus 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 Jesus se dedicou especialmente a instruir em particular os seus discípulos (GUNDRY, 2007, p. 121-122). Ao final deste período Jesus viaja em direção à Jerusalém com a firme certeza 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 especificamente em Jerusalém. Este e o anterior é o período denominado por alguns estudiosos de período da rejeição (GUNDRY, 2007, p. 122). Esta última semana da vida de Jesus coincide com a purificação do templo (Mc 11,15-18) e com 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). 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 (p. 22). 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 (p. 22-23).

1.1.6.3 A imagem de Jesus nos sinóticos

Ao longo de cerca de dois séculos 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 apresentado pelos Evangelhos é “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 (2003) apresentou de Jesus. Em seu livro *A essência do cristianismo*, Adolf von Harnack (*apud* PIKAZA, 1995, p. 50) faz de Jesus “uma espécie de mestre moralista neokantiano que teria se adiantado ao seu tempo”.

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 mestre de moral. John Dominic Crossan (1994) apresenta Jesus como um visionário revolucionário que liderou um movimento subversivo contra a opressão romana na Palestina. Seu ponto de vista fica bem evidente no título de sua obra publicada em português, em 1995, *Jesus, uma biografia revolucionária*. 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. 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”. 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. Por outro lado, embora Theissen e Merz (2004, p. 209-429) enquadrem Jesus como “peregrino carismático”, enfatizam a pluralidade de influências recebidas por ele de seu próprio contexto judaico. A partir deste ponto de vista, estes autores apresentam uma imagem multifacetada de Jesus, tais como: o líder carismático (p. 209-261), o profeta (p. 263-304), o taumaturgo (p. 305-340), o poeta (p. 341-372), e o mestre (p. 373-429). Todavia, ao apresentar o retrato de Jesus nos Sinóticos, Theissen e Merz (2004, p. 263-304), seguem o ponto de vista de Albert Schweitzer (2002) e interpretam-no a partir das influências do movimento apocalíptico. O Reino de Deus é apresentado por estes estudiosos como “o centro do anúncio escatológico de Jesus” (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 264). Para eles, a apocalíptica se constitui no desenvolvimento histórico-teológico da profecia (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 272). Porém, reconhecem que, quanto “ao conteúdo, Jesus representa uma variante da expectativa apocalíptica, mas no aspecto formal ela aparece como profecia” (THEISSEN e MERZ, 2004, p. 273).

Bonneau (2003) vê o início do Cristianismo como um movimento alicerçado na figura profética de Jesus. Utilizando-se de uma abordagem weberiana, ele define profeta “como um indivíduo carismático que se insurge contra a estrutura religiosa

estabelecida, com a finalidade de provocar eventuais mudanças ou então de fundar uma entidade nova e diferente [...]” (BONNEAU, 2003, p. 9).

Portanto, com respeito às influências que Jesus possa ter recebido, constata-se que a maioria dos estudiosos contemporâneos entende que esta veio principalmente dos movimentos intra-judaicos presentes no primeiro século. São poucos os estudiosos que 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 prepara-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 natural 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 (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. 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” (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” (REIMER e RICHTER REIMER, 1999, 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 romper, pelo menos em parte, com os movimentos religiosos de seu tempo e 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.

1.1.6.4 O tema central da pregação de Jesus

Os Evangelhos Sinóticos são unânimes em apresentar o anúncio do Reino de Deus e a sua justiça como o tema central da pregação de Jesus (REIMER e RICHTER REIMER, 1999, p. 113). 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 orientados 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.¹⁵ Portanto, Jesus compreendeu que sua

¹⁵ Os números referentes a esta comparação são apresentados por J. Jeremias (2004, p. 72-77).

missão tinha como elemento focal 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.

Conforme o pensamento judaico prevalecente, presentemente o Reinado de Deus se estendia apenas sobre Israel, mas 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. A realidade do aspecto presente e oculto do Reino de Deus é expressa nas chamadas parábolas do Reino (Mt 13,1-

52). 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 (GOPPELT, 2002, p. 95-96).

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 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). O aspecto escatológico do Reino de Deus na pregação de Jesus pode ser percebido na oração do ‘pai nosso’ (Mt 6,10), em alguns ditos proféticos (Mc 9,1.43-48) e nas metáforas associadas ao banquete salvífico (Mc 14,25; Lc 13,28).

Portanto, a pregação do Reinado de Deus em Jesus corresponde ao anúncio do Dia do Senhor (*yôm Yahweh*) na pregação profética. Embora, os profetas enfatizem os aspectos negativos e Jesus os positivos deste evento, ambos anunciam a exigência de retidão e justiça para que o indivíduo se livre do juízo e seja objeto da salvação que estes eventos trarão. Deste modo, “a prática da justiça e da misericórdia, sobretudo em relação às pessoas empobrecidas, constitui elemento importante”, tanto do Reino de Deus em Jesus quanto do Dia do Senhor nos profetas (REIMER e RICHTER REIMER, 2008, p. 856).

1.2 A AUTOCOMPREENSÃO PROFÉTICA DE JESUS NOS SINÓTICOS

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. Isto pode ser percebido 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.

1.2.1 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).¹⁶ Mesmo que encaremos Lucas 13,33 como a citação de um dito proverbial, a passagem indica que Jesus se via primeiramente como profeta. Ele tinha consciência de está na linha 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 e paral.). Como aqueles, não apenas sua mensagem não seria aceita pela nação, mas sua própria pessoa e ministério também seriam rejeitados. Como muitos outros profetas que viveram antes dele, visualizava que a rejeição por parte da liderança religiosa da nação em relação ao seu ministério desembocaria finalmente 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).

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 de sua parte, Jesus apresenta “o sinal do profeta Jonas”. Ao explicar o sinal, Jesus 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 quanto em relação ao seu ministério. Provavelmente, Jonas não foi escolhido 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 Galiléia. 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 Galiléia.¹⁷

De acordo com Vermes (1979, p. 107-109) a prática do celibato provavelmente adotada por Jesus também é uma forte evidência de sua autoconsciência profética. Embora os próprios rabis acreditassem que deviam casar, com o fim de procriar, mantinham a tradição segundo a qual os antigos profetas eram celibatários.

¹⁶ Esta tese é totalmente negada por Kümmel (2003, p. 92) e parcialmente por Cullmann (2002, p. 58-60) e Goppelt (2002, p. 183,184).

¹⁷ Embora a polêmica seja relatada apenas no Quarto Evangelho (Jo 7,52; cf. 7,41; 1,46) é provável que remonte a uma acusação relativa às origens de Jesus procedente de uma crença sustentada pelas elites religiosas do judaísmo.

Portanto, o fato de Jesus ser apresentado nos Evangelhos como tendo abraçado voluntariamente o celibato,¹⁸ baseia-se na compreensão contemporânea de que o espírito profético era incompatível com o matrimônio.

Além de compreender-se como profeta, Jesus também viu os seus discípulos como tais (VERMES, 1979, p. 96). Da perspectiva de Jesus, 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 estarem conscientes que destino semelhante aos dos antigos profetas os aguardava (Mt 5,12; Lc 6,23; cf. 6,26).

1.2.2 A Consciência de Ter Sido Enviado por Deus

Além das passagens nas quais Jesus se denomina de profeta, é também importante que se investigue outros fatores que demonstram a autocompreensão profética de Jesus. Na descrição que os Evangelhos Sinóticos fazem de Jesus, havia de sua parte a consciência de ter sido enviado pelo próprio Deus.

Um dos fatores mais distintivos dos profetas israelitas era sua consciência de terem sido chamados e enviados pelo próprio Yahweh. Todo verdadeiro profeta tinha consciência de que havia sido separado de entre as outras pessoas e consagrado por Yahweh para uma tarefa da qual não podia escapar (cf. Jr 1,5; Ez 3,18; Am 7,14-15; Jn 1).¹⁹ Ao que sabemos, a vocação profética era comunicada por uma palavra pessoal do próprio Deus ao profeta, que geralmente lhe vinha num momento de grande tensão intelectual e emocional.²⁰ Este chamado arrancava o profeta das circunstâncias de vida que tivera até então e o inseria numa relação completamente nova com Deus, obrigando-o a viver totalmente em prol de sua nova incumbência (Jr 15,17). Neste sentido, ele renunciava todas as garantias que a vida social podia lhe proporcionar e se lançava numa situação de completa dependência de Yahweh (VON RAD, 1967, p. 36-37).

¹⁸ Embora não haja textos evangélicos que afirmem categoricamente o celibato de Jesus, isso parece ficar implícito em várias passagens bíblicas, tais como, Mc 10,29; Mt 19,29; Lc 14,26; 18,29.

¹⁹ Jeremias, por exemplo, tentou várias vezes desistir da sua missão profética, porém, uma força interior o impelia e o forçava a prosseguir (cf. Jr 20,9), a ponto de causar-lhe a impressão de que Deus o estava coagindo a isso (BALLARINI e BRESSAN, 1978, p. 32,36; SCOTT, 1968, p. 93; SICRE, 1996, p. 120, 121).

²⁰ O caso de Eliseu parece constituir uma exceção, embora tal chamado tenha sido confirmado por Deus por meio da comunicação do Seu Espírito ao profeta (SCOTT, 1968, p. 94).

Deste modo, o chamado profético era mais que um chamado para o exercício de uma atividade ou para a realização de uma função religiosa. O profeta era comissionado para um novo e singular compromisso com Yahweh, através do qual perdia parte de sua individualidade, se entregando totalmente ao agir da vontade soberana de Deus. Sua vida e seu destino passam a ter um caráter secundário em relação à missão que Deus lhe confere (SICRE, 1996, p. 114). Sua vida mais íntima e até a sua família passavam a estar subordinadas a realização de sua atividade como porta-voz e representante de Yahweh (SICRE, 1996, p. 120). É deste modo que devemos compreender as relações de Oséias com Gômer e seus filhos (Os 1,2ss; 3,1ss), os nomes dos filhos de Isaías (Is 7,3; 8,3), a solidão de Jeremias (Jr 16,2ss) e o relato da morte da esposa de Ezequiel (Ez 24,15-27). Pode-se afirmar que os profetas não foram chamados para usufruir de Deus, mas para se entregar a Ele no serviço sagrado às outras pessoas (SICRE, 1996, p. 116,126).

De modo análogo, na apresentação que os Sinóticos fazem de Jesus, ele se via como tendo sido enviado pelo próprio Deus (Mt 10,40.41). Embora seja o Quarto Evangelho que mais enfatiza este aspecto do ministério de Jesus²¹, podemos notá-lo também nos Sinóticos. Assim, o povo percebeu que a autoridade com a qual Jesus ensinava ia além da dos escribas de seu tempo, estando mais de acordo com a dos antigos profetas de Yahweh (ENSLIN, 1961, p. 111-120) (Mt 7,28.29; Mc 1,22). De posse de tal autoridade, ele se viu no direito de rejeitar as interpretações que os escribas haviam feito da lei e de sobrepô-las com suas próprias palavras (Mt 15,1-30; Mc 2,18-28; 3,1-6; 7,1-23; Lc 13,10-21; 14,1-24). Porém, o próprio Jesus reconhecia que esta autoridade não lhe era própria, mas lhe fora confiada por Deus (Mt 28,18). Neste caso, ele se via numa identidade tão completa com o Senhor que se sentia internamente habitado pela Palavra de Deus (Mt 11,27). Assim, entendia que suas palavras eram as palavras do próprio Deus (Mt 7,24; cf. Dt 28,15.30).

1.2.3 A Consciência da Possessão do 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

²¹ Os verbos *pempein* e *apostellein* são usados mais de quarenta vezes no Quarto Evangelho referindo-se a este aspecto do ministério de Jesus (DODD, 2003, p. 335,336).

possessão 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. Muitas vezes, esta operação do Espírito de Deus provocava vários graus de alterações em suas faculdades normais (1Sm 10,9-13; cf. v. 5-7; 19,18-24; 1Rs 18,42-46; 2Rs 3,14-19; 8,11; 9,11). Tais alterações são, comumente, denominadas de êxtase profético.²²

Para o judaísmo oficial da época de Jesus, a possessão do Espírito Santo era a marca indiscutível da profecia (ENSLIN, 1961, p. 62). Conforme J. 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). Por isso, criam que, desde então, Deus permanecia calado, falando apenas pelo eco de sua voz (VERMES, 1979, p. 98,99). 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. Portanto, a viva voz profética se havia despertado (JEREMIAS, 2004, p. 141).

Todos os evangelistas testemunham o revestimento do Espírito Santo, de modo visível, por ocasião do batismo de Jesus no Jordão (Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,22; Jo 1,32). Isto demonstra que este fato constituía um ponto importante para a fé dos primeiros cristãos. Como afirma Kümmel (2003, p. 161), os cristãos estavam convictos de que Jesus recebera o Espírito Santo como possessão permanente no batismo, de modo que, à partir daí, podia dispor desse Espírito.

Certamente 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, 114), “pela mão do evangelista, na verdade, crianças, mulheres e homens formulam a sua compreensão da messianidade profética de Jesus, no

²² 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).

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

Outra evidência da consciência que Jesus tinha de ser habitado pelo Espírito Santo são “os ditos que pressupõem a comunicação da posse do Espírito aos discípulos” (JEREMIAS, 2004. p. 137).²³ 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.

Outra passagem interessante, a propósito da consciência que Jesus tinha de está habitado e de agir pela operação do Espírito de Deus, é Lucas 11,20. 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). Em Jesus, como igualmente em Moisés, se podia perceber claramente o agir de Deus por meio da ação imediata do Seu Espírito (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).

²³ Ver exemplos: Mc 6,7; cf. Mt 10,8,19,20; 12,28; Mc 13,11; Lc 11,13. Ladd (1993, 273) também apóia este ponto de vista.

1.2.4 A Consciência de Sua Relação com Deus

Outro fator importante que demonstra a autoconsciência profética de Jesus é a relação que reivindica experimentar com Deus. Dodd (2003, p. 220), por exemplo, 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.

Conforme declarado por Füglistler (2004a, p. 177), “a principal característica do profeta era sua *imediateza com Deus*” (ênfase do autor). Os profetas 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) (SCOTT, 1968, 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) (SCOTT, 1968, p. 113). Deste modo, encaravam a relação de Deus com seu povo não como “formal, mecânica e mágica, mas inteligente, ética e pessoal” (SCOTT, 1968, 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 (EICHRODT, 2004, 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 os profetas veterotestamentários, Jesus tinha a consciência de experimentar uma relação ímpar com Deus. 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. 09), toda a vida e ensinosa 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 definida em Mt 11,27 em termo de conhecimento mútuo. É dito neste texto que Jesus conhece o pai e igualmente o pai o conhece. Na literatura veterotestamentária, conhecimento denota experiência e envolve relacionamento, comunhão, preocupação (LADD, 1993, p. 245,246; DODD, 2003, p. 219)²⁴. Jesus tinha a consciência de está 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. Em suas vidas manifestavam-se plenamente as palavras e atividades originadas em Deus (DODD, 2003, p. 260). Era neste sentido, que diante de sua pregação o indivíduo era chamado a tomar uma decisão que definiria, de uma vez por todas, sua situação diante do Senhor.

A forma mais enfática de expressar a singularidade de sua relação com Deus está no modo como Jesus se refere ao próprio Deus. Ao dirigir-se diretamente a Deus, Jesus usa sempre a expressão “pai” (*patēr*) (Mt 11,25-27) ou “meu pai” (*patēr mou*) (Mt 11,39.42). Conforme Goppelt (2002, p. 215) esclarece, no aramaico deve ter constado o termo *abba*, que era uma forma nova e surpreendente de invocar a Deus (cf. Mc 14,36 e paral.).²⁵

1.2.5 A Consciência do Papel de Servo Sofredor de Yahweh

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, também estabelece uma estreita conexão entre o ministério de Jesus e o profetismo veterotestamentário.²⁶

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 característica já pode ser observada no chamado do

²⁴ Ver exemplos: Is 1,3; Jr 1,5; Am 3,2; Os 6,2.3.

²⁵ Para uma discussão mais abrangente do uso desta expressão por Jesus, consultar J. Jeremias (2004, p. 113-122).

²⁶ Von Rad (1974, p. 264) afirma: “Partimos da constatação de que o ministério deste servo de Deus é claramente um ministério profético.”

próprio Moisés – “[...] não crerão, nem acudirão à minha voz” (Ex 4,1). 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 do profeta 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 disposto a ouvir a mensagem anunciada pelo profeta porque esta não condizia com o que desejava ouvir.

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 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 o conceito de *‘ebed Yahweh*, tão característico 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).

Porém, esta característica de sofrer em prol e por causa de Deus e de sua obra, antecede aos profetas escritores e já se faz presente no profeta normativo, Moisés. Especialmente no livro de Deuteronômio, Moisés é apresentado como o mediador que sofre por causa do Senhor e de sua obra (Dt 9,9.18ss.25ss; cf. Nm 11,11-17). Entretanto, de acordo com Von Rad (VON RAD, 1974, p. 287,288), o papel de Moisés como servo sofredor de Yahweh vai além de simplesmente sofrer por causa do trabalho que realiza. Sua identificação com o povo pecador em contraste à santidade do Senhor, o impede de entrar na terra prometida (Dt 1,37; 4,21s). O juízo do qual é objeto é visto como sendo por causa e no lugar da nação rebelde.

Não se pode deixar de notar a semelhança entre a oração de Jesus no Getsêmani (Mt 26,39.42) e o pedido de Moisés para entrar na terra prometida (Dt 3,24; 34,5). Tanto Jesus quanto Moisés pedem o livramento de um juízo divino. Em ambos, há uma insistência e até uma certa angústia no pedido. Porém, tanto um

quanto o outro recebem uma resposta negativa de Deus. Finalmente, tanto Jesus quanto Moisés se submetem humildemente à vontade de Yahweh (VON RAD, 1974, p. 288).

Além disso, 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). Jesus 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, ele a conecta diretamente ao assassinato dos profetas veterotestamentários (Mt 23,31.37 e paral. Lc 13,34; At 7,52). Se coloca 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 constitui 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). Todavia, Jesus entendia que o juízo pela rejeição de sua missão traria o acerto de contas final pelo assassinato de todos os justos e profetas desde Abel até Zacarias (cf. Lc 11,49-51; 13,34.35). 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.

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 Jesus no momento de seu batismo.²⁷ 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 na maior parte dos *logia* em que fala da necessidade de sua morte, Jesus tem em

²⁷ De acordo com a narrativa evangélica, a voz celestial ouvida por Jesus durante o batismo no Jordão (cf. 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).

mente Is 53. Ao referir-se à sua missão em Mc 10,45 está certamente aludindo a Is 53,5.²⁸

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’ [...]”.

1.3 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 perspectiva que os outros tiveram acerca dele. Não se pode, entretanto, esquecer que esta perspectiva é sempre mediada pelo texto evangélico, que por sua vez é mediado pela perspectiva daqueles que o produziram. Neste sentido, constata-se que os primeiros discípulos e as pessoas que conheceram Jesus, o viram primariamente como um profeta.

1.3.1 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 evento da transfiguração (Mc 9,2-8 e paral.), relatado 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. Como notado por Bock (2006, p. 222), “o simbolismo de toda a cena lembra a entrega da 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. Finalmente, a voz vinda da nuvem, dirigida a

²⁸ Nesta passagem, como diz 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*).

Jesus, de acordo com a narrativa evangélica, atribui-lhe – como igualmente no batismo – o papel do *'ebed Yahweh* de Is 42,1.

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 um episódio do Antigo Testamento. O paralelo feito é com o relato da subida de Elias de Gilgal para Jericó e depois sua “assunção” (*analêmpsis*) para o céu. Croatto (p. 167) demonstra ainda o notável paralelo linguístico que há entre a narrativa lucana e o texto grego (LXX) 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).

Em seu Evangelho, Mateus faz uma longa citação (12,18-21) da passagem referente ao *'ebed Yahweh* (Is 42,1-4), aplicando-a ao ministério de pregação de Jesus. A citação tem o propósito de justificar a atividade velada do Nazareno. A passagem é interessante porque é uma das poucas que usa a figura do Servo do Senhor para explicar o ministério de pregação de Jesus, ao invés de sua obra expiatória. O texto significa que, como o Servo do Senhor, Jesus desenvolveria seu ministério de pregação, ensino e cura de modo velado e quase secreto. Porém, sua ação humilde seria sucedida por sua exaltação. É neste sentido que seu ministério teria uma abrangência universal e não apenas nacional.

Portanto, de acordo com a descrição sinótica, os discípulos imediatos 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. Entretanto, esta percepção, embora elementar, constituiu a fundamentação para o aprofundamento posterior do entendimento acerca da pessoa e obra do Nazareno (ENSLIN, 1961, p. 58).

1.3.2 A Perspectiva do Povo Acerca de Jesus

Jesus foi reconhecido pelo povo também como um profeta (Mc 8,28 e paral.; Mt 21,46; Mc 6,15 e paral.; Lc 7,16; 9,8). 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).

O fato da profecia não existir na época de Jesus como uma profissão 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 vida e ministério características dos antigos profetas veterotestamentários. Para as pessoas que o conheceram o antigo dom profético, a tanto adormecido, havia despertado novamente no ministério de Jesus de Nazaré (como também no de João batista) (cf. Lc 7,16).

Conforme entende Vermes (1979, p. 74,85) 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 pensar 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, ao relaciona-lo com o batista (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 religiosa 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).

Por outro lado, como indicado por Cullmann (CULLMANN, 2001, p. 52), ao reconhecerem Jesus como profeta, o povo estava compreendendo que os fins dos tempos haviam chegado. O tempo da consumação e da restauração de todas as coisas tinha sido inaugurado. O ministério profético de Jesus indicava que a nova era da salvação estava raiando. Esta irrupção salvífica iniciara com o ministério do batista e recebia agora a sua plena manifestação em Jesus (RICHTER REIMER, 2012a, p. 71-73).

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 demonstram certa dúvida (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 J. 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”.

1.3.3 A Perspectiva das Primeiras Comunidades Acerca de Jesus

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, seu ministério terreno. 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 do ministério 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, em sua defesa diante dos líderes judaicos, Estevão, de acordo com a descrição do livro de Atos, 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 de Deus. Neste sentido, a rejeição de Jesus evidencia apenas a cegueira de um povo rebelde e recalcitrante em relação 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 evidências pode ser encontrada no relato da conversão do eunuco etíope (At 8,26s). Nela, o diácono Filipe identifica o *'ebed Yahweh* de Isaías 53 com o Senhor Jesus (At 8,35). Isto demonstra que, nesta época, a atribuição desta passagem à vida e ministério do Nazareno já se havia estabelecido como tradição na igreja.

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: o de “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.²⁹ 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, significa 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).

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.

Portanto, conforme definido por Sicre (1996, p. 337), Jesus surge no primeiro século como um continuador da tradição dos antigos profetas. Seu ministério foi encarado, tanto pelo povo quanto por seus próprios discípulos, nos moldes do

²⁹ 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”.

ministério dos antigos profetas veterotestamentários. Foi como profeta que Jesus foi reconhecido inicialmente por seus discípulos, pelo povo e, por tal reivindicação, foi condenado e executado pelas autoridades judaicas.

1.3.4 Jesus Como o Profeta Escatológico nas Primeiras Comunidades

Uma das designações proféticas mais interessantes aplicadas a Jesus foi a de profeta dos fins dos tempos. Tanto os apóstolos quanto as primeiras comunidades cristãs tiveram a percepção de que Jesus era mais que um simples profeta. Há evidências indicativas de que os apóstolos e a igreja 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 “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 somente 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 (CULLMANN, 2001, p. 34,42). Neste sentido, ele seria a encarnação do profeta normativo, Moisés, “o profeta por *antonomásia*” (SCARDELA, 1998, p. 95). Nele se combinava a figura do profeta e do messias libertador do povo de Israel (SCARDELA, 1998, p. 97).

A passagem de Dt 18,15-19 foi a base veterotestamentária em que se fundamentou a crença na vinda deste profeta escatológico (SCARDELA, 1998, p. 99). Embora, originalmente esta passagem se refira à origem da instituição profética como um todo, posteriormente se tornou o texto chave da crença na manifestação de um profeta específico no final dos tempos (CROATTO, 2003, p. 164,165). Este profeta escatológico possuiria características semelhantes ao próprio Moisés e realizaria obras semelhantes às realizadas por ele.³⁰ Era neste sentido, que a

³⁰ O paralelo que o povo fez entre a multiplicação dos pães realizada por Jesus e a concessão do maná no deserto por meio de Moisés, provavelmente explica a razão de o povo o identificar como o

religião dos samaritanos aguardava a vinda do *Ta'eb*, o Moisés ressuscitado, que viria para restaurar todas as coisas (CULLMANN, 2001, p. 38; DODD, 2003, p. 318).

Cullmann (2001, p. 59) acredita que a expressão *ho erchomenos* – o que havia de vir –, presente tanto em Jo 6,14 quanto 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).

A aplicação a Jesus da designação de profeta escatológico do final dos tempos remonta, provavelmente, ao próprio Jesus (ENSLIN, 1961, p. 66). Meier (2004, p. 344) afirma que Jesus assumiu, de modo consciente, “o papel do profeta Elias, cuja volta era esperada para restaurar Israel e prepará-lo para a vinda de seu Deus”. Assim, de acordo com várias passagens evangélicas, Jesus se percebeu, não apenas como “mais um profeta”, mas como o último e definitivo profeta. É neste sentido que se considera maior do que Jonas (Mt 12,41 e paral.), maior do que João (Mt 11,11 e paral.)³¹ e maior até do que Moisés (Mt 5,21-48; Mc 10,5 e paral.). Como “mensageiro escatológico de Deus” ele veio completar e preencher (*plērōsai*) tudo que ainda faltava na lei e nos profetas.³² Através dele, Deus fala pela última e definitiva vez. Suas palavras são, portanto, definitivas e eternas (Mc 13,31 e paral.).

Deste modo, é que também 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.

Especialmente no Evangelho de Mateus, há um paralelo marcante entre Jesus e Moisés, o profeta normativo.³³ Como Moisés, Jesus precisou fugir para o Egito por causa da fúria de um rei (2,1-23); como Moisés, Jesus foi levado ao deserto, onde foi preparado para liderar o povo (4,1-11); como o segundo Moisés, Jesus proferiu os fundamentos de sua lei de um monte (5,1ss); como o segundo Moisés, os

profeta apocalíptico, em João 6,14. À luz deste fato se pode também compreender a polêmica de Jesus com os líderes religiosos acerca do “pão que desce do céu”, em João 6,30-35.

³¹ Cullmann (2001, p. 54) interpreta a expressão “aquele que é o menor”, como se referindo a Jesus, na qualidade de discípulo de João.

³² É assim que J. Jeremias (2004, p. 142-145) interpreta o termo *plērōsai* em Mt 5,17.

³³ Motyer (1991, p. 1318) afirma que “a profecia do Antigo Testamento recebeu sua forma normativa na vida e na pessoa de Moisés, que passou a constituir padrão de comparação para todos os profetas futuros.”

ensinos de Jesus são formulados em cinco volumes³⁴; e, finalmente, como o segundo Moisés, Jesus também subiu a um monte e transfigurou-se diante de seus discípulos (17,1-8).

Como já foi notado, o evento da transfiguração (Mt 17,1-9 e paral.) estabelece uma relação conceitual e tipológica entre Jesus e Moisés. Marcos e Mateus descrevem um “monte alto”, fazendo referência ao “monte de Deus (Sinai), onde Moisés subiu com Arão, Nadabe e Abiú” (RICHTER REIMER, 2012a, p. 152). Além disso, a presença da nuvem, a voz, a resplandecência do rosto de Jesus e o temor dos discípulos ligam mui proximamente este evento com a entrega da lei a Moisés (BOCK, 2006, p. 222). Além disso, a voz ouvida por ocasião da transfiguração – “a ele ouvi” – estabelece uma conexão direta entre Jesus e o profeta “semelhante a Moisés” anunciado em Dt 18,15.

Mesmo a opinião popular que identificava Jesus como um dos grandes profetas ressuscitado, denota o entendimento de que Jesus era o profeta escatológico (Mc 6,14). De acordo com a crença popular contemporânea a Jesus, era no raiar da Era Messiânica que um dos grandes profetas, como Elias ou o próprio Moisés retornariam para preceder a vinda de Yahweh (SCARDELAI, 1998, p. 93,94). Foi provavelmente neste sentido que a multidão aclamou Jesus em sua entrada triunfal em Jerusalém (Mt 21,11).

Todavia, mesmo que se reconheça que este profeta aguardado para o final dos tempos possua feições próprias, ele ainda pertence à mesma corrente profética da qual fizeram parte os grandes profetas veterotestamentários. Como aqueles, seu ministério é inspirado no ministério do grande profeta Moisés. Neste sentido, de acordo com uma opinião, especialmente corrente entre os judeus-cristãos, Jesus foi a encarnação perfeita e final do verdadeiro espírito profético (CULLMANN, 2001, p. 63). Os demais profetas que surgiram antes dele foram apenas antecipações tipológicas da manifestação deste profeta final. Como afirma Cullmann (2001, p. 62), a verdade anunciada por todos os profetas, recebe em Jesus a sua consumação e perfeição.

³⁴ Mateus organizou seu livro em cinco partes, imitando, provavelmente, a forma como o Pentateuco está arranjado (GUNDRY, 2007, p. 94). Entretanto, Carson, Moo e Morris (1997, p. 69), bem como Hale (2001, p. 92) não concordam que Mateus tenha tido a intenção de apresentar Jesus como o segundo Moisés.

1.4 A COSMOVISÃO PROFÉTICA EM JESUS

Ao comporem suas narrativas os evangelistas não tiveram a intensão de apresentar uma descrição da “personalidade” de Jesus como tal. Como se sabe, as “imagens de Jesus” que encontramos nos Evangelhos são “recordações modeladas por interesses e convicções teológicas, assim como pela história dos grupos que as transmitiram” (THEISSEN e MERZ, 2002, p. 79). Porém, os relatos evangélicos são os documentos mais completos de que dispomos para a reconstrução, não apenas de como Jesus foi compreendido em seu mundo, mas também de como ele o compreendeu (NOGUEIRA, 2009, p. 79). Neste sentido, ao se analisar alguns temas-chaves do pensamento de Jesus, conforme expresso nos Evangelhos Sinóticos, se percebe a grande influência profética no modo dele encarar estes temas. Sua maneira de perceber a história, a noção que tinha de Palavra de Deus e sua visão apocalíptica são essencialmente proféticas.

1.4.1 A Filosofia da História

A fé hebraica se baseia essencialmente na história (VON RAD, 1974, p. 102, passim). Porém, diferentemente do ocidental, o oriental não via a história como uma seqüência abstrata de tempo linear que devesse ser preenchida por certos fatos, mas como uma sucessão de acontecimentos. Segundo este ponto de vista, história e acontecimento estão de tal modo relacionados, que um não existe sem o outro (VON RAD, 1974, p. 97ss).

Também era crença comum entre os hebreus que Yahweh, como Senhor de tudo, preside os eventos históricos, tanto os bons quanto os ruins. Mesmo que o ser humano tenha uma participação concreta na história, porém, em última estância, ela é o produto da vontade soberana de Deus.

Embora tais noções históricas sejam, de modo geral, comuns no pensamento hebraico podemos encontrar ênfases coincidentes acerca da visão histórica, entre o pensamento dos profetas e a pregação de Jesus. Tais ênfases demonstram, não apenas que Jesus comungava das noções históricas de seu próprio povo, mas que se alinhava aos pressupostos básicos do pensamento profético.

1.4.1.1 A história como resultado da vontade de Deus

Conforme esclarecido por Sicre (1996, p. 413), o profeta tem uma visão estritamente teológica da história. Para ele, a história não é determinada por uma relação de causas e efeitos. Além disso, a história não tem existência independente, como uma entidade autodeterminada. Pelo contrário, todo o percurso histórico está sob o controle de Yahweh e é por Ele dirigido segundo uma finalidade soberana e obrigatória (VON RAD, 1974, p. 103). Deus dirige a história para que esta cumpra os propósitos e finalidades que ele, de antemão, determinou. Deste modo, os acontecimentos históricos não se dão por uma casuística aleatória nem por uma razão impessoal, mas mediante a ação planejada daquele que tem a história, por assim dizer, em suas mãos. Mesmo as grandes potências e seus orgulhosos soberanos em sua teimosia e arrogância, servem como instrumentos do agir soberano do Senhor (cf. Is 7,18-20; 18,4; 10,5.6.15) (EICHRODT, 2004, p. 342; SICRE, 1996, p. 413). Von Rad (1974, p. 173) afirma que uma das mais surpreendentes características do profetismo está em relacionar as agitações da política mundial com a ação de Yahweh. O mesmo autor declara: “a obra de Yahweh preenche todo o campo da história universal” (p. 153). Ele tem o controle absoluto de tudo que acontece no cenário mundial (Is 14,24-27; 45,11-13.18; 48,12-16) (BRIGHT, 1978, p. 481). Todas as potências que se levantaram para dominar, sabendo-o ou não, são apenas instrumentos nas mãos de Yahweh, e no final das contas, embora agindo movidos por seu próprio egoísmo e crueldade, executam Sua vontade (cf. Is 9,7-20; 10,5-12; 14,26.27; 45,1-6; Jr 4,5ss; 25,1-14; 27,4ss; 43,10; Os 5,14; Am 6,14; 9,7; Hc 1,6). Por exemplo, Isaías vê na invasão assíria à Palestina uma ação punitiva de Deus (Is 5,25-29; 7,18-20; 10,5-6.15; 28,1-4). O exílio na Babilônia foi visto pelos profetas do exílio como uma ação de Yahweh (Is 42,24ss; 48,17-19; Jr 1,13-14; 29,4.7). Jeremias vai além e vê Nabucodonosor como eleito por Deus para governar a terra e pede a submissão das nações ao seu domínio (Jr 25,9; 27; 29; 43,10). Porém, sempre que estas nações excediam em suas atribuições e ultrapassavam os limites estabelecidos pelo Senhor, elas mesmas se tornavam objetos do Seu juízo (cf. Is 10,5ss; 13; 14,24-27; 21,1-10; 30,27-33; 47; Jr 50; 51; Na 1-3; Hb 2,6-20; Sf 2,13-15). Para os profetas, a final e definitiva intervenção histórica de Deus para a concretização de seu projeto se dará no evento denominado por eles como o “dia de Yahweh” (REIMER, 2008, p. 814).

De acordo com o segundo Isaías (43,9-10), a prova mais evidente de que Yahweh é o Senhor da história está no fato de que somente Ele pode predizer o futuro. Porém, Deus não tem apenas um conhecimento antecipado do futuro, pelo contrário, é Ele quem traz este futuro à existência. É neste sentido que Ele declara, antecipadamente, que levantará Ciro e lhe entregará as nações, a fim de que sirva de instrumento na restauração de Israel (Is 41,2-4.25ss; 44,24–45,7; 45,1-3.13; 46,8-11; 48,14; cf. 24,2.25). Portanto, no desenrolar dos eventos internacionais, Ciro é apenas mais um instrumento inconsciente da vontade soberana de Yahweh.

Desta perspectiva, a resposta que o indivíduo desse a Deus poderia levá-lo a alterar o seu próprio destino.³⁵ Talvez, por isso, a pregação profética se reveste sempre de uma feição exortativa e urgente. Porém, o futuro nunca é criado pelo ser humano, pelo contrário, ele o recebe como um dom divino e apenas se compromete com ele (SICRE, 1996, p. 415).

De acordo com a descrição sinótica, Jesus compartilha a visão profética de Deus como Senhor absoluto da história. Uma das mais claras manifestações do entendimento de Jesus acerca da ação histórica de Deus se encontra na chamada oração dominical (Mt 6,9-13 e paral.). Nesta oração modelar, ensinada por Jesus aos discípulos, podemos destacar alguns aspectos importantes acerca da visão histórica de Jesus: Primeiramente, há o reconhecimento da soberania cósmica de Deus – “Pai nosso, que estás nos céus...venha o *teu* reino; faça-se a *tua* vontade, assim na *terra* como no *céu*...pois teu é o reino, o poder e a glória para sempre”. Deus é retratado nesta oração como soberanamente entronizado no céu. Ele tem uma vontade (*thelēma*) que se estende e que, com certeza absoluta, será realizada em todo o universo. Em segundo lugar, Jesus reconhece que é Deus quem supre todas as necessidades humanas, tanto na área física quanto na área espiritual – “o pão nosso de cada dia dá-nos hoje; [...] e não nos deixes cair em tentação; mas livra-nos do mal.” Até as necessidades humanas mais básicas, como alimento e vestes, são bondosamente supridas por Deus (Mt 6,25-34 e paral.).

Do ponto de vista de Jesus, Deus está operando um propósito em relação à história humana. Porém, para ele, este propósito divino recebe em sua própria vida e ministério seu pleno cumprimento (MORRIS, 2005, p. 34). É nele e através dele que Deus trará a efeito Seu grande projeto de restauração para a humanidade. Além

³⁵ É neste sentido que podemos compreender as atribuições de “arrepentimento” aplicadas ao Senhor (cf. Jr 4,28; 18,8.10; 26,3.13.19; 42,10; Ez 24,14; Jl 2,13.14; Am 7,3.6; Jn 3,9.10; 4,2, etc.).

disso, toda a história passada, presente e futura passa a ser julgada à luz desta obra redentora (CULLMANN, 2003, p. 59). A urgência e importância deste plano na vida e ministério de Jesus é expresso pelo emprego do termo grego *dei* (“é inevitável”), presente especialmente em Lucas (2,49; 4,43; 9,22; 13,33; 17,25; 22,37; 24,7.26.44). Neste sentido, embora o termo não deva ser visto como “uma necessidade fatalista ou masoquista de Deus” (RICHTER REIMER, 2012a, p. 59), ele serve para expressar a compreensão evangélica de que o caminhar de Jesus se dá dentro de um projeto salvífico que ele entende ser o propósito de Deus. Este caminho apontava “inevitavelmente” (*dei*) “para o Calvário, para a traição, acusação, condenação e morte” do Nazareno (RICHTER REIMER, 2012a, p. 149). Portanto, para Jesus, há um plano de atividades que Deus deseja seja realizado através de suas ações e palavras. Por isso, exortou seus discípulos a encararem com urgência e prioridade este projeto (Lc 9,60).

Em sua pregação, Jesus enfatiza que este projeto salvífico não é novo e está claramente expresso nas Escrituras veterotestamentárias. Por isso, há ênfase nos Evangelhos Sinóticos de que os atos e palavras de Jesus são o cumprimento de antigas promessas expressas nas Escrituras hebraicas (Mt 26,31.54; Lc 2,49; 4,21; 18,31; 22,37; 24,27.44).

Na pregação de Jesus a soberania de Deus diante de sua criação se manifesta através do “Reino de Deus”. De acordo com a descrição sinótica, Jesus interpretou a história sagrada como constituindo-se de dois períodos, tendo João Batista como marco referencial (Mt 11,11-13; Lc 16,16). Deste ponto de vista, o Reino havia chegado e se fazia presente entre as pessoas. Portanto, a mensagem de Jesus é que, através de sua própria pessoa e ministério, Deus soberanamente invadiu a história humana, triunfou sobre o poder maligno e estabeleceu seu domínio histórico, embora, a plena manifestação desta soberania aguarde uma consumação no final dos tempos (Mt 12,28.29; Lc 17,20) (LADD, 1993, p. 65).

De acordo com o ensino de Jesus, a soberania de Deus sobre a história também pode ser vista na maneira como ele implanta seu Reino. Neste sentido, as parábolas da semente de mostarda, do fermento e da semente que cresce por si mesma, enfatizam o caráter sobrenatural do Reino de Deus. Especialmente a última parábola, salienta que a implantação e crescimento do Reino não são uma realização da vontade e do empenho humano, mas unicamente da vontade e da

ação do próprio Deus.³⁶ É Deus, através de seu representante autorizado, que implanta o Reino, e soberanamente o faz crescer, por meio da operação do seu Espírito. O indivíduo é convidado a participar dele, mas nunca de estabelecê-lo.

Pode-se perceber, entretanto, que Jesus reconhece, não somente nas grandes ações coletivas, mas também nos atos dos indivíduos, a expressão da soberania de Deus. Deste modo, embora esteja ciente da ação universal de Deus na história, Jesus enfatiza mais o propósito divino para o indivíduo. É neste sentido, que reconhece, por por trás da expressão de fé de Simão Pedro em Cesaréia de Filipe, a manifestação da vontade divina (Mt 16,17). Além disso, conforme a descrição sinótica e a percepção das primeiras comunidades cristãs, Jesus viu a sua morte, não como resultante apenas de forças políticas e religiosas, mas como o cumprimento do plano e desígnio de Deus (Lc 22,22; cf. At 2,23).

Portanto, para Jesus, como igualmente para os profetas veterotestamentários, tanto a história individual quanto a coletiva são o resultado da vontade de Deus. Neste sentido, tanto o destino das nações quanto o destino dos indivíduos, no final das contas, são dirigidos para cumprirem o propósito divino, embora, ao agirem, exerçam sua própria liberdade e responsabilidade.

1.4.1.2 A história como cenário da revelação de Deus

O movimento profético sempre interpretou os eventos e os personagens históricos de acordo com a vontade soberana de Yahweh (LASOR; HUBBARD e BUSH, 1999, p. 143). Como postulado por Sicre (1996, p. 408), “é na história que Deus atua, se revela, se compromete com os homens e exige uma resposta”. Neste sentido, toda a história passa a ser a arena da ação de Deus, através da qual ele manifesta Sua sabedoria, poder e glória (Am 9.7) (FREEMAN, 1979, p. 11). Assim, conforme declara ROSSI (2012, p. 99), a presença de Deus “acontece ao longo da história, decididamente invasiva, historicamente localizada”.

Há também na visão profética uma inter-relação entre história e palavra de Deus. De um lado, é a Palavra de Deus que cria a história (Ez 12,25; cf. Is 55,10-11). Tal palavra desencadeia “um movimento de salvação ou de condenação, que atingirá a sua meta com segurança absoluta” (SICRE, 1996, p. 411). De outro lado,

³⁶ Ladd (1993, p. 98) alista uma série de argumentos e passagens bíblicas que demonstram este fato.

é a Palavra de Deus que interpreta a história (SICRE, 1996, p. 411ss). Neste sentido, a Palavra de Deus consiste no testemunho do que Deus disse, fez e ainda fará na história (FREEMAN, 1979, p. 11).

De acordo com as narrativas sinóticas, Jesus também compartilha com os profetas o ponto de vista de que é na história que Deus se revela mais concretamente ao ser humano. Partindo deste entendimento, ele afirmou que, ao observar a ocorrência de alguns eventos históricos, o indivíduo é capaz de discernir o propósito divino (Mt 16,1-3; 24,32-35; Lc 12,54-57). Porém, para Jesus, a maior e mais completa revelação (*apokalypsis*) de Deus se dá através de sua própria pessoa. Esta revelação, embora tenha ficado oculta aos poderosos, foi plenamente revelada aos “pequeninos” que ouviram e creram na sua pregação (Mt 11,25ss e paral.). Neste sentido, a revelação dada no Antigo Testamento através dos profetas foi apenas o primeiro passo e aguarda seu pleno cumprimento e realização através de sua própria vida e ministério (Mt 5,17; Lc 10,24) (MUNDLE, 2000a, p. 2117).

Também aqui, a revelação histórica de Deus se manifesta presentemente através do Reino de Deus. O Reino é um “mistério”. Ele não veio da forma grandiosa e cataclísmica como muitos o aguardavam, mas se manifestou presentemente de forma quieta e secreta.³⁷ Por isso, a maioria das pessoas não conseguiu compreender nem aceitar seu caráter e realidade, mas tem sido revelado apenas àqueles que, humildemente ouvem e aceitam as palavras de Jesus (Mt 13,11-23 e paral.). Estes, devem se alegrar porque são objetos de uma revelação que muitos profetas e reis da ‘Antiga Era’ desejaram, mas não lhes foi isso concedido (Mt 13,17; Lc 10,24).

1.4.1.3 A história como palco da ação salvífica de Deus

Mais que quaisquer outros, os profetas também tiveram a compreensão de que a providência divina dirige os eventos históricos para um propósito central (SCOTT, 1968, p. 142,156). O profetismo compartilha a noção de que há uma finalidade em todo acontecimento histórico, por mais insignificante que pareça ser. Além disso, os profetas compreenderam que o propósito para o qual toda a história caminha é especificamente redentivo (FREEMAN, 1979, p. 12). Para eles, a história se torna,

³⁷ Esta característica misteriosa do Reino de Deus é ilustrada pelas chamadas parábolas do Reino (LADD, 1993, p. 87-98).

pois, um caminho traçado pelo agir de Deus no tempo e nos acontecimentos humanos para fins fundamentalmente salvíficos.

Para Israel, “a história era constituída exclusivamente pelo encadeamento dos atos realizados por Deus para a salvação de Israel” (VON RAD, 1974, p. 104). De acordo com a tradição israelita, Deus agira extraordinária e decisivamente através de alguns eventos do passado – o êxodo, o estabelecimento do Pacto no Sinai e a Conquista (SCOTT, 1968, p. 149). Estes eventos eram a garantia de que Deus agiria novamente de modo semelhante no futuro. Porém, da perspectiva dos profetas, o passado é visto como um chamado constante de Deus à conversão do povo (Is 9,6-20; 22,12; Am 4,6-11). Esta tentativa de Deus a que Israel se arrependa, se dá mesmo através daqueles acontecimentos relacionados a juízo (Is 7,1-17; 12,2; 26,3.4; 30,15; 57,13; Jr 17,5.7; 39,16-18; Hc 2,4; Sf 3,12). Frente a estes acontecimentos, Deus pretende que o indivíduo assuma uma postura de fé exclusiva nEle (SICRE, 1996, p. 420,421).

Por outro lado, não apenas a história passada, mas especialmente o futuro é visto pelos profetas como palco da ação salvífica de Yahweh. O futuro trará a plena manifestação de todas as intervenções salvíficas de Deus em relação ao ser humano (SCOTT, 1968, p. 156-158). Este futuro será caracterizado pela realização dos ideais divinos de justiça, verdade e misericórdia (Is 11,3-5; 16,5; 40,11; 42,3; 65,16; Jr 23,5; Mq 7,20; Zc 1,16; 8,3). Ele também trará a plena manifestação das bênçãos divinas, tanto espirituais quanto físicas (Is 9,7; 11,5-9; 30,29; 32,13-15; 33,24; 35,1-10; 60,15; 61,7; 65,20-23; Jr 2,22-27; Os 2,18; Mq 4,4; Zc 14,4-11). Finalmente, o futuro será caracterizado por uma relação correta com Deus (Jr 31,31-24; Ez 36,25-28; Os 2,16-22; Sf 3,12ss), pelo amplo derramamento do Espírito Santo (Ez 36,27.31; Jl 2,28-32) e plena manifestação da salvação universal (Is 12,3; 19,19-25; 60,18; Sf 3,9ss; Zc 8,20-23; 12,10).

Em harmonia com a pregação profética, Jesus compreendia que Deus dirige a história de acordo com um propósito estabelecido. Na apresentação sinótica, Jesus se refere ao futuro como um projeto salvífico que será levado a cabo pela ação histórica de Deus, mediante as ações livres dos seres humanos. Por esse motivo, ele se refere ao futuro como algo certo (Mt 24,25.29-35; Lc 10,18).

Além disso, de acordo com os Sinóticos, Jesus anuncia que os eventos designados por Deus para o fim dos tempos já estão sendo antecipados através de seus atos e palavras (Mt 8,29; 12,28; Lc 11,20). Deste modo, através das

manifestações dos dons do Espírito e de sua outorga aos discípulos, o fim já está sendo antecipado no presente (CULLMANN, 2003, p. 111-113). Na pregação de Jesus, a manifestação do plano salvífico de Deus se concretiza na história através da chegada do Reino de Deus. Para ele, o passado é constituído pela 'Antiga Era', na qual o Reino foi prometido (Mt 11,11-14; Lc 16,16). O presente, se caracteriza pela manifestação antecipada deste Reinado, através de sua vida e obras (Mt 11,2ss; 12,28.29; 21,31; Lc 17,20ss, etc.). O futuro trará a plena e concreta manifestação do Reino no cenário da história humana (Mt 6,10; Mc 9,47; 14,25; Lc 9,11; 13,28, etc.).

Porém, para Jesus, o Reino não trará apenas o domínio e a soberania de Deus sobre os seres humanos. Coincidindo com a pregação profética, o Reino de Deus "abrange todos os elementos inclusos na salvação messiânica" (LADD, 1993, p. 69). Primeiramente, o Reino traz o dom da salvação. A salvação significa a plena restauração da comunhão entre Deus e o indivíduo e o usufruto dos resultados deste estado (Mt 5,8; 8,11.12; 22,1-14; 25,1-12.21.23; Lc 13,29; 22,30). Esta salvação é primariamente uma dádiva escatológica (Mc 10,17-30) (LADD, 1993, p. 70). Porém, as bênçãos dela decorrentes já podem ser recebidas no presente, de uma forma antecipada (Mc 2,15ss; cf. Mt 11,18; Mc 2,18.19; Lc 15; 19,9.10) (LADD, 1993, p. 71). As curas e revificações realizadas por Jesus foram a manifestação antecipada e externa das bênçãos que caracterizarão a plena concretização da salvação final (LADD, 1993, p. 72,73; CULLMANN, 2003, p. 284,285). O Reino traz ainda a dádiva do perdão. Como a salvação, este perdão tem um elemento escatológico e outro presente. Deste modo, ao anunciar o perdão de pecados (Mc 2,7), Jesus estava antecipando para a 'Presente Era', uma bênção que se manifestará de modo pleno apenas na consumação final (Mq 7,18-20; Is 33,23; Jr 31,31-34; cf. Ez 18,31; 36,22-28; Zc 13,1). Finalmente, o Reino traz também a dádiva do Espírito Santo. Embora o pleno revestimento do Espírito seja uma bênção reservada apenas para a consumação escatológica (Jl 2,28-32; Is 32,15; 44,3; Ez 11,19; 36,26.27; 37,1ss; 39,29; Zc 12,10), tal bênção já tem sido antecipada na vida daqueles que entram em relacionamento com Jesus (Mc 1,8; Lc 11,13).

Compartilhando do ponto de vista profético, Jesus compreendeu que Deus não dirige a história apenas de um modo geral, de acordo com o seu propósito, mas Ele tem definido alguns momentos (*kairos*) para manifestar suas ações salvíficas (CULLMANN, 2003, p. 78ss). Estes *kairoi* são soberanamente escolhidos e fixados

por Ele e não é dado aos seres humanos, ou mesmo aos anjos, conhecê-los (Mc 13,32; cf. At 1,7). Sem dúvida, Jesus viu os eventos da última semana de sua vida terrena como a concretização do ato salvífico de Deus em prol de homens, mulheres e crianças. É neste sentido que emprega as palavras gregas *kairos* e *hōra* para se referir a estes eventos, especialmente à sua morte (Mt 26,18.45; Mc 14,35.41). Portanto, estes termos gregos são empregados nos Sinóticos para se referir a um evento histórico específico, através do qual Deus traz a concretização do seu plano salvífico (CULLMANN, 2003, p. 79,80).

Portanto, de acordo com a descrição Sinótica, Jesus compreendia que Deus o escolhera e o enviara ao mundo com uma missão específica (Mt 26,42 e paral.). O Pai esperava que ele cumprisse esta missão. Sua missão no mundo tinha como ponto focal a salvação do “que se havia perdido” (Lc 19,10; cf. Mt 18,14). Embora tal missão tivesse que enfrentar a oposição do “valente” e de todas as suas hostes celestiais e terrenas, Jesus era embalado pela certeza de que, ao final, o projeto divino seria plenamente realizado.

1.4.2 A Compreensão de Palavra de Deus

Conforme explicado por Scott (1968, p. 96), para os hebreus as palavras carregavam a força e a dinâmica da pessoa que falava e, “uma vez pronunciadas continuavam sua expressão eficaz, mesmo na ausência de quem as pronunciara, ou depois de sua morte”. Era neste sentido que encaravam as bênçãos e as maldições proferidas (VON RAD, 1974, p. 80ss).

Porém, von Rad (1974, p. 85) está correto ao afirmar que, para Israel, a Palavra de Yahweh se situava num nível incomparavelmente superior a qualquer palavra humana. Assim, na concepção dos profetas, a Palavra de Deus não se trata apenas das opiniões de Deus acerca das ações humanas e dos acontecimentos históricos. Para eles, a Palavra de Yahweh era um novo e poderoso ingrediente acrescentado à situação, tendo, em si, a capacidade de alterar radicalmente os próprios acontecimentos (MOTYER, 1991, p. 1320). Os profetas encaravam a Palavra de Deus como uma força dinâmica e poderosa capaz de operar concretamente na realidade (Is 9,8; 40,6-8; 55,10.11). Esta Palavra carrega em si poder para criar nova realidade (Is 40,26; 48,13; 51,16), mas também possui poder para destruí-la (Is 50,2; Jr 1,10; 5,14; 23,29; Os 6,5; Am 1,2; Sf 2,5). Uma vez

pronunciada, a Palavra de Yahweh jamais será nula, mas realizará aquilo para a qual foi pregada (Is 45,23; 55,11; Jr 1,12; Ez 12,25.28). Na perspectiva profética a Palavra de Deus tem, geralmente, um papel duplo na vida do indivíduo. Para aquele que a teme e a recebe, ela traz bênção e salvação (Is 66,2; Jr 22,4; Mq 2,7). Porém, para aquele que endurece o seu coração e recusa aceitá-la, ela opera o juízo condenatório (Is 5,24; 9,8ss; 30,12ss; Jr 5,14; 6,10.19; 8,9; 13,10; 19,15; 25,8ss; 29,19; 44,29; Zc 7,7.12). Deste modo, de acordo com o código deuteronomico, a palavra pronunciada por meio do profeta 'verdadeiro' carregava em si a dinâmica e o poder do próprio Yahweh, o qual garante o seu cumprimento (REIMER, 2008, p. 815; SICRE, 1996, p. 409-411).

Pessoalmente, os profetas viam a Palavra de Deus como um poder capaz de alimentá-los e produzir "gozo e alegria para o coração" (Jr 15,16). Porém, tal palavra também tem a capacidade de anular qualquer resistência e corrigir qualquer desvio da parte do profeta (Jr 23,29; Ez 11,13). A idéia de se alimentar da Palavra de Deus como uma condição que acompanha o chamado profético aparece especialmente em Ezequiel (Ez 2,8ss; 3,3ss). Este profeta encara a Palavra de Deus como uma entidade objetiva, que ao vir sobre ele altera sua personalidade e, de certo modo, o controla (SCHREINER, 2004, p. 284).

Nos ensinamentos de Jesus, conforme retratado nos Evangelhos Sinóticos, a Palavra de Deus tem um papel muito semelhante ao que nos é apresentado na pregação profética. Jesus considerou toda a revelação dada nas Escrituras Hebraicas como a autêntica Palavra de Deus (Mt 15,6 e paral.). Esta Palavra tem poder para alimentar o faminto (Mt 4,4). A lei, como expressão concreta da vontade de Deus, tem valor absoluto e validade eterna. Tudo que ela prescreve e promete receberá seu pleno cumprimento e realização (Mt 5,17-20). Deste modo, a posição no Reino de Deus é determinada pela atitude do indivíduo diante da Palavra de Deus revelada (Mt 5,19). Para o Nazareno esta revelação tem plena autoridade em questões doutrinárias (Mt 22,29-32; Mc 12,35-37) e práticas (Mt 19,3-6; Mc 7,9-13). Ele próprio determinou sua vida e ministério pelo que entendia ser a Palavra de Deus (Mt 4,4-11; 5,17; 26,53; Mc 8,31; Lc 22,37). Por isso, Jesus ensina com "autoridade" (*exusia*), pois suas palavras carregam o poder que provém de Deus (RICHTER REIMER, 2012a, p. 83).

No Novo Testamento, as Palavras de Jesus adquirem e exercem o mesmo poder dinâmico que as Palavras proferidas por Yahweh através de seus profetas no Antigo Testamento. O poder de suas palavras se demonstra especialmente por meio

das curas e dos milagres que realiza (Mt 8,8.16; Mc 2,11; 9,25; Lc 5,5; 7,7.14.15). Por isso, elas se revestem de autoridade absoluta (Mt 7,29; Lc 4,32.36). As palavras de Jesus têm autoridade sobre os demônios (Mc 1,25-26; 5,1-13; 9,25; Lc 4,35.36), sobre as criaturas terrestres (Lc 5,5), sobre a natureza (Lc 8,24.25), sobre as enfermidades (Lc 7,7) e até sobre as práticas cerimoniais tradicionalmente estabelecidas (Mc 2,18-3,6) (RICHTER REIMER, 2012a, p. 83,91,92-96,103-104) . Conforme a tradição profética, Jesus vê a palavra de Deus como uma força poderosa, capaz de operar concretamente na realidade. Além disso, ele se apresenta como o cumprimento pessoal da Palavra divina no Antigo Testamento (Lc 4,21; 24,44ss), de modo que crer na Palavra de Deus significa crer em Jesus e crer em Jesus significa crer na Palavra de Deus. Por isso, é pela reação que os indivíduos evidenciam diante da Palavra pronunciada por Jesus que se definirá sua situação espiritual e seu estado eterno (Mt 7,24-27; 19,22-25; Mc 4,14ss.).

1.4.3 O Ponto de Vista Escatológico

Uma análise mais aprofundada nas narrativas sinóticas demonstrará que, embora Jesus tenha desposado características gerais do pensamento apocalíptico de seu tempo, porém existem aspectos escatológicos³⁸ de sua pregação que são tipicamente proféticos. Deste modo, embora compartilhe do quadro geral do pensamento apocalíptico contemporâneo, a pregação de Jesus traz suas próprias ênfases. E estas se alinham bem mais ao pensamento profético que ao ponto de vista do judaísmo apocalíptico de sua época. Os seguintes elementos apresentam paralelos entre o profetismo veterotestamentário e os ensinamentos de Jesus conforme descritos nos Evangelhos Sinóticos:

1.4.3.1 A expectativa da consumação final

Por entenderem que Deus estava no controle da história, os profetas chegaram também ao entendimento de que Deus estava conduzindo os eventos históricos a uma consumação final (VON RAD, 1967, p. 92). Nesta perspectiva, eles anunciaram que Yahweh traria “uma hora inteiramente nova para seu povo” (VON RAD, 1974, p.

³⁸ O termo ‘escatologia’ está sendo empregado aqui, referindo-se aos eventos do final dos tempos e sua relação com o indivíduo e com a sociedade (BRUCE, 1992, p.34-39).

110). Em suas pregações, demonstram aguardar por uma ruptura operada por Yahweh no curso histórico. Esta produzirá uma realidade completamente nova e diferente da que havia até então. Esta “irrupção iminente de uma realidade divina não percebida por seus contemporâneos” terá um aspecto duplo (EICHRODT, 2004, p. 306): trará juízo e destruição, mas trará também renovação e salvação para Israel e as nações. O centro desta expectativa reside principalmente no evento denominado pelos profetas de “O Dia de Yahweh” (REIMER, 2008, p. 814). Eles descrevem o Dia do Senhor, tanto como um acontecimento que se dará dentro da história imediata (Is 13; Am 5,18-20; Sf 1,10-12.16-17; 2,5-15), quanto como um evento final e escatológico (Am 7,4; 8,8.9; 9,5; Sf 1,2.3.18). Este “Dia” é normalmente descrito por eles como um acontecimento cataclísmico, o qual trará abalos sobre a ordem criada, juízo para os rebeldes e destruição sobre as nações, inclusive sobre Israel (Is 13-24; 34; 63,1-6; Jr 5-6). A culminação deste acontecimento se dará com a vinda de Yahweh em pessoa (VON RAD, 1974, p. 115). Em alguns contextos este evento é descrito como uma verdadeira guerra cósmica, entre Yahweh e uma confederação das nações (Is 13; 34; Ez 30,1-9; Ez 7; Jl 2,1-11; Sf 1,7-18.). Este juízo divino terá tanto um efeito condenatório contra os ímpios quanto um efeito purificador sobre a terra. Após este grande julgamento, haverá a restauração, tanto de Israel quanto da criação como um todo (Is 1,24-31; 2-4; 9; 11; 12; 25-28; 32; 35; 43-44; 54-56; 60-62). Nesta nova existência restaurada, Deus manifestará, concretamente, o seu domínio. Será instaurado, então, um reino de completa paz e harmonia, tanto no âmbito das nações quanto da própria ordem criada. Nesta nova existência real, os crentes finalmente gozarão de todas as bênçãos e promessas a tanto aguardadas (REIMER e RICHTER REIMER, 2008, p. 857).

Em sua pregação, conforme nos apresentam os Evangelhos, Jesus demonstra, igualmente, a expectativa por uma consumação final e definitiva operada por Deus na história humana. Toda a existência caminha para um momento decisivo, no qual todos os seres humanos passarão por um acerto de contas e todas as coisas experimentarão uma completa restauração (Mt 13,39.40.49; 28,20). O sermão escatológico de Jesus (Mt 24 e paral.) responde a seguinte pergunta dos discípulos: “Dize-nos quando sucederão estas coisas e que sinal haverá da tua vinda e da *consumação do século*” (Mt 24,3, Itálicos acrescidos). Neste discurso Jesus

'prediz'³⁹ um período de guerras e completo caos internacional (Mt 24,6.7), sinais provenientes do céu e desastres naturais (Mt 24,29).⁴⁰ Como os profetas veterotestamentários, prevê juízo, não somente para as nações estrangeiras, mas também para Jerusalém e seus habitantes (Lc 13,34-35 e paral.; Lc 19,41-44; 23,27-31). Nestes "dias", o templo será profanado (Mt 24,15), Jerusalém devastada (Mt 23,38), o povo exilado e os santos perseguidos (Mt 24,9.15-22). Todos estes eventos escatológicos culminarão com a chegada do "Filho do Homem" em poder e glória (Mt 24,27.30). Em sua chegada, o enviado de Deus reunirá todos os santos (Mt 24,31; cf. Is 11,12; 27,12.13; 43,5; 49,5; 56,8; 60,1-9; Zc 2,6) e realizará o juízo final contra os ímpios (Mt 25,31-46; cf. Ez 34,17; Zc 14,5). Portanto, no entendimento de Jesus haverá um momento em que a existência presente chegará à sua conclusão e concretização final (BOCK, 2006, p. 319,323).

Assim como os profetas empregaram termos tais como "o Dia do Senhor" ou "o Dia" para se referirem aos eventos escatológicos dos quais falavam, Jesus também empregou alguns termos ao menciona-los. Uma das palavras utilizadas por Jesus com conotação escatológico foi *kairos* (RICHTER REIMER, 2012a, p. 79,80). O termo *kairos* se refere à ocasião que Deus determinou para julgar os poderes cósmicos (Mt 8,29). Também se refere ao tempo da manifestação salvífica de Deus, através de seu ungido (Mt 16,2.3; 26,18; Mc 1,15; Lc 12,54-56; 19,44). Porém, Jesus também emprega esta palavra para falar da plena manifestação escatológica, através da qual Deus trará a salvação eterna para os justos e o juízo final para os ímpios (Mc 13,32.33). Outras expressões, como "dia" (*hēmera*) e "hora" (*hōra*), também são empregadas por Jesus com sentido escatológico. Estes termos são usados por ele para falar de alguns momentos ou épocas especiais que Deus determinou dentro do seu cronograma. Tanto *hēmera* quanto *hōra* também são empregadas para se referir à consumação final, através da qual Deus manifestará tanto a salvação para os justos⁴¹ quanto o juízo para os ímpios.⁴²

³⁹ De acordo com Richter Reimer (2012a, p.186-190) este "sermão profético-apocalíptico" atribuído a Jesus trata-se, na verdade, da reinterpretação de "tradições e textos acerca da esperança apocalíptico-profética (pós-)jexílica [...] para dentro dos tempos atuais da comunidade", a qual estava diante dos desafios dos sofrimentos e perseguições provenientes da guerra judaico-romana de 69-70.

⁴⁰ Compare com Is 13,9.10; 24,18-20; 34,4; Ez 32,7.8; Jl 2,10.30.31; 3,15; Ag 2,6.21.

⁴¹ Para *hēmera*, ver: Mt 24,36.42; 25,13; 26,29; Mc 14,25; Lc 17,24.26.30. Para *hōra*, ver: Mt 24,44; Lc 12,40; 14,17.

⁴² Para *hēmera*, ver: Mt 7,22; 10,15; 11,22.24; 12,36; 24,19.22.29; Mc 13,19; Lc 10,12; 12,46; 19,43; 21,6.22.23.34; 23,29.30. Para *hōra*, ver: Lc 12,46.

1.4.3.2 A noção das duas eras

Para explicar o novo ato que Yahweh executará, os profetas colocam-no, às vezes, em analogia aos antigos atos salvíficos operados por Ele na vida da nação (VON RAD, 1974, p. 114). Por exemplo, Oséias (11,10-11) fala de uma nova conquista, Isaías de um novo Davi (11,1) e de uma nova Sião (11,26), Jeremias (31,31ss) se refere a uma nova Aliança. Por outro lado, alguns profetas falam da implantação de uma nova ordem que resultará num rompimento completo com a ordem atual (VON RAD, 1974, p. 112-115). De acordo com este ponto de vista, esta ação de Deus tornará “caducos todos os antigos acontecimentos da história da salvação” (p. 115). Eles entendiam que será algo completamente surpreendente e diferente de tudo que já havia existido até então (Is 43,18; Jr 3,16ss; 23,7; 31,32). É neste sentido que Ezequiel fala de um novo Israel (37,1-14), uma nova Canaã (47-48), um novo templo (40-43) e uma nova forma de adoração (44-46). Isaías (65,17) chega mesmo a falar de um rompimento tão completo que o descreve como “um novo céu e uma nova terra”. Neste ponto, os profetas despem os acontecimentos passados de seu efeito salvífico e direcionam toda a esperança de Israel nas disposições salutares que Yahweh realizará no futuro (VON RAD, 1974, p. 261). Ao fazer isso, lançam os fundamentos e os principais pilares para o entendimento das duas ‘eras’. Este conceito se desenvolve nos escritos tardios do Antigo Testamento, tornando-se, então, traço marcante da espiritualidade judaica (REIMER e RICHTER REIMER, 2008, p. 857).

A visão escatológica de Jesus está fundamentada no conceito judaico dos duas Eras (Mt 12,32; Mc 10,30; 20,34-35 e paral.) (LADD, 1993, p. 44). Neste sentido, Jesus compreendia que o *éon* presente é caracterizado pela existência humana em fraqueza, mortalidade e pecado. É o *éon* dominado pelo maligno e oprimido pela morte. Este *éon* presente se mantém sempre em oposição a Deus e a Sua Palavra (Mc 4,19 e paral.). Por isso, Jesus espera, tanto para si quanto para seus discípulos, ódio, perseguição e sofrimento da parte deste mundo (Mt 10,17-39; 24,9; Lc 6,22 e paral.). Porém, este *éon* chegará ao fim quando um ‘novo *éon*’ for instaurado. O *éon* “porvir” será inaugurado pela *parousia* e a ressurreição dos mortos, e marcará um completo rompimento com a presente existência terrena (Mt 24,3; Lc 20,34-36). O raiar deste novo *éon* trará o pleno usufruto de todas as bênçãos prometidas (Mt 13,43; 19,28.29). Porém, trará também a separação final entre justos e ímpios (Mt

13,39.40.49). Os justos experimentarão a ressurreição corpórea para uma existência de gozo e plena comunhão com Deus (Mc 12,25; Lc 14,14; cf. Dn 12,2; Is 26,19). Porém, os ímpios serão lançados para o *gehenna*, onde passarão a eternidade em tormento, excluídos da presença e do agir benéfico de Deus (Mt 5,22.29.30; 8,12; 10,28; 13,42.50; 18,9; 22,13; 23,33; 25,41.46; 25,30 e paral.). Algumas vezes, Jesus emprega os termos Reino de Deus e vida eterna como sinônimo deste novo *éon* (Mc 10,17; cf. v. 30).

Entretanto, destoando da visão apocalíptica contemporânea e mantendo-se alinhado aos pressupostos proféticos, Jesus não estabelece uma disjunção completa entre o *éon* presente e o porvir. Como afirma Ladd (1993, p. 47,48), este *éon* não é abandonado por ele aos poderes do mal. Mesmo que se possa identificar na pregação de Jesus um dualismo horizontal, este não é absoluto. Como já foi demonstrado, de acordo com os Sinóticos, o Reino de Deus adquire também uma concretização já neste *éon*. Neste sentido, no ensino de Jesus como na pregação profética, o Reino e as bênçãos a ele relacionadas adquirem características tanto históricas imediatas quanto apocalítico-estatalógicas (REIMER e RICHTER REIMER, 2008, p. 857,858; BOCK, 2006, p. 542-545).

1.4.3.3 O padrão da referência dupla

O discurso proferido no Monte das Oliveiras acerca da destruição do templo é uma importante amostra da visão apocalíptica de Jesus (Mt 24 e paral.). Através de sua análise, pode-se compreender a estrutura básica do pensamento profético de Jesus, conforme expresso pelos Sinóticos. Um importante padrão escatológico expresso neste sermão é o da referência dupla. Ao longo de todo o discurso, há a sobreposição do elemento histórico e do elemento escatológico (LADD, 1993, p. 186). A destruição do templo e de Jerusalém servem como modelo e tipo de uma destruição mais completa e definitiva que se dará no julgamento final. Este tipo de linguagem segue basicamente o padrão profético (WOOD, 2003. p. 25,26).

Nos profetas, o “Dia do Senhor” tinha também uma referência de cumprimento duplo (WOOD, 2003. p. 63,64). Vários profetas falaram do “Dia do Senhor”, tanto como um acontecimento histórico (Am 5,18-20; Sf 1,10-12.16-17; 2,5-15), quanto como um evento escatológico (Is 13; Am 7,4; 8,8.9; 9,5; Sf 1,2.3.18). Haveria o evento de julgamento de curto prazo e o evento de julgamento final e definitivo

(BOCK, 2006, p. 317). A linguagem servia, muitas vezes, para se referir a ambos. Deste modo, embora os dois eventos estivessem separados pelo tempo, estavam estreitamente interligados pela semelhança factual. Neste tipo de linguagem escatológica, um evento serve de padrão ou modelo para o outro.

Portanto, a linguagem empregada por Jesus nos Sinóticos serve para anunciar que virá um julgamento sobre Jerusalém e seus habitantes. Tal juízo viria pelo fato da cidade, representada por sua liderança, haver “matado os profetas e apedrejado os que [lhe] foram enviados”, culminando com a rejeição e execução do profeta Galileu (Mt 23,37 e paral.). Por isso, este julgamento seria tanto histórico quanto escatológico (Lc 13,34-35 e paral.; Lc 19.41-44; 23.27-31; cf. Lc 13.1-5). De acordo com a apresentação sinótica, o evento histórico refere-se à destruição de Jerusalém empreendida pelos exércitos romanos no ano 70 d.C.; porém, o referente escatológico aguarda sua concretização no final dos tempos (LADD, 1993, p. 186). Por outro lado, a própria perseguição e tribulações que os seguidores de Jesus experimentam também deve ser vista dentro desta estrutura dupla. Ou seja, estas perseguições e tribulações têm tanto um aspecto histórico e temporal quanto final e escatológico (Mt 10,16-39; 24,9.15-22 e par.; Lc 6,22-23). Elas se referem às aflições e perseguições pelas quais os seguidores de Jesus terão que passar ao longo de toda sua permanência neste mundo, mas também se referem a uma tribulação definitiva e incomparável que acontecerá no final dos tempos (LADD, 1993, p. 190).

1.4.3.4 O emprego da linguagem analógica

Frequentemente os profetas apresentaram suas mensagens de juízo e salvação futura empregando analogias. Isto era feito mediante o uso de parábolas ou alegorias.⁴³ Por exemplo, o profeta Jeremias (13,12-14) lança mão da metáfora do vaso quebrado e Amós (7,1-6) da praga de gafanhotos e da destruição pelo fogo para ilustrar o juízo divino que futuramente viria sobre toda a nação por causa de sua rebelião. Por outro lado, o profeta Isaías (25,6) descreve as bênçãos da nova

⁴³ Nem sempre é fácil estabelecer a diferença entre uma parábola e uma alegoria. Virkler (2001, p. 122) define a *parábola* como um símile ampliado, na qual “a comparação vem expressa, e o sujeito e a coisa comparada, explicados mais plenamente, mantêm-se separados”; e a *alegoria* como uma metáfora ampliada, na qual “a comparação não vem expressa, e o sujeito e a coisa comparada acham-se entrelaçados”.

era salvífica como um banquete no qual será servido vinho velho e muita comida gordurosa. O profeta Zacarias (11,4-6) e o profeta Ezequiel (34,11-31) empregam a figura do cuidado e proteção do pastor ao seu rebanho para descrever a restauração dos últimos dias.

Seguindo a tradição profética, Jesus também lança mão de parábolas e analogias para ilustrar os eventos escatológicos. As parábolas dos lavradores maus (Mt 21,33-41 e paral.), da figueira (Lc 13,1-9), das dez minas (Lc 19,11-28) e do grande banquete (Mt 22,1-14) salientam que a liderança e o povo incrédulo serão rejeitados e julgados por sua recusa em produzir frutos para o Reino e por sua reiterada rebelião contra Deus. A analogia com “as dores de parto” (Mt 24,8 e paral.; cf. Is 26,17; 66,8; Jr 22,23; Os 13,13; Mq 4,9ss), revela que a manifestação do Reino será precedida por um tempo de grande tribulação (Mt 24,21; cf. Jr 30,7; Dn 12,1). A parábola da figueira (Mt 24,32-33 e paral.) enfatiza a necessidade de se está atento aos sinais que precederão os últimos dias. As parábolas da vinda do ladrão (Mt 24,42-44), do retorno de viagem do senhor (Mc 13,33-37), do servo prudente (Mt 24,45-51) e das dez virgens (Mt 25,1-13) salientam a necessidade de se está espiritualmente preparado para a chegada deste grande “Dia”. As parábolas das ovelhas e dos cabritos (Mt 25,31-46), do joio e do trigo (Mt 13,24-30.34-43) e da rede (Mt 13,47-50) referem-se à separação final entre justos e ímpios que a concretização do Reino de Deus provocará na humanidade. Finalmente, a parábola dos talentos (Mt 25,14-30) descreve o critério de retribuição que será empregado pelo Rei na avaliação de seus servos.

Portanto, tanto a pregação profética quanto o ensino de Jesus anunciam a manifestação de uma consumação escatológica. Esta consumação trará tanto bênção quanto juízo. Trará bênção para os justos, mas juízo e condenação para os ímpios. Este aspecto duplo da consumação final alcançará tanto Israel quanto as nações estrangeiras. O julgamento e a salvação que este “Dia” trará, terá tanto um aspecto coletivo quanto individual. A novidade na pregação de Jesus em relação aos profetas é que, para aquele, estes acontecimentos terão uma dimensão mais espiritual e eterna. Eles selarão, não apenas a situação histórica das nações, mas o destino eterno das pessoas.

Conclui-se que, de acordo com a descrição que nos é apresentada nos Evangelhos Sinóticos, os atos e as palavras de Jesus foram entendidas tanto por ele mesmo quanto por aqueles que presenciaram sua atuação como sendo

fundamentalmente proféticas. Sua própria compreensão de seu papel e a compreensão dos discípulos, do povo e das primeiras comunidades cristãs foi de que Jesus agiu, falou, viveu e morreu de acordo com a tradição dos antigos profetas veterotestamentários. Mesmo o ponto de vista mantido pelas primeiras comunidades cristãs de que Jesus era o profeta escatológico alicerça-se na noção de que a práxis de Jesus foi fundamentalmente profética. Além disso, pesquisando a descrição que os Evangelhos Sinóticos fazem de Jesus, percebe-se que seu entendimento acerca da história, sua compreensão da Palavra de Deus e seu ponto de vista escatológico fundamentam-se na tradição profética, especialmente expressa nas escrituras hebraicas. Portanto, cabe agora compreender melhor de onde veio a principal influência para a práxis profética de Jesus, ou seja, o profetismo israelita, conforme se apresenta no Antigo Testamento. Este será o assunto abordado no próximo capítulo.

2 O PROFETISMO VETEROTESTAMENTÁRIO

Conforme já foi demonstrado no capítulo anterior, de acordo com a descrição sinótica, tanto Jesus quanto os seus contemporâneos o viram primeiramente como um profeta israelita. Este capítulo visa esclarecer de onde se originou a práxis profética de Jesus, ou seja, de onde vieram as influências que moldaram de modo tão marcante os atos e palavras de Jesus de acordo com os Evangelhos. Para tal, pretende-se compreender melhor o que foi o profetismo veterotestamentário: sua origem e desenvolvimento, sua natureza e seu papel no seio da religião hebraica.

2.1 A DEFINIÇÃO DO PROFETISMO

Introdutoriamente, é importante que se esclareça os termos-chaves da presente pesquisa. Portanto, pretende-se, a seguir, definir em que sentido os termos profeta e profetismo estão sendo empregados neste trabalho.

2.1.1 A Definição do Termo Profeta

Do ponto de vista sociológico, de acordo com Weber (2000, p. 303), profeta é “o portador de um carisma puramente *pessoal*, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma *doutrina* religiosa ou um mandado divino”. O que distingue o profeta do sacerdote é sua vocação “pessoal”, em virtude de seu carisma.

No sentido bíblico, a palavra “profeta” é a mais comumente usada para designar as pessoas que ocupavam um ofício religioso específico no antigo Israel.⁴⁴ O termo deriva da palavra grega *prophētēs*, que na Septuaginta traduz a maioria das ocorrências hebraicas do Antigo Testamento.⁴⁵ A palavra *prophētēs* é composta por duas palavras gregas: a preposição *pro* (“por” ou “de antemão”) e o verbo *phēmi* (“falar” ou “proclamar”) (MOULTON, 2007, p. 366), o qual tem sempre uma conotação religiosa (PEISKER, 2000b, p. 1877). Portanto, profeta pode significar tanto “falar por” ou “em lugar de”, quanto “falar de antemão” ou “predizer”

⁴⁴ Exemplos em Mt 2,5.15.17; 3,3; 4,14; 8,17; 12,39; 21,4; Lc 3,4; 4,27; Jo 1,23; 12,38; At 2,16; 3,24; 13,20; 28,25, etc.

⁴⁵ O termo *prophētēs* traduz a maioria das ocorrências da palavra *nabi'* na LXX. As exceções são 1Cr 26,28; 2Cr 16,7.10; Is 30,10, onde *prophētēs* traduz *ro'eh* e 2Cr 19,2; 29,30; 35,15 que *prophētēs* traduz *hozeh* (BALLARINI e BRESSAN, 1978, p. 10,11).

(BALLARINI e BRESSAN, 1978, p. 10). Ambos os significados estão implícitos no termo e têm o apoio bíblico (LASOR, HUBBARD e BUSH, 1999, p. 238). Porém, o sentido mais evidente da palavra, tanto na literatura clássica quanto no uso bíblico, é de “alguém que fala por ou em nome de Deus” (BALLARINI e BRESSAN, 1978, p. 10). Portanto, os profetas eram “pessoas que se sentiam, apresentavam e falavam perante a comunidade como portadoras de mensagens divinas” (REIMER, 2008, p. 813).

Entretanto, o termo profeta não é usado uniformemente nas Escrituras. A palavra adquire vários sentidos, de acordo com o contexto no qual está sendo empregada. No sentido mais amplo, “profeta” se refere a todos aqueles que falam em nome ou inspirados por Deus (Lc 11,50; 13,28). É neste sentido que Abrão (Gn 20,7), Moisés (Dt 34,10; Os 12,13) e Davi (At 2,30) são chamados de profetas.

Em alguns contextos o termo “profeta” se refere ao livro do profeta mencionado (At 8,28.30; Mc 1,2). No plural, “profetas” pode se referir a uma das divisões principais das Escrituras hebraicas (Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; 26,56; Lc 16,16.29.31; 24,27.44, etc.). Em alguns casos, parece estar sendo usado para falar de toda a Escritura veterotestamentária (Lc 24,25; Jo 6,45; Hb 1,1).

Quando usado em sentido absoluto, o termo “o profeta” tem conotações messiânicas, especialmente no Quarto Evangelho (Jo 1,21.25; 4,19ss; 6,14; 7,40). Neste sentido, o título se refere ao último e maior de todos os profetas, o qual deveria ser o cumprimento de toda profecia no final dos tempos (CULLMANN, 2001, p. 31). Este uso retrata um dos títulos messiânicos em voga no primeiro século, o qual tomava por base Dt 18,15-19 (CULLMANN, 2001, p. 35).

Porém, o uso mais abundante e importante do termo “profeta” nas Escrituras é para se referir ao ministério de proclamação da Palavra de Deus, realizado por um grupo específico de homens e mulheres, especialmente chamados(as) por Deus para esta função. Estas pessoas serviam como reveladores da vontade de Yahweh para a nação, geralmente em momentos que ela passava por crises e rebeliões. É neste último sentido que o termo será empregado neste trabalho.

2.1.2 A Definição do Termo Profetismo

Além dos significados apresentados acima, em alguns contextos, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, a palavra “profeta” é usada para descrever um

“ministério”. Neste sentido, o “ofício profético” pode ser exercido tanto por pessoas autenticamente comissionadas por Deus quanto por aquelas que não receberam tal comissionamento ou que, embora o tenham recebido, não são fiéis à função que deveriam exercer.⁴⁶ Alguns textos chegam mesmo a falar de um “ministério profético” (1Sm 28,15; 2Rs 17,23; Os 12,13) e alguns autores(as) tratam do assunto como sendo uma “tradição profética” (REIMER e RICHTER REIMER, 2010). São várias as passagens do Antigo Testamento que indicam que os profetas compunham uma instituição israelita, paralela a outras instituições já estabelecidas, como a dos sacerdotes, por exemplo.

Portanto, a expressão “profetismo” se refere a esta instituição plenamente desenvolvida e reconhecida no antigo Israel. Obviamente, o profetismo, como todas as outras instituições religiosas, teve o seu surgimento e passou por desenvolvimentos no seio da nação. Este desenvolvimento é o que Max Weber (1982, p. 341,342) denomina de “processo de rotinização do Carisma”. Em seu estágio mais desenvolvido, o profetismo veterotestamentário foi mais que um ministério, entre outros, e pode ser visto, como um forte movimento religioso no seio do país. Alguns estudiosos chegam mesmo a falar de uma “religião profética” desenvolvida paralelamente à religião oficial israelita. Por exemplo, no capítulo denominado de “A Religião Profética”, Scott (1968, p. 179-199) afirma que os profetas foram os fundadores de uma verdadeira comunidade religiosa. Hyatt (1947, p. 174-177) alista nove características distintivas da ‘Religião Profética’ presente no Antigo Testamento. De qualquer modo, o profetismo foi, sem dúvida, a instituição que mais contribuições ofereceu a nação e que também mais a influenciou. Scott (1968, p. 27) afirma que “a religião de Israel e sua cultura foram recriadas por meio da missão dos profetas [...]”.⁴⁷ Entretanto, não se pode precisar exatamente o alcance e a abrangência desta influência.

O termo “profecia” é empregado para se referir “a obra dos profetas hebreus, cujos registros literários se encontram nas páginas do Velho Testamento” (SCOTT, 1968, p. 13). São basicamente estes escritos a única fonte de que dispomos para o estudo do profetismo. É a esta coleção, composta principalmente entre o VIII e o IV

⁴⁶ Exemplos: 1Rs 18,19.20; 19,1; 20,41; 22,6ss; 2Rs 3,13; 9,4; 23,2; Ne 6,14; Is 9,15; 28,7; Jr 2,8.26; 5,13.31; 6,13; 8,10; 14,13.14.15; 23,11ss; 26,7ss; 28,1ss; Ez 13,2ss; 22,28; Os 9,7; Am 7,14; Mq 3,5ss; Mt 5,12; 13,17, etc.

⁴⁷ Scott (1968, p. 179) também afirma que “a essência espiritual do Velho Testamento encontra-se na religião dos profetas e na piedade dos Salmos.”

século a.C., que devemos recorrer para compormos o grande quebra cabeça teológico deste período. Neste sentido, o único modo seguro de que dispomos para avaliar os profetas e suas crenças é o registro de suas pregações, conforme se nos apresentam nas páginas do Antigo Testamento.

2.2 OS TÍTULOS PROFÉTICOS

Há três palavras hebraicas usadas para se referir ao ministério profético no Antigo Testamento: *nābî'*, *rō'eh* e *ḥōzeh*. Embora apareçam, as vezes, como sinônimas carregam conotações específicas.

2.2.1 *nābî'*

O termo *nābî'* é o mais freqüentemente usado para se referir ao profeta. A palavra aparece 309 vezes no Antigo Testamento.⁴⁸ Sua exata origem e significado têm sido objeto de longos debates (CULVER, 1999a, p. 905; FREEMAN, 1979, p. 37-40).

Há quatro pontos de vista principais sobre a derivação do termo hebraico *nābî'*:⁴⁹ Alguns estudiosos acreditam que o termo originou-se de uma raiz árabe *naba'a*, que significa “proclamar” ou “anunciar”. Deste modo, o significado primário de *nābî'* seria “porta-voz”. Outros defendem que o termo deriva de uma raiz hebraica, *nābā'*, que significa “derramar”, “ferver” ou “borbulhar”. Seu significado básico seria, por conseguinte, “extravasar ou despejar palavras”. Os que defendem este ponto de vista colocam a ênfase do termo no estado extático mediante o qual os profetas anunciavam sua mensagem. Há ainda vários estudiosos que advogam a origem do termo *nābî'* numa raiz acadiana *nabû*, que significa “chamar”. De acordo com esta opinião, o significado básico da raiz é passivo. O sentido da palavra seria, portanto, “aquele que é chamado [por Deus]” (WILSON, 1993, p. 130). Finalmente, há a opinião de que a palavra deriva de uma raiz semítica desconhecida. Estes defendem que a raiz verbal *nābhā'*, profetizar, é apenas um denominativo do substantivo *nābî'* (CULVER, 1999a, p. 905). Para quem defende este ponto de vista,

⁴⁸ Este é o número de ocorrências apresentado por Peisker (2000b, p. 1879). De acordo com Sicre (1996, p. 81) são 315. Veja especialmente a nota 46.

⁴⁹ Para discussão destes pontos de vista, consultar Culver (1999a, p. 905) e Freeman (1979, p. 37-40).

não há necessidade de se descobrir a exata etimologia do termo *nābî'*, uma vez que o que nos interessa é seu uso pelo Antigo Testamento (FREEMAN, 1979, p. 39).

Embora reconhecendo a dificuldade de se estabelecer a exata origem do termo *nābî'*, é provável que tal origem esteja relacionada ao acadiano *nabû'*, “chamar”. Este ponto de vista parece ser confirmado pelo sentido passivo que o termo toma no hebraico, semelhantemente ao acadiano (WOOD, 1983, p. 60; FREEMAN, 1979, p. 38). Neste caso, o profeta é o objeto da ação e Deus o agente (PEISKER, 2000b, p. 1879).

Embora o estudo etimológico seja importante, o exato significado do termo *nābî'* deve ser estabelecido primariamente pelo seu uso no próprio Antigo Testamento.⁵⁰ Tendo isso em mente, entende-se que o denominativo *nābî'* enfatiza o chamado de alguém para um serviço (WOOD, 1983, p. 60). O termo ressalta que o profeta era chamado por Deus para a atividade que exerce. “A idéia essencial da palavra é a de porta-voz autorizado ou oficial” (CULVER, 1999a, p. 905). Portanto, um *nābî'* era alguém autorizado para falar em nome de outrem. No caso dos profetas veterotestamentários, falavam em nome de Yahweh. Este sentido da palavra é extraído de seu uso, especialmente em passagens como Ex 7,1.2, Nm 12,4-8 e Dt 18,9-22. Além disso, o termo hebraico *nābî'* foi uniformemente traduzido na Septuaginta pela palavra grega *prophētēs*,⁵¹ que tem o sentido de “alguém que fala em nome ou em prol da divindade” (BALLARINI e BRESSAN, 1978, p. 10; CULVER, 1999a, p. 906).⁵²

2.2.2 *rō'eh*

O termo *rō'eh* é um particípio ativo do verbo *rā'â*, “ver”, e significa “aquele que vê” ou, como geralmente é traduzido, “vidente” (MOTYER, 1991, p. 1319). A palavra é usada 12 vezes no Antigo Testamento, das quais a maioria refere-se a Samuel (1Sm 9,9.11.18.19; 1Cr 9,22; 26,28; 29,29). Parece ter sido o termo mais antigo

⁵⁰ Wilson (1993, p. 131-132) afirma que não é possível determinar a atividade e/ou característica dos *nēbî'im* com base na etimologia, nem tampouco mediante o emprego de suas formas verbais, pois os seus usos no *hitpa'el* e no *nifal* são praticamente sinônimos.

⁵¹ As exceções são em 1Cr 26,28; 2Cr 16,7.10; Is 30,10, em que *prophētēs* traduz *ro'eh* e 2Cr 19,2; 29,30; 35,15, onde *prophētēs* traduz *hōzeh*.

⁵² Reimer (2008, p. 814) afirma que o termo *nabî'* “parece ser mais indicativo daqueles inseridos em corporações ou escolas proféticas (como Elias e Eliseu) ou ligados ao espaço do templo e da corte (p. ex, Natã)”.

aplicado ao ministério profético (cf. 1Sm 9,9) (WOOD, 1983, p. 58). Em alguns contextos, o verbo tem o sentido de entender e aceitar a Palavra de Deus com fé (cf. Is 6,10; 52,10.15; 2Cr 26,6; Sl 63,2; 69,23, etc.). Ao referir-se ao profeta, a palavra carrega a idéia de que ele possui capacidades especiais que o habilitam a perceber a mensagem de Deus, especialmente acerca do futuro, através de sonhos e visões (CULVER, 1999b, p. 1383-1384). Assim, “o termo indica a visão penetrante característica na maioria dos profetas” (YATES, 1996, p. 3). Por ter acesso a conhecimentos não disponíveis aos mortais comuns, o vidente freqüentemente presta conselhos, informações e orientações em casos individuais (GUNNEWEG, 2005, p. 237). As vezes ele recebe gratificações por este serviço (1Sm 9,7.8). Possivelmente, *rō'eh* enfatiza o método como o vidente obtém a revelação da parte de Deus, ou seja, através de sonhos e visões.

2.2.3 *hōzeh*

O termo *hōzeh* aparece 22 vezes no Antigo Testamento, das quais, 11 se relacionam com o nome de uma pessoa em particular (CULVER, 1999b, p. 446). O vocábulo tem sua origem no verbo *hāzā*, “contemplar”. O termo tem conotações clássicas e ocorre quase exclusivamente em poesia ou em prosa elevada (CULVER, 1999b, p. 445). Provavelmente a palavra era usada para enfatizar a percepção especial que o profeta tinha de Deus e das coisas espirituais (ARCHER, JR., 2005, p. 224). É provável que o termo se referisse “a função de vidente e perscrutador do futuro” característico dos profetas mais antigos (YATES, 1996, p. 3). Talvez esta designação pudesse ser usada com sentido mais amplo, de percepção especial capaz de compreender e discernir os eventos históricos.

O termo *hōzeh* aparece em associação tanto com *rō'eh* quanto com *nābī'* como órgãos responsáveis para orientar o povo corretamente e lembrá-lo de sua responsabilidade diante do Senhor (2Rs 17,13; Is 29,10; 30,10). Porém, na maioria das ocorrências *hōzeh* aparece associado à monarquia.⁵³ Isso indica que, pelo menos inicialmente, eles estiveram relacionados à atividade de anunciar a Palavra de Deus aos reis de Israel. Talvez tenham servido como seus conselheiros espirituais. É possível que estes consultores reais tenham se desenvolvido nos

⁵³ Exemplos: 2Sm 24,11; 1Cr 25,5; 2Cr 35,15; cf. 2Cr 33,18.

profetas da corte, os quais, posteriormente, profetizaram movidos por interesses monetários (Am 7,12; Mq 3,5-7).

A Septuaginta traduz indiferentemente por *blepōn* e *horōn* tanto *rō'eh* quanto *hōzeh*, procedendo de igual modo com os verbos correspondentes (BALLARINI e BRESSAN, 1978, p. 13). Na maioria das vezes, os termos parecem ser usados praticamente como sinônimos no Antigo Testamento (cf. 1Sm 9,9; 2Sm 24,11, cf. 1Sm 22,5; 1Cr 29,29; Is 30,19; 39,10; Ez 13,9; Am 7,12, etc.),⁵⁴ embora originalmente possam ter enfatizado aspectos diferentes da natureza do ministério profético.⁵⁵ O vocábulo *nābî'* provavelmente enfatiza o aspecto objetivo ou ativo da proclamação profética, enquanto os termos *rō'eh* e *hōzeh* enfatizam o aspecto subjetivo da recepção da revelação divina, especialmente através de visões (FREEMAN, 1979, p. 40-41). Enquanto *nābî'* põe em relevo a expressão da mensagem profética, os outros dois enfatizam mais sua recepção (YATES, 1996, p. 3).⁵⁶ Por outro lado, talvez os termos também tenham servido para denominar o ministério profético em diferentes pontos de seu desenvolvimento histórico. Isto é o que parece sugerir 1 Sm 9,9 (WOOD, 1983, p. 58).⁵⁷

2.2.4 Outros Títulos

Além dos termos mencionados acima, os profetas receberam outras designações mais gerais. Estas, normalmente são designações descritivas do profeta ou de sua função. Uma destas designações é “Homem de Deus” (*’išch ’ēlōhîm*).⁵⁸ O título aparece cerca de 76 vezes no Antigo Testamento, das quais vinte e nove são empregadas para se referir ao profeta Eliseu (SICRE, 1996, p. 78). Como foi notado por Sicre (1996, p. 78), a grande maioria das ocorrências do título é usada para denominar personagens de destaque que viveram no período que vai desde a divisão do reino (cerca de 931 a.C.) até a morte de Eliseu (início do século VIII a.C.). O título descreve o conceito que os contemporâneos dos profetas tiveram

⁵⁴ Motyer (1991, p. 1319) apresenta várias ocorrências de funções e atividades paralelas exercidas pelos três títulos referidos, concluindo que são usados como sinônimos no Antigo Testamento.

⁵⁵ Motyer (1991, p. 1319) vê o *nabî'*, antes de 1Sm 9,9, como membro de um grupo dado a êxtases corporativos, enquanto o *ro'eh* desenvolve um ministério mais solitário e impressionante.

⁵⁶ Wilson (1993) postula que os termos retratam tradições diferentes ligadas a regiões diferentes (efraimita ou judaíta) da nação.

⁵⁷ Entretanto, Von Rad (1974, p. 10,11) afirma que o desenvolvimento linear dos termos, sugerido pela passagem, talvez seja simplista demais.

⁵⁸ Exemplos: 1Sm 2,27; 9,6ss; 1Rs 12,22; 13,1ss; 17,18ss; 20,28; 2Rs 1,9ss; 2,3.5.7.15; 4,1.9.38, etc.

acerca deles (MOTYER, 1991, p. 1318). A designação carrega dois significados: primeiro, que o profeta era alguém consagrado, que pertencia ao Senhor, e que, em função disso, exercia um ministério divino (FREEMAN, 1979, p. 41). O título também tem o sentido de que o que ele diz e faz vem da parte do próprio Deus (1Rs 17,24). O termo “homem de Deus” é mais amplamente utilizado para designar os profetas Elias e Eliseu. Isto nos leva a compreender que a expressão descrevia alguém que estava em tão estreita relação com o Senhor que podia operar milagres da parte dEle (SICRE, 1996, p. 79).

Outro termo geral usado para se referir aos profetas é “Servo do Senhor” (*‘ebed Yahweh*).⁵⁹ Geralmente, este termo é usado pelo próprio Deus ao se referir ao profeta, como “meu servo” ou por outras pessoas, descrevendo a relação do profeta com Deus, como “teu servo” ou “servo dele”. Portanto, o título “Servo do Senhor” descreve a relação de pertencimento do profeta em relação a Yahweh; Relação esta que o colocava sob a sua autoridade e direcionado pela sua vontade. Entretanto, a expressão não foi empregada apenas referindo-se aos profetas, mas a muitas outras pessoas que haviam estabelecido alguma relação de pertencimento com Deus. O título é usado por Deus especialmente com respeito a Davi (2Sm 3,18; 7,5; 1Rs 11,13.34.36.38, etc.).

Outros títulos menos freqüentes aplicados aos profetas incluem: mensageiro (*mal’āk*) de Yahweh (2Cr 36,15; Is 42,19; Ag 1,13; cf. Ml 3,1) ou de Deus (2Cr 36,15), o qual denota a função principal do profeta como porta-voz da Sua palavra; sentinela (*tsōfeh*) (Is 52,8; Jr 6,17; Ez 3,17; 33,2.6ss; Os 9,8); guarda (*shōmêr*) (Is 21,11ss; cf. 21,8; Hc 2,1) e pastor (*rō’eh*) (Zc 10,2s).⁶⁰ Estes títulos estão normalmente relacionados a determinadas situações da função e atividade profética.

Portanto, os títulos acima enfatizam que o profeta era alguém que recebia seu ministério do Yahweh, derivava sua capacidade dEle e a Ele deveria prestar contas por suas atividades. Deste modo, no sentido mais pleno da palavra, o profeta era um “homem de Deus”, cuja tarefa fundamental era servi-lo.

⁵⁹ Exemplos: 1Rs 14,18; 15,29; 18,36; 2Rs 9,7.36; 10,10; 14,25; 17,13.23; 21,10; 24,2; Ed 9,11, etc.

⁶⁰ A LXX traduz *tsōfeh* por *skopos*; *shōmêr* por *phylax*; e *rō’eh* por *poimên*.

2.3 A ORIGEM E O DESENVOLVIMENTO DO PROFETISMO VETEROTESTAMENTÁRIO

A origem do profetismo na religião de Israel é muito complexa para ser localizada de modo exato. Como já foi demonstrado, mesmo o termo “profeta” não é uma designação exata e uniforme no Antigo Testamento. Entretanto, para que se compreenda sua função e importância no seio da religião israelita faz-se necessário que se busque sua origem histórica.

2.3.1 A Origem Externa

É provável que se encontre as origens do profetismo israelita nas comunidades amoritas do noroeste, de onde Israel possivelmente originou-se (BRIGHT, 1978, p. 110-111).⁶¹ Nos textos dos arquivos da cidade mesopotâmica de Mari,⁶² do século XVIII a.C., encontram-se práticas proféticas muito semelhantes às dos profetas israelitas.⁶³ Uma das principais semelhanças é a noção de revelação e a intervenção política do ministério profético.⁶⁴ Isto combina com o fato de que a origem do profetismo veterotestamentário coincida com o surgimento da monarquia israelita (GUNNEWEG, 2005, p. 238; SICRE, 1996, p. 333).

2.3.2 A Origem Interna

É evidente que durante praticamente toda a história de Israel surgiram, esporadicamente, vozes proféticas trazendo mensagens da parte de Deus ao povo (WOOD, 1983, p. 119-122, 137-149). Porém, reconhece-se que o início concreto do profetismo se deu no início da monarquia, especificamente na pessoa do profeta

⁶¹ Entretanto, tanto Wood (1983, p. 34-35) quanto Freeman (1979, p. 15, 24-26) discordam da origem profética extra-israelita, afirmando que foi uma instituição divinamente instituída e tipicamente israelita.

⁶² São cerca de 20.000 placas de escritas cuneiforme que contêm o arquivo da cidade de Mari, localizada junto ao rio Eufrates (GUNNEWEG, 2005, p. 240). Para um estudo mais aprofundado, especialmente dos últimos documentos encontrados em Mari, consultar Malamat (1985, p. 107-128).

⁶³ Balaão (Nm 22,1ss; cf. Dt 23,4) pode ser considerado um exemplo tardio da atividade profética entre os povos mesopotâmicos (GUNNEWEG, 2005, p. 239-242). Para um estudo mais aprofundado das atividades proféticas na Mesopotâmia e nas nações ao redor de Israel e a sua comparação com a profecia hebraica, consultar Sicre (1996, p. 203-230) e Ballarini e Bressan (1978, p. 20-24).

⁶⁴ Para uma comparação dos profetas de Mari com os profetas veterotestamentários, consultar Sicre (1996, p. 225).

Samuel (FREEMAN, 1979, p. 28). Esta origem esteve relacionada a três situações surgidas no contexto nacional, as quais representavam ameaças à religião javista.⁶⁵ A primeira, foi a influência, cada vez maior, da religião cananeia na prática religiosa da nação, representada pelo sincretismo e pelos cultos a Baal e Astarte (BALLARINI e BRESSAN, 1978, p. 16; SCOTT, 1968, p. 181ss; EICHRODT, 2004, p. 67, 87).⁶⁶ Os cananeus praticavam uma religião naturalista, que “procurava compreender o ambiente natural do homem como uma manifestação de poderes divinos, e procurava influenciar, se não controlar, esse ambiente no interesse do homem” (SCOTT, 1968, p. 140,182,183). O sincretismo com a religião naturalista de Canaã, se deu pelo fato dos israelitas, um povo de origem pastoril e nômade ou seminômade, ter que aprender as técnicas de cultivo da terra. O resultado disso foi uma confusão na mente do povo do que caracterizava o culto a Baal e o culto a Yahweh. Com o tempo, características do deus Baal foram atribuídas a Yahweh e, não demorou, para que houvesse praticamente uma identificação entre ambos os cultos.⁶⁷

A segunda situação que também está relacionada à origem do profetismo israelita foi o surgimento da monarquia hereditarizante (GUNNEWEG, 2005, p. 238). A estrutura social, antes simples, “tornou-se agora mais centralizada e autocrática, e apareceu o Estado como uma nova entidade dentro da sociedade israelita” (SCOTT, 1968, p. 29).⁶⁸ Certamente, muitos viam esta mudança como mais uma influência corruptora cananeia na política Israelita e que, inevitavelmente, acabaria por afetar também sua religiosidade. Portanto, pode-se compreender que o profetismo surgiu a partir do momento em que a liderança carismática cedeu lugar a organizações hierárquicas (VAUX, 2003, p. 120). Esta mudança representava, ao mesmo tempo,

⁶⁵ Von Rad (1967, p. 9-10) identifica 4 fatores em estreita relação com a emergência dos profetas: 1) religiosamente, a degeneração do Javismo por causa do sincretismo; 2) politicamente, a emancipação sistêmica de Yahweh e sua oferta de proteção ocasionada pela formação do estado; 3) sócio-economicamente, as taxações estatais e o serviço civil provocando a degeneração da antiga ordem social das tribos israelitas; 4) internacionalmente, o surgimento da Assíria como potência mundial e a ameaça constantes que ela passou a representar para a Palestina.

⁶⁶ Exemplos: 1Sm 7,3ss; 1Rs 11,5.7; 15,8.12.13.15; 16,31-33; 2Rs 21,3-7; 18,4; 23,11; Jr 7,30.31.18; 19,4.5; 32,34-35; 41,17-19; 44,17-19; Os 4,11-13; 7,14; 9,1; Am 2,6-8; 5,25-27; 8,14; Mq 6,7; Sf 1,4.

⁶⁷ Veja, por exemplo, os nomes pessoais compostos de Yahweh e Baal: Yerubaal (Jz 8,35), Isbaal (1Cr 8,33), Bealias (1Cr 12,5) (SCOTT, 1968, p. 37). Scott (1968, p. 181, nota 6) afirma que “as imagens de touro erigidas em Betel e Dã por Jeroboão I parece representar uma identificação de Baal-Hadade com Javé (cf. 1Rs 12.28)”. Esta também é a opinião de Eichrodt (2004, p. 98).

⁶⁸ Para um resumo das mudanças ocorridas dentro da sociedade israelita e do seu impacto na religião, consultar Scott (1968, p. 161-165).

uma influência da cultura cananéia⁶⁹ e também dava início a um processo de burocratização, secularização e paganização dentro da religião de Israel.⁷⁰ Através deste processo, a confederação de tribos israelitas se tornou um Estado nacional e se amoldou aos reinos próximos (VAUX, 2003, p. 120). Este processo foi extensivo, não apenas ao âmbito político, mas atingiu toda a existência da nação, inclusive sua vida religiosa e espiritual. Não somente o povo, mas também seus líderes foram drasticamente afetados por este processo ‘paganizante’. O surgimento do profetismo neste período manteve “viva a vontade de resistir e de perpetuar a tradição carismática” e, de modo mais abrangente, a tradição javista (BRIGHT, 1978, p. 241).⁷¹

A terceira situação que também esteve relacionada ao surgimento do profetismo foi o fracasso da instituição sacerdotal em fazer frente às influências corruptoras que ameaçavam a religião israelita. Este fracasso é explicitamente descrito nas atitudes de Eli e de seus filhos (1Sm 2,12-17, 22-36; 3,10-14). Movido por interesses próprios, o sacerdotalismo não teve problemas em se adaptar e até justificar as mudanças ocasionadas pela institucionalização da monarquia. Uma vez feita esta adaptação era interesse do sacerdote, tanto quanto do monarca, manter o *status quo*.⁷² O poder do Deus da aliança foi colocado à serviço dos interesses da elite político-religiosa da nação. O estado passou a ser o fim ao qual todos estavam sujeitos, inclusive Deus. Deste modo, a liberdade e soberania de Yahweh eram sacrificadas por causa dos interesses político-econômicos da nação. Provavelmente por isso, a origem do profetismo esteja também intimamente associada às funções sacerdotais.⁷³

Neste contexto, foi que homens e mulheres movidos pela paixão às tradições religiosas de seu povo, comprometidos com o seu Deus e angustiados com a

⁶⁹ Não é por acaso que o autor de 1 Samuel (certamente um profeta) interpreta o pedido do povo por um rei como um desejo da parte de Israel de imitar as nações ao seu redor (cf. 1Sm 8).

⁷⁰ Porém, Scott (1968, p. 161-165) demonstra que estas mudanças começaram a se processar bem antes, desde a chegada de Israel em Canaã. Provavelmente o papel da monarquia foi torná-las explícitas.

⁷¹ Os profetas não foram os únicos a integrarem esta reação, pois os recabitas, e talvez até os nazireus, também podem ser incluídos entre aqueles que protestavam, a seu modo, contra as várias influências corruptoras à religião javista e à vida da nação de um modo geral (cf. Jz 1,16; 4,11; Ex 3,1; 18,12; Nm 10,29; Jr 35,6-10) (SCOTT, 1968, p. 57-58).

⁷² Brueggemann (1983) esclarece mais adequadamente a relação existente entre a mentalidade real e a mentalidade profética acerca da situação prevaiente e qual a contribuição profética neste sentido.

⁷³ Os profetas passaram a exercer algumas funções que antes competia aos sacerdotes, por exemplo: Samuel (1Sm 3), Elias (1Rs 18,32ss) (SCOTT, 1968, p. 51).

situação moral e espiritual de seu tempo, foram despertados a uma ação urgente. Certamente não pode ser jamais desconsiderado o fato que estas pessoas foram capazes de perceber que esta situação também desagradava seu Deus. Elas viam eventos tais como fome, seca, praga de gafanhotos, epidemia, furacão, terremoto e derrota diante do inimigo, não como simples acontecimentos fortuitos, mas como a reação de Yahweh à indiferença e obstinação da nação em relação a Sua vontade (Is 1,4-8; Am 3,4.6.8; 4,6-11). Ligado a isso, os profetas antecipavam uma ameaça ainda maior se formando no horizonte – uma potência mundial – contra Israel, Judá e outras nações (Is 7,17.20; 8,7.8; Jr 25,32; Os 9,3; 11,5; Am 6,14; 5,27; Mq 1,10-16). Ameaça essa que viria como justo juízo de Yahweh por causa da obstinação e corrupção do povo e de sua liderança (SCOTT, 1968, p. 191).

É muito difícil estabelecer, com exatidão, uma seqüência histórica linear para a instituição profética veterotestamentária.⁷⁴ Provavelmente a combinação de todos estes fatores e, talvez, de outros menos relevantes, tenha sido a responsável pelo levante de alguns homens e mulheres que tinham a consciência de haverem sido chamados(as) por Deus para anunciarem a sua palavra a seus contemporâneos. Estas pessoas são conhecidas por nós hoje sob a denominação de profetas. Porém, não podemos deixar de reconhecer a grande variedade que caracteriza todos aqueles e aquelas aos(às) quais damos este título genérico.

2.3.3 O Profetismo Pré-clássico

As primeiras referências ao ministério profético são esporádicas e circunstanciais. Ou seja, eles aparecem apenas para apresentar uma mensagem divina; E do modo imprevisível e repentino como surgem, também desaparecem (Nm 11,25; Jz 6,8; 1Sm 22,5; 2Sm 24,11ss; 1Rs 11,29-39; 13,1-32; 14,4-16; 16,1-4, etc.). Em alguns casos, eles são consultados e, como videntes (*rō'eh*), anunciam a palavra e a vontade de Yahweh (1Sm 9,9ss; cf. 1Cr 26,28; 2Sm 24,11; 2Cr 9,29; 16,10; 19,2; 33,18). Nada sabemos acerca da origem e nenhuma informação nos é

⁷⁴ Scott (1968, p. 67-88) propõe cinco etapas para o desenvolvimento do profetismo no Antigo Testamento: 1) A literatura tradicional a respeito de Moisés, o fundador; 2) As narrativas proféticas esporádicas em Juízes, Samuel e Reis; 3) O material biográfico de Elias e Eliseu; 4) O profetismo clássico (VIII, VII e princípio do VI século); 5) e a profecia escrita pós-clássica, anônima e de data incerta.

dada sobre a vida destes profetas.⁷⁵ Eles são representados apenas como mensageiros de Yahweh. Sua vida particular não tem qualquer importância, apenas a mensagem que trazem da parte do Senhor.

Além de Moisés e Miriam, os primeiros profetas israelitas registrados no Antigo Testamento foram: Débora (Jz 4,4ss), que julgou o povo na época dos juízes; Natã (2Sm 7; 12; 1Rs 1; 1Cr 17; 29,29; 1Cr 9,29; 29,25) e Gade (1Sm 22,5; 24,11ss; 1Cr 21,9ss; 29,29; 2Cr 29,25), os quais exerceram funções oficiais durante os reinados de Davi e Salomão; Aías de Silo, que profetizou a divisão de Israel e a transferência de dez das doze tribos da dinastia davídica para Joroboão (1Rs 11,29-31; 14,1ss); Semaías, através do qual Deus proibiu a Roboão atacar os israelitas do norte (1Rs 12,22-24); o profeta Jeú, filho de Hanani, que profetizou contra os pecados de Baasa (1Rs 16,1-13; cf. 2Cr 20,34; 19,2ss); Micaías *ben* Jimla, que atuou no Reino do Norte durante o reinado dos onridas (1Rs 22); além de alguns profetas anônimos, dos quais sabemos muito pouco (Jz 6,8-10; 1Rs 12,26–13,32).

Não se pode deixar de mencionar a presença de mulheres profetisas (*n^ébi'â*) neste período. Nos textos dos profetas anteriores são mencionadas Débora (Jz 4,4) e Hulda (2Rs 22,14; cf. 2Cr 34,22) como mulheres que efetivamente atuam como porta-vozes de Yahweh (REIMER, 2008, p. 816). Porém, é muito provável que outras profetisas que atuaram neste e em outros períodos não tiveram seus nomes mencionados no texto bíblico.

Reconhece-se que o movimento profético propriamente dito teve sua origem especificamente a partir do ministério de Samuel. Ele figura como o último legislador da antiga ordem e o primeiro profeta, representante da nova ordem (FREEMAN, 1979, p. 28).⁷⁶ Samuel foi o responsável pela fundação, liderança e treinamento de um grupo de discípulos a serem preparados para o ministério profético (1Sm 10,1-13; 19,18-24). Este grupo tornou-se, certamente, um núcleo de defesa do javismo, dando início a um novo processo de vitalização na religião israelita (FREEMAN, 1979, p. 28-34; WOOD, 1983, p. 164-166).

Embora provavelmente não haja uma ruptura tão profunda entre os profetas anteriores e os posteriores quanto alguns estudiosos postulam⁷⁷, o profetismo pré-

⁷⁵ Exemplos destas aparições proféticas esporádicas se pode encontrar em Jz 6,8; 2Sm 24,11; 1Rs 11,29; 13,2; 16,7; 20,41; 22,5ss.

⁷⁶ Isto parece ficar claro, especialmente em passagens como 1Sm 3,1.

⁷⁷ Por exemplo, Eichrodt (2004, p. 275-348) e Von Rad (1974, p. 10-18) tratam o nebiísmo e o profetismo clássico como movimentos completamente distintos.

clássico apresenta características que lhe são peculiares. O processo histórico se encarregou de operar mudanças importantes no movimento profético durante sua longa duração no seio da nação israelita. O surgimento de novas situações e desafios, tanto externa quanto internamente, fez com que o movimento passasse por vários desdobramentos importantes.

As evidências, especialmente do período pré-monárquico, parecem indicar que os profetas anteriores se reuniam em confrarias (1Sm 19,18ss; 2Rs 2,15; 4,38-41; 6,1ss, etc.) e profetizavam sob um estado de êxtase ou, pelo menos, de extrema excitação emocional (Nm 11,24-30; 1Sm 10,9-13, cf. 5-7; 19,18-24; 1Rs 18,42-46; 2Rs 3,14-19; 8,11; 9,11).⁷⁸ Este estado alterado no qual profetizavam estava relacionado ao impacto da presença do Espírito Santo neles (EICHRODT, 2004, p. 281,283). Uma característica marcante destes primeiros profetas era sua estreita relação com a monarquia (1Sm 10,1-13, cf. 9,16.17; 16,1-13; 2Sm 24,11; 1Rs 1,8. 22-49; 11,26-40, etc.). Seguindo a tradição de Samuel, estes profetas estão constantemente relacionados com a vida política da nação. Este fator é mais óbvio, especialmente durante a monarquia unida e, de maneira mais marcante, nos reinados de Davi e Salomão. Isto levou alguns estudiosos a defenderem a ideia de “profetas estatais” ou “profetas da corte” (GUNNEWEG, 2005, p. 252). Porém, é melhor compreendermos este fato como estando relacionado ao ideal de uma monarquia teocrática, na qual o rei deveria liderar a nação como representante de Yahweh. Neste sentido, o profeta servia como seu conselheiro, uma vez que era porta-voz de Deus (GUNNEWEG, 2005, p. 266-267).

No desenvolvimento histórico, o interesse se estendeu das mensagens esporádicas e circunstanciais para a vida do profeta. Provavelmente estas histórias foram inicialmente contadas pelos discípulos dos profetas (VON RAD, 1967, p. 16). É provável que a preocupação com a sua vida se deu a partir do estabelecimento da monarquia, quando foram registrados os atos do ministério de Samuel.⁷⁹ Por não termos a coleção escrita de suas mensagens, estes profetas são normalmente denominados de “profetas orais” (ARCHER, 2005, p. 223). Geralmente o interesse está voltado para os feitos miraculosos operados por Deus através destas pessoas.

⁷⁸ Embora Eichrodt (2004, p. 276-278) afirme, todavia Wood (1983, p. 37-56) nega por completo o êxtase profético; já Freeman (1979, p. 58-66) nega o êxtase em sua forma extremada, mas admite um tipo de êxtase mais ameno, como resultado da operação do Espírito Santo na vida do profeta.

⁷⁹ Embora o relato tenha sido realizado sob o prisma de seu ministério como libertador, há também o claro reconhecimento de sua atividade profética (1Sm 3,20.21; 9,5-10,8).

Este é o caso, por exemplo, dos ministérios de Elias e Eliseu. O pano de fundo da atividade profética de Elias era a política religiosa dos onridas (GUNNEWEG, 2005, p. 254). A ênfase principal do seu ministério foi sua polêmica contra o culto ao deus Melcarte – o Baal de Tiro – introduzido por Jezabel, esposa de Acabe e filha do rei-sacerdote de Tiro (SCOTT, 1968, p. 46). Elias anunciava a vinda do juízo da parte de Yahweh contra aqueles que insistiam em provocá-lo com esta adoração idólatra. Em sua pregação, ele desconsiderou qualquer necessidade política ou conveniência religiosa e “se empenhou com todas as forças em favor da veneração exclusiva de Yahweh, estigmatizando e combatendo tudo o que estava ao lado ou contra Yahweh como negação da fé” (GUNNEWEG, 2005, p. 239). Deste modo, seguindo a tradição profética, “Elias declarou guerra santa contra o Estado pagão e seus deuses pagãos” (BRIGHT, 1978, p. 328).

Embora Eliseu tenha dado prosseguimento à tradição profética abraçada zelosamente por Elias,⁸⁰ a ênfase do seu ministério esteve na operação de milagres (VON RAD, 1974, p. 31). Estas operações tiveram, provavelmente, a intenção de enfatizar a soberania e o domínio absoluto de Yahweh sobre todos os âmbitos da realidade, incluindo a natureza. Este fato também constituía numa polêmica contra o deus Baal, ao qual se atribuíam tais prerrogativas (SCOTT, 1968, p. 75). Através destas operações, se percebia que Yahweh era Deus e somente Ele tinha poder para realizar tais feitos.

Dois desdobramentos podem ser observados no movimento profético deste período. O primeiro, foi a gradual diminuição de ocorrências extáticas como acompanhante da atividade profética (EICHRODT, 2004, p. 303,304). Esta diminuição do êxtase foi gradualmente compensada pela ênfase na vinda da Palavra de Yahweh e seu recebimento por parte do profeta (1 Rs 22,24; 2Cr 15,1ss; 20,14ss; 24,20ss; cf. 1Sm 15,10; 2Sm 7,4; 24,11; 1Rs 13,20; 16,1.7; 17,2.8.24; 18,1; 19,9; 21,17.28; 2Rs 3,12, etc.).⁸¹ Este fato só se concretizou plenamente, porém, com os profetas clássicos. É provável que este distanciamento do profetismo da atividade extática tenha se dado em função de seu uso indiscriminado por parte dos ‘falsos’ profetas (Jr 29,26) (MUNDLE, 2000b, p. 783; EICHRODT, 2004, p. 299,300).

⁸⁰ Observa-se que Eliseu esteve estreitamente associado àquelas ordens que continuavam a resistir à política do Estado (BRIGHT, 1978, p. 330).

⁸¹ Durante a profecia clássica, a frase “veio a Palavra do Senhor a...” se tornou uma fórmula estilizada de recebimento da mensagem profética.

Um segundo desenvolvimento ocorrido neste período foi uma maior organização das confrarias proféticas. Estas agremiações passaram a ter um chefe maior, a estarem relacionadas a determinado santuário e a se caracterizarem pelo rompimento com a sociedade contemporânea e com as instituições prevaletentes (GUNNEWEG, 2005, p. 238). Os que dela participavam eram sustentados por donativos dos devotos (2Rs 4,42-44) e, aparentemente, se caracterizavam por uma certa tatuagem ou cicatriz (1Rs 20,41; Zc 13,6). É possível que estes grupos buscassem o “ideal nômade profético” (VAUX, 2003, p. 34-35), o qual ainda prevaleceu mesmo entre os profetas clássicos (Jr 2,2; Os 2,16.17; 12,10; 13,5; Am 2,10).

Entretanto, ao contrário do que poderíamos esperar, os profetas deste período não estiveram alheios aos problemas cotidianos da nação. Pelo contrário, seguindo a tradição de Samuel, tanto Elias quanto Eliseu tiveram ação marcante na vida política israelita, ora condenando a política prevaletente ora instituindo lideranças, tanto em Israel quanto fora dele (1Sm 10,1ss; 16,1ss; cf. 2Rs 9). Assim, os profetas não foram apenas indivíduos religiosos que se revoltaram e romperam com a ordem prevaletente, se dedicando apenas às questões espirituais. Pelo contrário, no sentido mais pleno da palavra, eles foram servos de Yahweh, a serviço da nação. Em alguns casos eles foram determinantes na demarcação do rumo que o país tomaria nesta e noutras áreas (1Rs 19,16; cf. 2Rs 9,1ss; 10,1ss).

Porém, como nota Eichrodt (2004, p. 295-301), o nebiísmo anterior passou por um gradual processo de assimilação às formas sociais com as quais inicialmente havia entrado em atrito. Assim como ocorrera com o sacerdote, o profeta também passou paulatinamente a fazer parte e a se comprometer com o *status quo*. Eichrodt (p. 296) também observa que o nebiísmo anterior perdeu sua dinâmica religiosa a partir do momento que passou a ser uma classe profissional, uma agremiação de profetas. Surge, então, os profetas da corte, totalmente comprometidos com os planos e objetivos da monarquia.⁸² O carisma, que antes caracterizara os primeiros *n^o bⁱim*, cede lugar à formação de um ofício nacionalmente reconhecido. A livre vocação profética transforma-se, então, em atividade profissional. A espontaneidade do anúncio da vontade de Yahweh cede lugar à manipulação da revelação divina aos interesses e necessidades prevaletentes (1Rs 22,5ss; Jr 5,31; 6,13-15; 14,13-

⁸² Alguns estudiosos acreditam que foram estes profetas da corte que compuseram a maioria dos chamados *salmos reais*, os quais exaltam o rei e a monarquia (EICHRODT, 2004, p. 299).

18; 23,9ss; 28; Ez 13). Portanto, na batalha pela própria sobrevivência e afirmação o nebiísmo se afastou da guerra que justificara e tornara necessário seu surgimento. Obviamente, de tempos em tempos surgiam vozes solitárias que insistiam em enfatizar a absoluta soberania de Yahweh e a necessidade de se viver de acordo com sua vontade.

2.3.4 O Profetismo Clássico

O profetismo clássico teve a sua origem relacionada a uma completa desintegração social e decadência religiosa no Reino do Norte de Israel. A sociedade pastoril, caracterizada pela simplicidade e pelo laço familiar, na qual a riqueza era comum e a autoridade se concentrava nos cabeças de famílias, há muito deixara de existir em Israel (SCOTT, 1968, p. 31-35). O que restava deste passado era apenas um saudosismo que se expressava timidamente através de algumas práticas e instituições tradicionais.⁸³ Começando com Davi e chegando ao ápice no reinado de Salomão, “a fraternidade tribal foi rompida permanentemente, dividindo-se os homens em poderosos ou oprimidos, ricos ou pobres” (SCOTT, 1968, p. 40). A ordem social passou a servir aos interesses das classes dominantes e não ao bem comum das pessoas que a constituíam.

As alianças comerciais e políticas, que eram praticamente inerentes à existência da monarquia, obrigavam o reconhecimento mútuo das divindades nacionais (SCOTT, 1968, p. 42). Muitos destes deuses estrangeiros eram agora honrados em Jerusalém e talvez até no templo de Yahweh (1Rs 11,4-8).

O rompimento com a dinastia davídica por parte das tribos do norte não significou qualquer reversão deste processo já em andamento. Se por um lado, sob o domínio de Jeroboão II, Israel passava por um período de grande prosperidade política e econômica, por outro, esta riqueza estava concentrada nas mãos de alguns poucos que a utilizavam para explorar e oprimir os mais fracos.

No cenário internacional, a Assíria estava despontando como uma potência mundial. O Antigo Oriente transformava-se num campo de batalha pelas constantes tentativas assírias de impor sua hegemonia às nações menores. Esta tensão

⁸³ Especialmente através dos nazireus, dos recabitas (Jz 1,16; 4,11; Ex 3,1; 18,12; Nm 10,29; cf. Jr 35,6-10), das agremiações proféticas e de algumas festas e cerimônias que lembravam o passado nômade e pastoril, por exemplo, a festa da páscoa (SCOTT, 1968, p. 57-58).

internacional fizera surgir dois partidos rivais em Israel. Havia os que viam na aceitação do domínio assírio a única solução que restava à nação. Em contrapartida, o Egito representava, na opinião de outros, uma porta de *salvação* diante da iminente ameaça estrangeira (SICRE, 1996, p. 244).

Na área religiosa, Yahweh era “adorado com pompa e esplendor, enquanto as características sociais e as exigências éticas da tradição do pacto mosaico eram deixados em segundo lugar” (SCOTT, 1968, p. 42). A nação mantinha um tipo de Javismo diluído pelo sincretismo pagão e pelo cerimonialismo eticamente descompromissado. A base da obrigação social havia sido transferida do âmbito sagrado para o político. Neste contexto degradante, 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).

É neste contexto de caos social e religioso que surgem os primeiros profetas clássicos – Amós e Oséias. Tanto Amós (2,6ss; 4,1-3; 5,10-12; 6,1-6; 8,4-6) quanto Oséias (4,1-14; 6,8-10; 8,5ss; 11,1-4; 13,4-8) pregaram que a posição de Israel frente a aliança com Yahweh o tornava responsável por cumprir as determinações éticas que o próprio Yahweh havia imposto nesta aliança. Para Amós, a aliança é definida em termos de uma eleição eterna; no caso de Oséias, como um casamento entre Yahweh e Israel. A denúncia de Amós é principalmente contra as injustiças sociais prevalecente na nação (2,6; 3,10; 4,1ss; 5,1ss; 8,4-5, etc.). Oséias, por outro lado, dirige suas acusações contra a idolatria, tanto cultural quanto política (4,12-13; 7,14; 8,5.6; 9,1). Ambos anunciam o juízo divino que logo alcançará a nação por sua recusa em viver a altura daquilo que Deus exige dela (Os 3,9-17; 7,13; 9,7.17; 10,10.14; 11,6; 14,4; Am 5,2.18-20; 7,7-9; 9,1-4.8). Entretanto, este juízo, por mais devastador que seja, abrirá caminho para um novo e surpreendente ato salvífico da parte de Deus (Os 2,14-23; 11,8.11; 14,1-7; Am 9,11-15; Jl 3,18-21).

Enquanto no período anterior, a ênfase esteve principalmente no ministério profético em si, especialmente a partir do século VIII a.C. a atenção passa a ser direcionada, não mais para a vida, mas para a pregação profética. Ou seja, a partir deste ponto, os feitos e a descrição pessoal dos profetas passa ao segundo plano, enquanto as mensagens por eles proferidas passam a ocupar o lugar de destaque. O principal fator a contribuir para esta mudança foi o acentuamento da consciência

de Palavra de Deus (VON RAD, 1974, p. 56). Uma vez que os profetas eram porta-vozes de Yahweh, suas mensagens tinham uma abrangência muito maior que meramente seus destinatários imediatos, dirigindo-se a cada momento histórico de modo renovado e com uma nova dinâmica (ASURMENDI, 1998, p. 12-14). Em alguns casos, tais mensagens podem ter sido atualizadas para adequarem-se às circunstâncias do escritor/redator (CROATTO, 2000). Este fato pode ser verificado principalmente nas profecias relacionadas ao reinado da dinastia davídica (VON RAD, 1974, p. 45-50).

A preocupação em preservar a mensagem dada por Yahweh originou-se, certamente, com os próprios profetas, passando em seguida aos seus discípulos (Is 8,16-18; 30,8-17; Jr 36). Acredita-se que a maioria das coleções das mensagens dos profetas foi preservada, organizada e editada por estes discípulos (VON RAD, 1974, p. 41; BALLARINI e BRESSAN, 1978, p. 49).⁸⁴ Provavelmente, a preocupação da parte deles com a preservação da mensagem profética era no sentido de vindicar as palavras ditas pelo mestre diante daqueles que não lhes deram crédito (VON RAD, 1967, p. 22-26). Reimer (2008, p. 815) acredita que “a destruição de Jerusalém em 586 a.C. e a conseqüente experiência do exílio constituíram o ‘gatilho histórico’ para desencadear um processo intenso de coleção das palavras dos profetas críticos”. Croatto (2000, p. 9-13) concebe “três etapas diferenciadas na história da produção de todos os livros do *corpus* profético”: 1) a atuação do profeta; 2) a atualização hermenêutica de sua palavra; e 3) a redação do texto completo. Estas mensagens proféticas se foram difundindo progressivamente até serem aceitas pelo conjunto de Israel (ASURMENDI, 1998). Porém, é possível que vários fatores contribuíram para que as mensagens orais dos profetas tomassem a forma escrita como as conhecemos hoje (SICRE, 1996, p. 174).

Como já foi visto, uma das principais características do profetismo deste período é sua institucionalização. Ou seja, o profetismo passa, paulatinamente, a ser uma atividade profissional.⁸⁵ O livre chamado divino que caracterizou a experiência dos primeiros profetas foi substituído por uma vocação formal.⁸⁶ Entretanto, deve-se

⁸⁴ Sicre (1996, p. 177-180), entretanto, vê nos discípulos dos profetas mais que simples editores. Para ele sua contribuição foi em três direções: 1) redigindo textos biográficos sobre o mestre; 2) reelaborando alguns dos oráculos dele; 3) e criando novos oráculos.

⁸⁵ Porém, Wood (1983, p. 18-21) nega enfaticamente que a maioria dos profetas deste período possam ser classificados como “profissionais”.

⁸⁶ Os discípulos dos profetas eram pessoas treinadas para serem profetas (LASOR; HUBBARD e BUSH, 1999, p. 263).

reconhecer que paralelo aos profetas comprometidos com as instituições oficiais, houve também profetas independentes que as criticavam fortemente. Este fato pode ser percebido principalmente na polêmica entre Amós e Amazias, sacerdote do antigo santuário de Betel (Am 7,10-17).⁸⁷ Deste modo, embora alguns profetas reivindicuem um chamado divino, parece que este não era mais um pré-requisito necessariamente exigido de todos eles. Por exemplo, alguns profetas serviam aos governantes, dizendo apenas o que estes queriam ouvir (1Rs 22,6-23).

Entretanto, de modo geral, os profetas bíblicos (clássicos) rompiam com estas ordens proféticas comprometidas com o *status quo*, desmentindo-as e denunciando-as (Jr 23,9-32; Am 7,14; Mq 3,5.11). Embora pudessem ter discípulos, geralmente eles não profetizavam em grupo, mas sozinhos, e não tinham funções oficiais no culto (BRIGHT, 1978, p. 353,354).⁸⁸ Estes profetas se mantinham livres de compromissos com qualquer classe ou grupo político. Esta característica do individualismo profético foi a responsável pela marca singular de sua autenticidade e originalidade (EICHRODT, 2004, p. 305). Eles se sentiam subordinados apenas a Yahweh e isso lhes comunicava liberdade e mobilidade na apresentação de suas mensagens.

Provavelmente por isso, evita-se utilizar o termo *nābî'* para designar os profetas clássicos e alguns deles chegam mesmo a rejeitar explicitamente tal designação (Am 7,14), reivindicando terem sido chamados diretamente por Deus. Este fato fez surgir no antigo Israel “dois tipos distintos de profecia no que tange ao conteúdo”: a ‘falsa’ e a ‘verdadeira’, ambas apresentando-se como procedentes de Yahweh (REIMER, 2008, p. 815). O caso mais clássico é a disputa entre Jeremias e Hananias (Jr 28-29).

O profetismo clássico atingiu seu período áureo na segunda metade do século VIII, com as profecias de Isaías e Miquéias. O fato político mais importante deste período é a rápida e crescente expansão assíria. A política imperialista dos assírios vai ocupar o pensamento da profecia desta época. Especialmente Isaías (7-8; 20; 28-31) defende uma política baseada na fé exclusiva em Yahweh. Este profeta combate tanto a confiança no poder assírio quanto na capacidade de auxílio do

⁸⁷ Há, nas palavras de Amazias a Amós, uma suposição por parte daquele, de que este fosse profeta profissional, o que é negado (LASOR; HUBBARD e BUSH, 1999, p. 262).

⁸⁸ Wilson (1983, p. 236-237) sustenta que existe documentação bíblica suficiente que evidencia que, pelo menos alguns profetas jerosolimitanos, exerceram suas atividades proféticas no contexto do culto.

Egito. Se Israel deseja a salvação precisa confiar total e exclusivamente em Deus. Miquéias (2-3; 6,9ss; 7,1ss.), por outro lado, se apresenta como defensor da justiça e crítico implacável do que se pode chamar de “teologia da opressão” (SICRE, 1996, p. 278).

Os últimos anos do profetismo clássico, antes da crise de 586 a.C., foram marcados pelo confronto contra a crença popular na “inviolabilidade do templo, da cidade e da nação, como um dogma infalível” (BRIGHT, 1978, p. 448). Os profetas desta época, especialmente Jeremias, criticaram duramente a confiança nacional na incondicionalidade das promessas davídicas e condenaram a crença na escolha eterna de Sião por Yahweh (Jr 6,13; 7,4; 8,11; 14,7-9.19-22). Sua pregação não deixava dúvidas de que a única forma do povo sobreviver ao juízo iminente seria por uma conversão completa ao Senhor. Esta conversão deveria ser interior, não apenas exterior, e abranger todas as áreas da vida.

Os profetas que viveram depois da crise ocorrida em 586 a.C. se preocuparam em demonstrar que a tragédia havia acontecido como resultado do pecado e da rebelião de Judá. Esta rebelião está arraigada na vida da nação e se evidencia ao longo de toda sua história (SICRE, 1996, p. 306). Yahweh havia julgado seu povo por causa de toda sua história de contínuo pecado. Porém, a despeito da ruína de Israel, Deus continuava soberanamente no controle absoluto dos acontecimentos históricos. Embora Ele tenha usado as nações estrangeiras para disciplinar o seu povo, estas mesmas nações também seriam julgadas pelo modo arrogante como executaram este juízo (Jr 46-51; Ez 25-32; 35).

Todavia, há também a esperança de que no futuro, após a purificação disciplinar, todas as promessas divinas finalmente se realizarão (BRIGHT, 1978, p. 449). Neste período, “os textos proféticos expressam as novas esperanças que se geraram em meio à crise de identidade”, que incluem “uma mudança total no futuro” (CROATTO, 2000, p. 14). Ainda de acordo com Croatto (p. 14-20), os temas mais recorrentes no *corpus* profético são: 1) a salvação de Jerusalém; 2) o regresso da diáspora; e 3) o juízo contra as nações como inversão de situações. Para isso, entretanto, será necessário que o próprio Yahweh opere uma transformação radical no interior do indivíduo (Jr 31,31ss; Ez 36,25-28; 37,1-14.26-27). Porém, à medida que se avança no tempo, estas promessas são transferidas para uma ‘Nova Era’ que se irromperá plena e perfeitamente apenas num futuro escatológico (Ez 40-48; Zc 8-14; MI 4).

2.4 A NATUREZA DO PROFETISMO

No desenvolvimento histórico, o profetismo se solidificou como instituição religiosa e a atividade profética, aos poucos, tornou-se um ofício religioso, em alguns aspectos paralelo a outros no seio da religião israelita. É importante que se compreenda como os profetas encaravam e exerciam seu ofício profético, como se dava seu chamado ao ministério, como os outros compreendiam a atividade que exerciam e que evidências apresentaram de que realmente haviam sido chamados por Deus.

2.4.1 O Chamado Profético

O profeta era uma função fundamentalmente carismática, jamais hereditária (VON RAD, 1974, p. 53). Nenhum dispositivo religioso ou treinamento espiritual poderia tornar alguém um verdadeiro profeta (NEGRO, 2009, p. 163). O profetismo israelita surge exatamente como um protesto contra a regularização humanística da religião e uma defesa radical da livre ação de Yahweh em escolher quem e através de quem deseja agir. Exatamente por isso, os primeiros movimentos proféticos estavam estreitamente associados com o êxtase (EICHRODT, 2004, p. 278ss). Neste sentido, era importante para eles, a posse do Espírito de Yahweh (*rûah-Yahweh*)⁸⁹ (VON RAD, 1974, p. 56). Este agia de modo descontínuo e repentino, submetendo o indivíduo totalmente a sua vontade soberana (1Sm 10,9-13; 19,20-24; 2Cr 20,14-17).

Quando se estuda, tanto os relatos de vocação profética quanto a situação e características reais dos vocacionados, nota-se grande variedade de modos e de circunstâncias (Ex 3,1-12; 1Sm 3,1-18; cf. 3,19ss; Is 6; Jr 1; Ez 1ss; Am 7,14ss). Ao chamar o profeta, Deus age com soberana liberdade (BALLARINI e BRESSAN, 1978, p. 33). Em sua escolha, o Senhor não se limita a qualquer grupo social, político, econômico ou cultural. “Não leva em conta o fato de o escolhido pertencer a esta ou àquela tribo, a esta ou àquela condição social, nem a sua profissão, grau de cultura, idade e nem seu sexo” (p. 33). Nesta escolha, Deus não se compromete

⁸⁹ A palavra *rûah* é de gênero feminino e tem o sentido básico de “vento”, “sopro”, “respiração”, mas geralmente carrega a idéia de “energia vital” ou “fôlego de vida” procedente de Deus. Aplicado aos profetas, o termo significa que eles profetizam sob a inspiração e mediante a operação da *rûah* - (energia) divina (PAYNE, 1999, p. 1407-1409).

com qualquer instituição formal ou hereditária (Am 7,14.15). Assim, homens e mulheres são livremente escolhidos(as) para agirem como seus(suas) porta-vozes diante da nação. Embora em contexto fortemente patriarcal, Yahweh tem liberdade para escolher mulheres profetizas (*n^êbî'â*), tais como Miriã (Ex 15,20), Débora (Jz 4,4), Hulda (2Rs 22,14; cf. 2Cr 34,22), a esposa de Isaías (Is 8,3) e muitas outras que não foram mencionadas no texto bíblico (REIMER, 2008, p. 816).

O fato de ter sido soberana e livremente chamado por Deus, obrigava o profeta a justificar seu chamado (VON RAD, 1974, p. 55). Surgem, então, os 'relatos de vocação' "como comunicações de credenciamento e legitimação para a atuação destes personagens carismáticos em meio à comunidade" (REIMER, 2008, p. 815).⁹⁰ Este chamado, ou o momento de sua vocação, supõe uma experiência com Deus que marca completa e para sempre a vida do profeta (SICRE, 1996, p. 119). A forma como encara a realidade e a visão que tem do povo e de si mesmo passam a ser intrinsecamente determinadas por esta nova experiência do profeta com Deus (p. 127).

Todo verdadeiro profeta tinha consciência de que havia sido separado dos outros homens e consagrado por Yahweh para uma tarefa da qual não podia escapar (Jr 1,5; Ez 3,18; Am 7,14-15; Jn 1).⁹¹ Ao que sabemos, a vocação profética era comunicada por uma palavra pessoal do próprio Deus ao profeta, que geralmente lhe vinha num momento de grande tensão intelectual e emocional. Este chamado arrancava o profeta das circunstâncias de vida que tivera até então e o inseria numa relação completamente nova com Deus, obrigando-o a viver totalmente em prol de sua nova incumbência (Jr 15,17). Neste sentido, ele renunciava todas as garantias que a vida social lhe podia proporcionar e se lançava numa situação de completa dependência de Yahweh (VON RAD, 1974, p. 57,58).

Deste modo, o chamado profético era mais que um chamado para o exercício de uma atividade ou para a realização de uma função religiosa. O profeta era comissionado para um novo e singular compromisso com Yahweh, através do qual perdia parte de sua individualidade, se entregando totalmente ao agir da vontade soberana de Deus. Sua vida e seu destino passavam a ter um caráter secundário

⁹⁰ Exemplos de relatos de vocação: 1Sm 3,1ss; 1Rs 19,19ss; Is 6; 40,3-8; Ez 1-3; Am 7-9; Zc 1,7-6,8.

⁹¹ 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 e BRESSAN, 1978, p. 32,36; SICRE, 1996, p. 120,121).

em relação à missão que Deus lhe conferia (SICRE, 1996, p. 114). Sua vida mais íntima e até a sua família passavam a estar subordinadas à realização de sua atividade como porta-voz e representante de Yahweh (p. 120). É deste modo que devemos compreender as relações de Oséias com Gômer e seus filhos (Os 1,2ss; 3,1ss), os nomes dos filhos de Isaías (Is 7,3; 8,3), a solidão de Jeremias (Jr 16,2ss) e a morte da esposa de Ezequiel (Ez 24,15-27). Pode-se afirmar que os profetas não foram chamados para usufruir de Deus, mas para se entregar a Ele no serviço sagrado às outras pessoas (SICRE, 1996, p. 116,126).

2.4.2 A Autenticação Profética

Obviamente, por sua própria característica inovadora, a palavra e a própria vocação profética não ficaram sem contestação (1Rs 22,19s; Is 5,19; Jr 5,12; 14,13; 17,15; 43,2; Ez 12,22.27; Am 6,3; Mq 2,6s; 3,11; Sf 1,12). A mensagem que os profetas anunciavam normalmente não se adequava às expectativas prevalecentes. Não demorou para que surgissem confrontos entre profetas que pregavam mensagens conflitantes em nome de Yahweh (1Rs 22; Jr 28; Ez 13,17ss; Mq 3,5.6).⁹² Da parte do povo, nem sempre era fácil de se distinguir entre uma mensagem vinda de Deus de outra que Ele não havia anunciado. Uma vez que tais palavras reivindicavam autoridade divina, incidindo diretamente sobre a vida da nação e das pessoas, havia a necessidade de parâmetros que orientassem o povo a distinguir entre uma mensagem autêntica e uma palavra “falada com soberba” (Dt 18,22). Neste sentido, o Antigo Testamento (especialmente o código deuterônomico) estabelece critérios para se determinar a autenticação do chamado profético (REIMER, 2008, p. 815). Embora se possa classificar estes critérios de vários modos,⁹³ é possível categorizá-los em três:

O primeiro critério está relacionado ao poder da Palavra proferida (WOOD, 1983, p. 112; FREEMAN, 1979, p. 106-108,120-122). A Palavra de Yahweh carrega em si o poder para efetivar o seu cumprimento histórico (Dt 18,20-22; cf. Jr 28,2-4.11.12.15-17). Esta Palavra é sempre eficaz para cumprir o seu propósito e realizar

⁹² Desta polêmica, obviamente, só temos acesso ao ponto de vista dos profetas cujos escritos foram preservados.

⁹³ Wood (1983, p. 109-114) apresenta oito marcas distintivas do verdadeiro profeta em relação ao falso. Por outro lado, Freeman (1979, p. 102-111) descreve nove testes que serviam para diferenciar o verdadeiro profeta do falso. Abrego (1998, p. 93) menciona apenas dois critérios: 1) critérios aplicados à mensagem; 2) critérios aplicados à pessoa do profeta.

o que anunciou (Is 40,6-8.28-31; 41,21ss; 48,6.7; 55,10ss). Deste modo, aquele profeta que proferir uma palavra que não traga em si a dinâmica capaz de fazê-la cumprir, tal profeta não anunciou a Palavra de Yahweh (1Rs 22,28; Jr 23,28.29).⁹⁴ O poder da Palavra de Deus vale, não somente em relação aos ouvintes, mas também em relação ao próprio profeta. No caso do profeta, a Palavra adquire um poder coercivo que o empurra a pregá-la (Is 8,11; Jr 15,17; 20,7ss; 23,9; Os 6,5; Am 3,8).

O segundo critério diz respeito à coerência da mensagem (Dt 13,1-11). A palavra proferida pelo profeta e suas ações devem ser coerentes com os termos de sua comissão original explícita em seu chamado e com a vontade de Yahweh tornada conhecida na história passada de Israel (SCOTT, 1968, p. 99). Ou seja, o verdadeiro profeta estava intransigentemente comprometido com a revelação já autenticada por Deus (Jr 26,17-19).⁹⁵ Tanto o conteúdo quanto os métodos empregados em sua mensagem deveriam estar em harmonia com os termos da aliança mosaica (Dt 18,9-14; Jr 14,14; Ez 12,24; 22,24; Mq 3,7.11). Porém, não apenas a sua mensagem, mas também a sua vida deveria harmonizar-se com a aliança firmada entre Yahweh e a nação (SCOTT, 1968, p. 109-112; FREEMAN, 1979, p. 103-106). Mesmo reivindicando terem sido enviados pelo Senhor, os falsos profetas viviam envolvidos em pecados que demonstravam a incoerência do que afirmavam ser (Is 28,7; Jr 23,11.14.15; Ez 22,25; Mq 3,5.11; Sf 3,4).

O terceiro e último critério para saber se a mensagem de determinado profeta realmente vinha de Deus era o seu valor moral e a sua relevância imediata (SCOTT, 1968, p. 100). O verdadeiro 'homem de Deus' pregava o que o povo precisava, não o que queria ouvir (Is 1,16.17.26; 5,20; Am 5,14-15; Os 4,1.2.6; 6,6). Por causa da situação pecaminosa em que a nação se encontrava, geralmente esta mensagem consistia no anúncio do juízo divino (1Rs 22,8ss; Jr 26,8.9.16-19). Por outro lado, o profeta falso era incapaz de perceber a gravidade da situação e por isso acabava por tranquilizar a consciência do povo quando deveria alertá-los de seus pecados, e exortá-los ao arrependimento (SICRE, 1996, p. 135). Ao fazerem isso, revigoravam as mãos dos malfeitores (Jr 6,17; 8,11; 23,14,17,21s; cf. Ez 13,10s; Is 30,10s). A compreensão que tinham de Deus demonstrava-se equivocada. Conheciam Yahweh apenas como o Deus que intervém para ajudar o seu povo e nunca para julgar o

⁹⁴ Acerca do "Problema do cumprimento e não cumprimento da profecia", consultar Freeman (1979, p. 111-117).

⁹⁵ Para Wilson (1993, p. 273-275), todavia, não se trata de profetas falsos ou verdadeiros, mas de profetas centrais, ligados ao templo, e periféricos, ligados ao grupo de anato.

perverso. O teor de sua pregação era motivado por interesses próprios e não por um conhecimento concreto da vontade do Senhor (Jr 23,17-19; Mq 3,5).

Entretanto, por sua própria natureza, todos estes critérios eram de difícil aplicação. No geral, ou exigiam um ato de fé explícito ou demandavam certo tempo para serem averiguados (ABREGO, 1998, p. 93). Como afirma Reimer (2008, p. 815) “o caráter de verdadeira ou falsa profecia depende da aplicação de critérios *a posteriori*, não se aplicando ao modo e à origem do fenômeno”. Por isso, Freeman (1979, p. 110,111) tem razão quando afirma que o principal critério para se distinguir entre o verdadeiro e o falso profeta concentrava-se no nível interior e espiritual. Havia o entendimento de que a Palavra de Deus carrega em si mesma a evidência de autenticidade e a autoridade divina (Jr 23,29; Ez 2,3-7). Deste modo, o mesmo Deus que operava na vida do profeta para anunciar Sua palavra, também operava na vida dos crentes para reconhecerem sua origem divina (WOOD, 1983, p. 114).

2.4.3 A Recepção da Mensagem Profética

Os textos proféticos pressupõem uma profunda experiência do profeta com Yahweh, o Deus de Israel (REIMER, 2003, p. 34-35). Todos eles pregaram empurrados pela firme convicção de que eram portadores de uma mensagem que haviam recebido de Deus para anunciá-la ao seu povo (2Rs 3,12; Am 3,7-8; 7,15-16). Isto fica claro principalmente através das fórmulas usadas pelos profetas para acentuar a origem da palavra que se lhes chagava.⁹⁶ Porém, o modo como o profeta se tornou consciente desta mensagem variou bastante.⁹⁷

2.4.3.1 A consciência direta e pessoal

Em muitos casos o profeta provavelmente teve uma consciência subjetiva e intuitiva daquilo que deveria falar ao povo (Nm 12,6-10).⁹⁸ Nesta forma de revelação

⁹⁶ Exemplo: “veio a palavra do Senhor a...” ou “veio-me a palavra do Senhor” (130 vezes); “disse-me o Senhor” ou “disse o Senhor a...” (103 vezes); “assim diz o Senhor” (425 vezes); “oráculo do Senhor” (365 vezes); “diz o Senhor” (69 vezes); e “fala o Senhor” (41 vezes). Estatísticas apresentadas por Sicre (1996, p. 102).

⁹⁷ Reimer (2008, p. 814) classifica o modo de obtenção da mensagem profética em *dedutiva* ou *intuitiva* (observação de estranhas de animais, vôo de aves, líquidos e dos próprios fenômenos naturais) e *indutiva* (transe extático, sonhos, visões e audições).

⁹⁸ Este tipo de revelação divina Ballarini e Bressan (1978, p. 40) classificam de *visão intelectual*, ou seja, aquelas percebidas apenas pelo intelecto do profeta.

divina, “a inteligência e a Palavra do homem se tornam o meio do qual Deus se serve para comunicar o seu pensamento e a Sua Palavra” (BALLARINI e BRESSAN, 1978, p. 41). Provavelmente, é a esta percepção interior da voz de Yahweh que a expressão “falar aos ouvidos” quer expressar (Is 5,9; 50,4.5; Jr 23,28; Ez 9,5). Deus fala e o profeta escuta a voz ou a Palavra do Senhor (Is 6,9; Ez 2,2; 3,17, etc.). Neste processo, o profeta se sente invadido por uma iluminação interior que eleva a um novo nível a sua percepção e seu entendimento (Is 9,11; Jr 1,9; 23,9; Am 7,1.4.7; 8,1; Mq 3,8). Sob esta experiência, ele reconhecia que passara a ser detentor de informações que lhe eram antes desconhecidas e adquiria a convicção de que precisava anunciá-las (WOOD, 1983, p. 98,99). Neste caso, é Yahweh que lhe abre ou lhe descobre (*gālā*) os ouvidos para ouvir Sua Palavra (1Sm 3,21; Is 22,14; 50,4ss.). Esta revelação intuitiva vinha como resposta a uma tensão criada pela espera de uma palavra da parte de Yahweh (GUNNEWEG, 2005, p. 245,246). Portanto, o impulso interior irresistível, chegando quase a esmagar seu ser, que sentia para pregar uma mensagem que, as vezes, era contrária à sua própria vontade, convenciona o profeta de que esta palavra vinha de Deus (Is 8,11; Jr 12,1-4; 20,9; 28,5-14; Jl 2,11; Am 3,8; 5,18; 7,10ss; 8,9.10; Mq 3,8; Hc 1,4; Sf 1,14-16) (SCOTT, 1968, p. 98,120).

Como alguém que usufruía uma comunhão ímpar com Yahweh, por observar os acontecimentos históricos e as atitudes e ações humanas, o profeta era capaz de antecipar determinados atos de Deus nos eventos históricos. Como possuidor de uma consciência moral aguçada que lhe havia sido comunicada por sua própria experiência com Yahweh, o profeta relacionava os pecados da comunidade às calamidades que ela experimentava (SCOTT, 1968, p. 120). Por exemplo, Isaías conseguiu ver, por trás das invasões assírias, o juízo do Senhor contra sua própria nação (RIDDERBOS, 2004, p. 13). Neste sentido, pode-se dizer que os profetas tinham a capacidade de *ver* a realidade de modo profundo, com os olhos de Deus, e, deste modo, oferecer uma nova leitura dela (SICRE, 1996, p. 101,105). Foi esta *visão* singular da realidade que capacitou Jeremias a *ver* no manuseio do barro pelo oleiro a ação de Deus sobre Israel. Deste modo, os chamados discursos de *invectiva*,⁹⁹ através dos quais o profeta anunciava as razões do juízo divino, eram

⁹⁹ A *invectiva* era o tipo de discurso profético que antecedia uma ameaça ou o anúncio de um juízo, no qual o profeta apresentava as razões (os pecados) das ameaças ou do juízo que viria.

desenvolvimentos livres apresentados pelo próprio profeta. Isso exigia de sua parte profundo conhecimento das tradições religiosas e da vida de seu próprio povo.¹⁰⁰

A consciência de Palavra de Deus poderia ser dada previamente ao profeta (2Sm 7,5s; 24,12s; 1Rs 14,7s; Is 6,9s; 7,3s; 22,15s; 38,4s; Jr 2,2s; 3,12s; 17,19s; 19,1s; 28,13s; 34,2s; 35,13s; 39,16s, etc.), mas, às vezes, lhe era concedida no momento que abria sua boca para falar ao povo e sem qualquer alteração do seu estado consciente (1Rs 22,13s; 2Rs 7,1-2; Is 7,10s; Jr 20,1s; 38,14s; 44,20s; Am 6,10-17; Zc 7,1s, etc.). Isto é o que, provavelmente, quer expressar a frase “*veio a Palavra do Senhor a...*” (MOTYER, 1991, p. 1321). Esta Palavra era posta na boca do profeta pelo próprio Espírito de Yahweh (1Sm 10,6-10; 19,20.23; 22,24; 1Cr 12,18; 2Cr 15,1; 20,14; 24,20; Ez 11,5; Os 9,7; Jl 2,28.29; Mq 3,8; Zc 7,12).

Porém, a recepção da Palavra de Deus mediante a consciência pessoal do profeta não significa que a inspiração da mensagem fosse um acontecimento meramente intelectual. Pois, a recepção da Palavra era sempre um acontecimento extraordinário para ele (VON RAD, 1974, p. 67). Muitas vezes, esta operação do Espírito de Deus provocava vários graus de alterações em suas faculdades normais. Tais alterações são, comumente, denominadas de êxtase profético.¹⁰¹

2.4.3.2 Os sonhos e visões

O profeta não é apenas um mensageiro de Yahweh, transmitindo uma palavra que recebera, mas ele também narra o que viu, tendo-lhe sido revelado por Deus (Is 2,1; 6,1; 21,1-10; Jr 1,11s; 18,18; 24,1s; Ez 7,26; Am 7,1-9) (LONG, 1985, p. 45). As evidências indicam que os sonhos e visões vinham ao profeta de modo totalmente imprevisível (1Rs 13,20; Jr 42,7).¹⁰² Geralmente isto era feito através do êxtase,¹⁰³ estando ele consciente, ou por meio de sonhos, estando inconsciente (Gn 28,10-16;

Normalmente a palavra *lâkên* (“é por isso que”) estabelece a relação lógica entre a invectiva e a ameaça (VON RAD, 1974, p. 74-75).

¹⁰⁰ Sicre (1996, p. 128) afirma que “é impossível compreender os profetas sem levar em conta as tradições de Israel que se transmitiam através de diversos canais do culto, da sabedoria popular, das leis”.

¹⁰¹ 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).

¹⁰² Há um relato de preparação, mediante um tocador de harpa, para a recepção da mensagem profética (2Rs 3,15), porém isto, provavelmente constitui uma exceção (VON RAD, 1974, p. 59).

¹⁰³ A palavra êxtase está sendo usada aqui em seu sentido mais geral, referindo-se ao “estado extraordinário de emoção”, no qual o indivíduo sofre uma alteração em seu estado consciente. Para um tratamento mais detalhado acerca do êxtase profético, consultar von Rad (1974, p. 61ss).

31,11s; 37,5-11; Nm 22,9-13.20s; 1Sm 28,6; 2Sm 7,4-17; 1Rs 3,5; 2Cr 1,8; Jl 3,1). Há grande número de indicações de que esta experiência afetava profundamente todo o ser do profeta, a ponto de causar-lhe sofrimentos e dores físicas (1Rs 18,46; Ez 8,1; Is 8,11; 21,1-10; Ez 3,15; Dn 8,27; 10,8s; Hc 3,16). Neste estado, ele abandona parcial e temporariamente seu próprio estado emotivo e compartilha de “certos estados afetivos do coração de Deus: a cólera, o amor, o cuidado, a repugnância e mesmo a indecisão” (VON RAD, 1974, p. 63). Especialmente as visões, são acompanhadas de manifestações teofânicas extraordinárias (Is 30,27s; 63,1s; Na 2,2s, etc.). Ela servia para comunicar ao profeta uma nova e mais profunda percepção da realidade que ainda não havia atingido (SICRE, 1996, p. 100). A descrição mais longa e detalhada deste tipo de recepção da mensagem profética é apresentada no discurso de Elifaz (Jó 4,12-17).

Nos relatos proféticos encontramos uma grande variedade de tipos e formas de visões¹⁰⁴ e vários modos de classificá-las (SICRE, 1996, p. 96-100). Algumas vezes o profeta simplesmente observa a cena (1Rs 22,19-22; Jr 38,21-22), outras vezes ele participa dela direta (Zc 2,5-7; 3,5) ou indiretamente (Ez 8,7s; 9,8; Dn 8,17; Am 7,1-4; Zc 1,14). Algumas visões envolvem diálogo entre o profeta e Deus ou um mensageiro celestial (Jr 1,11-14; 24,1-10; Am 7,7-8; 8,1-3; Zc 2,1-14; 4,4-10.11-14; 5,1-4.5-11). Ballarini e Bressan (1978, p. 39-41) classificam as diversas formas de visões em três tipos: a *visão sensitiva* é aquela que é percebida pelos sentidos externos (Êx 3); a *visão imaginativa*, sendo percebida apenas pelos sentidos internos (Is 6; Ez 1; 37; Jr 1,11-15; 24; Am 7s); e a *visão intelectual*, percebida somente pelo intelecto (Is 7,7; 8,1.5; 10,24; Jr 2,1; 3,1.6; 5,1; 6,6.16, etc.).

Porém, nem todo sonho deveria ser encarado como revelação de Deus. Havia os sonhos comuns e destituídos de qualquer significado religioso.¹⁰⁵ A exortação que Jeremias (Jr 23,14-40) traz aos seus colegas contemporâneos é no sentido de que distingam um simples sonho da Palavra de Deus. Entretanto, em nenhuma parte se descreve que critérios o profeta deveria usar para se convencer de que determinado sonho trazia-lhe uma mensagem da parte de Deus. É provável que esta

¹⁰⁴ Long (1985, p. 51-58) classifica os vários tipos de visões proféticas em três tipos: 1) Visão de Oráculo – uma visão que dá origem a um diálogo, seguido por um oráculo (Jr 1,11-14; 24,1-10; Am 7,7-8; 8,1-2; Zc 5,1-4); 2) Visão de Palavra Dramática – descreve uma cena celestial ou uma ação dramática localizada fora do mundo (1Rs 22,17; 22,19-22; Ez 8,1-18; 9,1-10; 37,1-28; 47,1-12; Am 7,1-6; 9,1-4; Zc 1,8-17); e 3) Visão Revelatória de Mistérios – visa transmitir segredos da atividade divina e eventos futuros através de imagens simbólicas e, as vezes, bizarras (Zc 2,1-2.3-4; 4,1-6a.10b-11.13-14; 5,5-8).

¹⁰⁵ Exemplos: Jó 7,14; 20,8; Ec 5,3; Is 29,7.8.

consciência também fosse operada pelo Espírito de Yahweh na mente do próprio profeta, de modo a convencê-lo da inspiração divina da mensagem (Ne 9,20.30; Ez 11,5; Mq 3,8; Zc 7,12).

2.4.3.3 As teofanias

Teologicamente, o termo teofania refere-se “a uma manifestação visível ou audível de Deus” (MOYER, 1998, p. 451). Esta manifestação divina se dava através de objetos, sons, ou pessoas. O meio de revelação por teofania encontrava o recipiente num estado consciente e ativo e a apreensão da revelação se dava através de seus sentidos externos (FREEMAN, 1979, p. 99). Foi deste modo que Deus se revelou a Abrão (Gn 18), Moisés (Nm 12,6-8), Josué (Js 5,13-15), Gideão (Jz 6,11-24), Manoá (Jz 13,8-20), Daniel (Dn 10), entre outros.

Em algumas ocasiões, esta revelação teofânica é feita através do aparecimento de mensageiros celestiais. No episódio em que Balaão é contratado por Balaque para amaldiçoar Israel, fica claro que o profeta recebe a mensagem que deve proferir por meio de um anjo (Nm 22,35).¹⁰⁶ Para convencer o profeta de Judá que viera amaldiçoar o altar de Betel a permanecer em sua casa, o velho profeta nortista afirma-lhe que havia recebido esta orientação de um anjo (1Rs 13,18). Embora se trate de uma mentira, este episódio serve para demonstrar que havia a crença de que Deus se comunicava com os profetas através da mediação de anjos (SICRE, 1996, p. 67).

O profeta, e excepcionalmente qualquer pessoa, poderia receber a Palavra de Deus diretamente de um mensageiro celestial, muitas vezes denominado no Antigo Testamento de “anjo do Senhor” (*mal'āk yhwh*) ou “anjo de Deus” (*mal'āk elo'im*).¹⁰⁷ Em algumas ocasiões este personagem misterioso é identificado com o próprio Yahweh (Gn 18,13.17.20.26; 32,30; 33,14; 16,7-13; Js 5,13-15; Jz 13,22; Is 63,9, etc.).

¹⁰⁶ Embora Balaão não seja chamado de *nābī'*, mas de adivinho (*qâsam*), realiza as funções de um profeta (WILSON, 1993, p. 139).

¹⁰⁷ Exemplos: Gn 16,7-12; 21,17-18; 22,11-12.15-18; Ex 23,20-23; 33,1-3; Nm 22,23-35; Jz 2,1-5; 6,11-24; 13; 1Rs 19,5-7; 2Rs 1,3-4.15.

2.4.4 A Comunicação da Mensagem Profética

A experiência “inefável” que os profetas haviam tido com o Sagrado os obrigava a comunicarem esta experiência (REIMER, 2003, p. 35). Portanto, após tal experiência, cabia aos profetas traduzi-la ou expressá-la em formas e linguagem apropriadas. Como foi explicado por Ballarini e Bressan (1978, p. 47), houve “um trabalho de humanização das comunicações divinas.”

No que diz respeito aos estilos utilizados, praticamente todos os meios e recursos que podiam dar expressão a sua mensagem foram empregados pelos profetas. Do ponto de vista deles, não havia forma profana ou sagrada que não pudesse ser usada para expressar a mensagem que haviam recebido do Senhor, com a finalidade de impressionar seus destinatários com aquilo que diziam.¹⁰⁸ Esta mobilidade deveu-se, em grande parte, a importância que eles davam à mensagem da qual eram portadores. Para estas pessoas, tal mensagem não se limitava apenas ao âmbito religioso, mas abarcava todas as áreas da vida individual e coletiva, dissolvendo, assim, a diferença entre o sagrado e o profano (VON RAD, 1974, p. 40,41).

Portanto, os profetas se preocuparam, não apenas em transmitir uma mensagem que pudesse ser compreendida pelos seus destinatários, mas a expressaram com atratividade e beleza (SICRE, 1996, p. 138ss). Neste trabalho, eles empregaram vários modos para transmiti-la ao povo.

2.4.4.1 Os oráculos verbais

O profeta é fundamentalmente um indivíduo da palavra (NEGRO, 2009, p. 165). O modo mais comum utilizado pelos profetas para anunciar a Palavra de Deus ao povo foram os pronunciamentos verbais em forma de pregações. O oráculo geralmente apresenta uma formular introdutória – “assim diz Yahweh” – e uma fórmula conclusiva – “Palavra de Yahweh” (BALLARINI e BRESSAN, 1978, p. 52).

¹⁰⁸ Sicre (1996, p. 142-155) classifica os vários gêneros empregados pelos profetas, de acordo com sua procedência, nos seguintes: 1) Gêneros tirados da sabedoria tribal e familiar; 2) Gêneros tirados do culto; 3) Gêneros tirados da esfera judicial; 4) Gêneros tirados da vida diária. Por outro lado, Ballarini e Bressan (1978, p. 55-56) encontram seis formas diferentes de classificar os gêneros empregados pelos profetas na transmissão de suas mensagens: 1) Narrativas de vocação; 2) Material de caráter litúrgico; 3) Material de inspiração poética; 4) Material de caráter polêmico; 5) Material de elementos figurativos; e 6) Material de caráter oratório.

Normalmente eram proferidos em locais nos quais havia grande concentração de pessoas. Os santuários locais e o templo foram os ambientes prediletos para servir de cenários aos anúncios da Palavra de Yahweh. Estes oráculos tomavam várias formas, de acordo com o propósito do profeta e com o conteúdo de sua mensagem.

A forma mais comum e impressionante dos profetas transmitirem suas mensagens ao povo foi o gênero *sentença de mensageiro* (VON RAD, 1967, p. 18). Trata-se de um antigo costume, segundo o qual o mensageiro se dirigia ao destinatário na primeira pessoa, como se fosse o próprio remetente da mensagem. No caso dos profetas, tendo plena ciência de que eram mensageiros de Yahweh, muitas vezes, falavam ao povo na primeira pessoa, como se o próprio Yahweh estivesse falando (Is 1,2s; 41,1s; 44,1s; Jr 2,20s; 7,21s; 9,23s; Ez 5,5s; 20,3s; Jl 2,28s; Am 5,21s, etc.).

Outro gênero relativamente comum dos profetas comunicarem suas mensagens foi o *processo jurídico* (Is 1,2s; 3,13-26; 41,1-5; Jr 2,4-13.29; Os 4,1-19; Mq 1,2-7; 6,1-8, etc.). Neste tipo de oráculo, Deus é retratado como o demandante, o promotor público e o oficial de justiça, num processo jurídico, no qual Israel é o réu. Sicre (1996, p. 153) menciona cinco elementos característicos do processo jurídico: 1) *preliminares do processo*, no qual Deus convoca as testemunhas e os acusados; 2) *interrogatório* dirigido aos acusados; 3) *requisitória*, geralmente recordando os benefícios concedidos por Deus e as infidelidades da nação; 4) *declaração oficial de culpabilidade* do acusado; e 5) *condenação*, expressa em forma de ameaça.

O oráculo de *ameaça* foi também empregado pelos profetas na transmissão da mensagem divina (Is 14,28; 15,1; 17,1; 19,1; Na 1,1; Hc 1,1, etc.). Este oráculo é quase sempre acompanhado pelo termo hebraico *massa'* (BALLARINI e BRESSAN, 1978, p. 53). Normalmente, o motivo da ameaça acompanha este tipo de oráculo. Na categoria de oráculo de ameaça podemos localizar o *decreto de condenação*, através do qual o profeta anuncia um decreto solene de condenação contra indivíduos (1Rs 21,17-19; 2Rs 1,3-4; Is 22,15-25; 37,22-30; 38,1; 39,3-7; Jr 20,1-6; 22,10-30; 28,12-16; 29,21-32; 36,29-30; 37,17; Ez 17,11-21; Am 7,10-17, etc.) ou grupos (Is 7,18-20.21-22; Jr 2,20-25; 4,5-31; 13,12-14; Ez 25; 26; Os 8,16-18; Am 1,6-8; 5,1-2; 6,7-10; 9,8-10, etc.). Este tipo de oráculo apresenta geralmente duas partes: a acusação; e o anúncio do castigo. Geralmente, existe uma correspondência ou relação lógica entre o último e o primeiro elemento (SICRE,

1996, p. 148). Outro tipo de oráculo de ameaça e/ou lamento é aquele denominado de “Aí” (*hôy*). A palavra hebraica *hôy* era empregada para expressar espanto ou para lamentar uma desgraça que acontecera ou que estava para acontecer. Este tipo de oráculo, em geral, é composto de três elementos distintos: o anúncio da desgraça; a razão da desgraça; e a predição da desgraça (Is 1,4s; 3,11s; 5,8s; 10; 28-33; Am 5; Mq 2,1s; Hc 2,6-8; Sf 2,5-7; Ml 2,1-5, etc.).

O oráculo em forma de *exortação* normalmente usa a fórmula “escutai” (*shâma’*) (Jr 7,2; Am 3,1; 4,1; 5,1, etc.). Ele convida o povo a converter-se. Seu objetivo é convencer os ouvintes a corrigirem sua conduta diante de Deus. A ênfase deste tipo de oráculo recai sobre o comportamento ético e moral adequado e sobre o perigo da idolatria (BALLARINI e BRESSAN, 1978, p. 54). O oráculo em forma de *bênção* e *maldição* também pode ser agrupado nesta categoria (Jr 17,5-8).

O *diálogo* também foi um recurso comumente empregado por alguns profetas na apresentação da mensagem que lhes havia sido confiada. Neste discurso, o profeta apresenta sua mensagem na forma de um diálogo real ou imaginário com um ou mais interlocutores. Um exemplo de diálogo real foi o desenvolvido entre Jeremias e o sumo sacerdote Hananias (Jr 28,1-11). O mais claro exemplo de mensagem apresentada em forma de diálogo, envolvendo interlocutores imaginários, encontra-se em Malaquias. Porém, a maioria dos profetas empregou este tipo de discurso tendo como ponto de partida de sua mensagem uma palavra, dito popular ou reclamação colocada na boca dos seus destinatários. Entre este tipo de diálogo está o *debate lógico* (Am 3,1-8) e o *diálogo polêmico* (Is 28,14ss; 30,16; 40,27; 58,1-4; Jr 2,20s; 3,4ss; 5,12; 7,10; Am 6,13ss; Sf 1,12; Ag 1,2; Ml 1,2s). Estes tomam forma e conteúdo bastante sérios. Uma variação do oráculo em forma de diálogo é os que tomam a forma de *perguntas* (Am 3,3-6). Estas têm a intenção de levar os destinatários a refletirem sobre determinado fato e levá-los a uma conclusão inevitável.

O *cântico* parodiado também foi empregado pelos profetas na apresentação da mensagem ao povo (VON RAD, 1967, p. 20). Estes cânticos eram normalmente tirados da vida cotidiana dos ouvintes. O *hino litúrgico* (Is 1,18-20; 24,14s; 25,1s; 26,1s; 27,2s; 41,10s; 42,10s; 43,1s; 44,1s; Am 4,13; 5,8-9; 9,5-6, etc.), por exemplo, era tirado do contexto da adoração coletiva; O *cântico popular* procedia das atividades profanas, entre estes podemos encontrar a *canção de amor* (Is 5,1s) e a *canção de trabalho doméstico* (Ez 24,3.9-10) realizada por uma dona-de-casa;

O *cântico à espada* (Ez 21,13-21) era utilizado no contexto da guerra. Além destes, os profetas também lançaram mão do *cântico fúnebre* (Is 14,4s; 23,1s; Ez 19,1s; 27,2s; 28,11s; 32,17s; Am 5,1s, etc.), também chamado de *elegia*, que era entoado por ocasião da morte de um ente querido. Finalmente, o *canto penitencial* (Jr 3,22-25; 10,19-25; 14,7s.19-22; Lm 5; Zc 12,10-14) entoado quando se havia cometido um pecado ou se queria reconhecer a própria indignidade, também foi empregado na apresentação da mensagem profética (SICRE, 1996, p. 145).

A *promessa* foi outro gênero freqüentemente empregado pelos profetas. Também chamado de “*oráculo de salvação*”, este contém promessas de benção futura para a nação (Is 41,8-13; 45,1-7; Jr 31,1-9; Os 2,16-22; 2,21-23; Am 9,11-15, etc.). Geralmente esta benção será acompanhada por mudanças radicais, tanto do povo quanto das circunstâncias que o cercam. Sicre (1996, p. 145) postula que o contexto original deste tipo de oráculo talvez fosse o da guerra. Praticamente todos os profetas utilizam o oráculo de salvação, porém é mais comum nos que pregaram após a catástrofe de 586 a.C.

Outros tipos de oráculos, além dos descritos, foram eventualmente empregados pelos profetas para transmitirem sua mensagem ao povo. Entre estes, podem ser mencionados:¹⁰⁹ o *discurso sapiencial* (Is 28,23s; Am 3,3s, etc.), a *oração* (Jr 32,16-25), o *testamento* (Is 8,16s; 30,8s, etc.), o *convite irônico* (Am 4,4-5), o *juramento* (Is 14,24-27), o *enigma* (Am 6,12), o *provérbio* (Ez 12,22; 16,44; 18,2, etc.), o *solilóquio* (Jr 8,18s), o *sarcasmo* (Is 22,17-18; Am 5,26-27), a *sátira* (Is 14,3-21; 37,22-29), etc.

2.4.4.2 As parábolas e alegorias

Algumas vezes os profetas apresentaram suas mensagens ao povo em forma de parábolas (2Sm 12,1-7; Is 5,1-7; 28,23s; Am 5,18s) ou alegorias (Ez 16; 21,1-4; 23).¹¹⁰ Ambas remetem “ao mundo da sabedoria israelita”, geralmente denominadas de *māshāl* (VASCONCELLOS, 2012, p. 142). Isto era feito quando o profeta contava uma história real ou fictícia, da qual ele ou seus ouvintes extraíam uma lição central

¹⁰⁹ Para mais detalhes, consultar von Rad (1974, p. 40) e Scott (1968, p. 103-105).

¹¹⁰ Nem sempre é fácil estabelecer a diferença entre uma parábola e uma alegoria (BALLARINI e BRESSAN, 1978, p. 57). Virkler (2001, p. 122) define a *parábola* como um símile ampliado, na qual “a comparação vem expressa, e o sujeito e a coisa comparada, explicados mais plenamente, mantêm-se separados”; e a *alegoria* como uma metáfora ampliado, na qual “a comparação não vem expressa, e o sujeito e a coisa comparada acham-se entrelaçados”.

aplicável a sua situação presente. Estas histórias são geralmente “recolhidas do cotidiano da vida das pessoas (p. 142). Por exemplo, quando o profeta Natã vai repreender o rei Davi pelo seu pecado envolvendo Bate-Seba e Urias, lança mão de uma parábola (2Sm 12,1-7). Por outro lado, quando o profeta Ezequiel quer denunciar a deslealdade do rei de Judá diante da aliança estabelecida com o rei da Babilônia, faz uso de uma alegoria (Ez 17,1-9). Um tipo especial de alegoria era aquela que usava nomes simbólicos, geralmente de alguém ligado ao profeta, nos quais estava implícita uma mensagem de Yahweh ao povo (Is 7,3, cf. 6,11s; 8,1-4; 60,18; 61,6; 62,4.12; Jl 4,2.14, etc.). O profeta Ezequiel foi o que mais empregou este recurso na transmissão de suas mensagens.

2.4.4.3 Os oráculos por ação

O oráculo por ação foi a forma mais impressionante usada pelos profetas 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.¹¹¹ Os seguintes exemplos são ilustrativos: o profeta Aías rasgou sua capa nova em doze pedaços, dando dez à Jeroboão, anunciando a divisão das tribos de Israel (1Rs 11,29-39); Isaías andou despido e descalço por três anos, profetizando a derrota e exílio dos etíopes e dos egípcios (Is 20); Jeremias despedaçou o vaso do oleiro em Tofete,¹¹² para significar que Deus iria destruir totalmente Judá e Jerusalém (Jr 19); e Ezequiel pôs cerco contra uma cidade de miniatura (Ez 4,1-17) e saiu com bagagem de exílio por um buraco escavado no muro (Ez 12,1-20), anunciando o futuro cerco e ruína de Jerusalém.

Porém, o oráculo por ação não se trata apenas de um modo do profeta ilustrar sua mensagem ao povo.¹¹³ O ato se baseava no poder e eficácia da Palavra de Deus. Quando o profeta realizava um ato profético havia o reconhecimento de que a

¹¹¹ Para exemplos de atos proféticos, veja: 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. Para uma análise mais detalhada de cada uma destas visões, consultar Fohres (1985, p. 62-85). Para o tratamento dos atos simbólicos nos profetas escritores, consultar Sicre (1996, p. 157-170).

¹¹² Tofete era um local no vale de Hinom, do lado de fora do extremo sul de Jerusalém, onde crianças eram oferecidas como sacrifícios às divindades pagãs (YOUNGBLOOD, 1999, p. 1656-57).

¹¹³ Muitos exegetas acreditam que alguns dos atos simbólicos registrados pelos profetas se tratam apenas de recurso literário ou imaginativo (BALLARINI e BRESSAN, 1978, p. 53; SICRE, 1996, p. 163,166,170).

Palavra estava corporificada no símbolo (MOTYER, 1991, p. 1322). Deste modo, a realização do ato simbólico, tanto quanto o anúncio da Palavra de Deus, possui, em si, a dinâmica capaz de empurrar os fatos para a sua concretização, garantindo o cumprimento do que foi representado pelo ato.¹¹⁴ Assim, se estabelece uma relação de causa e efeito entre o ato profético e seu cumprimento histórico e concreto. Esta relação é apresentada mais claramente no diálogo entre o profeta Eliseu e o rei Joás (2Rs 13,14s, cf. v. 17). Porém, o oráculo por ação não se trata de um movimento do ser humano tentando coagir a divindade a agir de acordo com o ato simpático, mas de uma ação de Deus, anunciando ao indivíduo suas ações na esfera histórica, através de um ato profético (MOTYER, 1991, p. 1322; SICRE, 1996, p. 172).¹¹⁵

É provável que, em alguns casos, o ato simbólico tenha mais que a intenção de transmitir uma mensagem de Deus ao povo. Como no exemplo de Oséias (1,1s), o ato visava também transmitir ao profeta os sentimentos e os propósitos mais íntimos de Deus. Através destas ações, o profeta conseguia perscrutar o que estava no coração de Deus, e deste modo compreender melhor seu agir em relação ao seu povo (SICRE, 1996, p. 157,161). Além disso, em muitos casos, a própria vida do profeta e daqueles diretamente ligados a ele constituía-se em mensagem divina (Is 7,3; Os 1; 2; Jr 16,1-4) (NEGRO, 2009, p. 165-166).

Portanto, os profetas israelitas eram pessoas que se sentiam especialmente chamadas por Deus para serem seus porta-vozes no anúncio de uma mensagem geralmente de juízo, mas também de salvação ao povo. Conscientes de estarem de posse de uma mensagem divina, os profetas sentiam a necessidade urgente de anunciá-la. Para comunicar sua mensagem, eles utilizaram vários meios, extraídos e adaptados de vários contextos diferentes. É provável que o profetismo tenha tido sua origem anterior à existência de Israel como nação, porém seu surgimento concreto se deu concomitantemente ao surgimento da monarquia e como protesto às mudanças que esta representou no seio da nação. Porém, o profetismo, como qualquer outra instituição, experimentou desenvolvimentos no seio da religião israelita. Ele atingiu seu auge com os profetas clássicos do século VIII a.C.. Seu

¹¹⁴ Ballarini e Bressan (1978, p. 54) discordam da opinião que as ações pretendam ter alguma eficácia. Para eles, a eficácia “encontra-se toda nas palavras que acompanham a ação, pronunciadas normalmente em nome de Deus, do qual exprimem, portanto, a decisão...”. Já para Sicre (1996), os atos simbólicos tinham o propósito de atrair a atenção dos ouvintes (p. 156) e para que o profeta pudesse “captar os sentimentos de Deus ou penetrar nos seus planos” (p. 157).

¹¹⁵ Sicre (1996, p. 172) menciona várias diferenças entre a magia simpática e o ato profético.

último estágio é representado pelos profetas exílicos e pós-exílicos que atuaram principalmente no sentido de explicar a tragédia ocorrida em 586 a.C.

Na parte seguinte, que se constitui no foco do presente trabalho, abordar-se-á, de modo mais específico, a prática profética de Jesus, conforme apresentada nos Evangelhos Sinóticos. Procurar-se-á identificar os elementos mais evidentes da práxis profética de Jesus, presentes tanto em suas ações quanto em sua pregação.

3 A ATUAÇÃO PROFÉTICA DE JESUS NOS EVANGELHOS SINÓTICO

Verificou-se que, de acordo com a apresentação sinótica, tanto Jesus quanto os seus contemporâneos encararam sua práxis como sendo de um profeta. Percebeu-se também que a cosmovisão do Nazareno foi, em vários aspectos, influenciada pelo ponto de vista profético. Pretende-se agora elencar as principais características da atuação de Jesus que encontram paralelo com o profetismo veterotestamentário. Estes paralelos podem ser notados 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.

3.1 O CHAMADO AO MINISTÉRIO

Quando se analisa o chamado de Jesus ao ministério representado pelo batismo no Jordão, percebe-se que ele se deu nos moldes do chamado profético. A narrativa do chamado de Jesus conforme 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).¹¹⁶ Os principais paralelos entre os relatos do chamado dos antigos profetas e o relato do batismo de Jesus no Jordão são: a especificidade do chamado, as manifestações teofânicas, o revestimento com o Espírito Santo e o anúncio da rejeição da missão por parte do povo.

3.1.1 A Especificidade do Chamado

Embora não se tenha o relato do chamado de todos os profetas, todos eles tiveram a plena consciência de que haviam sido chamados por Deus para a tarefa que realizavam (BALLARINI e BRESSAN, 1978, p. 32,36; SCOTT, 1968, p. 93; SICRE, 1996, p. 120,121). A este respeito, von Rad (1974, p. 57) afirma o seguinte:

¹¹⁶ 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.

“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). Além disso, esta consciência de haver sido chamado diretamente por Deus pode ser percebida tanto no modo como proclamaram suas mensagens como nos termos que empregaram para descrevê-las.¹¹⁷ O próprio termo *nābī'*, normalmente empregado para denominá-los, enfatiza este chamado (WOOD, 1983, p. 60).

Por outro lado, 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 já recebe da parte do Senhor o roteiro da missão que terá que realizar. Este chamado geralmente vem acompanhado da descrição solene da missão 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. 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

¹¹⁷ Consultar acima, p. 90-92.

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 batismo do 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 Cristo 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.

3.1.2 As Manifestações Hierofânicas

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). No caso específico de Moisés, ele “olhou, e eis que a sarça ardia no fogo e a sarça não se consumia” (Ex 3,2). 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 enchiam 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, o profeta 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 celestial ocupa nada menos que três capítulos do seu livro.¹¹⁸ Na apresentação da visão, 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 Santo 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

¹¹⁸ 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 seu povo mediante o oferecimento de sua vida em prol do seu povo oprimido (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.

3.1.3 O Revestimento Com o Espírito Santo

No Antigo Testamento o revestimento com o Espírito Santo visava capacitar o indivíduo para a realização de uma tarefa específica no contexto da história da salvação. No caso dos profetas, o Espírito os capacitava ao ministério de entrega da Palavra de Deus. No caso de Isaías (6,6.7) e Jeremias (1,9) a capacitação para o ministério profético é representada pelo ato do ser celestial de tocar em seus lábios. O fato de terem sido revestidos ao ministério pelo Espírito Santo, fica explícito em Is 61,1-3.¹¹⁹ No caso de Ezequiel (2,2; 3,24), fica claro que a vocação profética e a descrição hierofânica que a segue estão associadas ao revestimento do Espírito Santo, a fim de capacitá-lo à missão que deveria realizar.

Semelhante ao relato da vocação do profeta Ezequiel, o relato da vocação de Jesus no Jordão está intimamente associado ao revestimento pelo Espírito Santo. Todas as narrativas constantes nos Evangelhos são unânimes em identificar o batismo no Jordão como o momento em que o Espírito de Deus desceu sobre Jesus. Por exemplo, Jeremias (2004. p. 104) afirma: “[...] evidencia-se que toda a ênfase [do relato do batismo de Jesus] recai sobre o evento da comunicação do Espírito.” Isso fica ainda mais evidente se levarmos em consideração o fato de que o restante de Is 42,1 – “pus sobre ele o meu Espírito” – pode ter ficado implícito na citação inicial.¹²⁰ O céu, que na perspectiva do judaísmo normativo, estivera cerrado por tanto tempo, novamente se abre para derramar o Espírito sobre aquele que inauguraria uma nova era de salvação. Como já foi demonstrado, o revestimento do Espírito Santo por parte de Jesus demonstrava que a voz profética estava de volta e o tempo salvífico estava agora irrompendo (JEREMIAS, 2004. p. 101).

¹¹⁹ Veja Is 42,1; 48,16; 59,21.

¹²⁰ O argumento completo a este respeito é desenvolvido por J. Jeremias (2004. p. 103,104).

3.1.4 A Rejeição da Missão por Parte da Maioria das Pessoas

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).

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 no entendimento do profeta alguns, embora poucos, aceitaria e criam em sua mensagem.

No que diz respeito a Jesus, a rejeição inicial de sua missão está implícita na voz celestial – uma citação de Is 42,1 – por ocasião de seu batismo no Jordão. A passagem de Is 42,1-7 é a introdução à 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 inicialmente aceita pela maioria do povo. Assim, ele sofreria o martírio para tornar possível a salvação dos crentes.

3.2 A INDEPENDÊNCIA MINISTERIAL

Uma das características mais importantes dos profetas verdadeiros foi que, mesmo pertencendo, às vezes, a determinadas agremiações, agiram e pregaram com absoluta independência social e econômica. Seu ministério se caracterizou por uma completa liberdade em relação a qualquer consideração de posição ou de benefício próprio. Wood (1983, p. 110) ressalta como característica de um profeta verdadeiro, a sua disposição para suportar consideráveis perdas e até sofrimento por causa da mensagem a que fora encarregado 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.¹²¹ 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,

¹²¹ Ver exemplos: Am 7,12,13; Jr 37,11-15; 26,16-23; 1Rs 19,2.3.10.

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.

Como os demais profetas, de acordo com as narrativas sinóticas, 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.). 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. Para isso, o Nazareno fundamentou sua autoridade unicamente na missão que Deus lhe confiara, não se submetendo ou dependendo de convenções humanas. Em seu ensino, recusou aceder a qualquer imposição, no sentido de se adequar às expectativas ou vontades humanas. 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 tradicional e majoritário de seu tempo (Mt 10,17-25; Mc 13,9-13; Lc 6,40; 12,11.12; 21,12-19).¹²²

Além disso, 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; 14,26.27). Semelhantemente, ele alertou seus discípulos a não buscarem reconhecimento ou aceitação humanas, mas a se preocuparem apenas em agradar a Deus (Lc 12,1-12).

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.

¹²² Bock (2006, p. 85,111,163) argumenta que Jesus estava plenamente consciente do perigo que suas ações representavam.

3.3 A PRÁTICA DO DISCIPULADO

Uma característica comum, especialmente dos primeiros profetas, foi a prática do discipulado. Formavam-se grupos ao redor de um profeta de destaque – por exemplo, Elias – a quem chamavam “mestre” ou “pai” (2Rs 2,3ss; 4,38; 6,1) (PEISKER, 2000b, p. 1880). 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.¹²³ 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 discípulos. 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 destes discípulos que o profeta conseguiu operar uma transformação surpreendente no país em apenas vinte anos de atuação (1Sm 7,2-17).¹²⁴ 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. Especialmente à partir de Isaías, os profetas passaram a ver seus discípulos como o remanescente fiel, nos e através dos quais Deus realizaria seu propósito e cumpriria suas promessas. Esta expectativa partia do ponto de vista 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. Partindo desta compreensão, os profetas passaram a ver seus discípulos como o remanescente fiel, a representação do verdadeiro Israel existindo dentro do Israel nacional (JEREMIAS, 2004. p. 258-262).¹²⁵

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.

¹²³ Ver exemplos: 1Rs 18,41-45; 2Rs 4,11-17.25-37; 5,9.10; 9,1-10; cf. Jr 36,1ss.

¹²⁴ Este foi o tempo decorrido entre a vergonha sofrida em Afeca e a vitória alcançada em Mispa (WOOD, 1983, p. 153-155, 164).

¹²⁵ 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.

380-383) afirma que há ampla atestação de que houve um grupo consolidado de doze homens que seguiram e receberam instruções de Jesus.

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 ente queridos 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).¹²⁶ 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 (BLENDINGER, 2000, p. 580).

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). 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). 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 (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 (BARBAGLIO, 2011, 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

¹²⁶ No convite de Jesus ao discipulado há um notável paralelo entre os verbos 'deixar' (*aphiêmi*) e 'seguir' (*akolouthêō*).

a Israel (MEIER, 2004, p. 344).¹²⁷ 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).

Conforme já foi notado acerca dos profetas, Jesus também viu em seus discípulos a possibilidade de uma influência positiva frente a 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).

A retomada do discipulado profético em Jesus também pode ser constatada no fato de Jesus encarar seus discípulos como o remanescente fiel. Ladd (1993, p. 102) explicita este fato afirmando que “os discípulos de Jesus são os recipientes da salvação messiânica, o povo do Reino, o verdadeiro Israel”. Ele também entende o número dos discípulos – doze – como carregando um simbolismo (MÜLLER, 2000, p. 586). Esta percepção parte do reconhecimento de que a nação, como um todo, haveria de rejeitar a oferta salvífica oferecida por Jesus. As ovelhas, como um todo, 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).

Quanto aos destinatários do chamado, tanto os primeiros profetas¹²⁸ quanto o Nazareno foram seguidos principalmente por aqueles que formavam a classe mais baixa da sociedade contemporânea.¹²⁹ A diferença é que na época dos profetas esta

¹²⁷ De acordo com Goppelt (2002, p. 222,223) o modelo para o envio dos discípulos vem da instituição juridical – o *schaliach*, o enviado = apóstolo –, o qual representa plenamente aquele que o envia.

¹²⁸ De acordo com von Rad (1974, p. 30), pelo menos os grupos formados ao redor de Eliseu eram de uma camada marginalizada da população, possuindo um nível social e econômico muito baixo.

¹²⁹ Vários discípulos de Jesus haviam estado envolvidos em profissões e atividades proscritas na época (Mt 9.10-13; 10.1-4; Lc 5.27-28). Alguns ensinamentos de Jesus também parecem reforçar a idéia de que seus discípulos procediam das classes mais baixas da sociedade (Mt 5.1-12; 6.19-21,24-34; 10.5-10; 19.21-24; 23.8-12; Lc 12.15ss; 16.19-31). Além disso, o modo como o Nazareno se refere a eles (Mt 10.16,25,42; 11.25; Lc 6.20ss; Jo 10.1ss) e o julgamento que os líderes religiosos fazem deles (Mt 15.1,2; At 4.13) parece reforçar esta idéia.

inferioridade era definida em termos econômicos, enquanto na época de Jesus em termos religiosos. Como o afirma Jeremias (2004, p. 266), Jesus chama exatamente “os que tinham sido descartados pelas comunidades do remanescente” de sua época – os pobres, mutilados, cegos e aleijados (Lc 14,15-24). Além disso, 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).

Portanto, a práxis discipular de Jesus rompeu, embora parcialmente, com a práxis discipular de seu tempo, retomando o discipulado profético, conforme expresso nas escrituras hebraicas. Assim, 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.

3.4 A PERSPECTIVA DA REALIDADE

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. Nem mesmo os patriarcas escapam a esta avaliação negativa (Os 12,3.4.12). 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 à curto prazo, 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).

Neste aspecto, a perspectiva de Jesus também está grandemente alinhada a dos profetas veterotestamentários. Como aqueles, Jesus viu, especialmente a liderança da nação, como sempre falhando 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.¹³⁰ 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, o Nazareno teve, de acordo com a descrição sinótica, 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 de Deus (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.). 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 a obra demoníaca (Mt 9,32-34; 12,22-32 e paral.). Em Mateus (2,16-18)

¹³⁰ Vasconcelos (2012) argumenta que a “parábola dos vinhateiros” (entre outras) passou por um processo de alegorização já nos primeiros anos de sua transmissão oral. O autor aborda a parábola sob a perspectiva das “lutas sociais no Israel do século I”.

esta rejeição se evidencia inicialmente com a matança dos inocentes em Belém, a 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.).¹³¹ 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). 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 deste juízo 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.

3.5 A OPERAÇÃO DE SINAIS MIRACULOSOS

Conforme Eichrodt (2004, p. 302), 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). 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 eles são denominados de “Servo de Yahweh” (*‘ebed Yahweh*) ou “homem de

¹³¹ Chama a atenção o fato de Mt 23,38 citar uma palavra de juízo do profeta Jeremias (22,5) sobre a nação.

Deus” (*’îsch ’êlôhîm*) (VON RAD, 1974, p. 28).¹³² 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 juízos¹³³ e somente em Daniel (3; 5; 6) retomam novamente a forma de operações miraculosas em prol dos servos do Senhor.

No que diz respeito às narrativas dos milagres operados por Jesus nos Evangelhos, Goppelt (2002, p. 161) classifica-os em quatro categorias: 1) curas, 2) curas de endemoninhados, 3) reanimação de pessoas recém-falecidas, e 4) milagres na natureza. De um modo geral, estas operações sobrenaturais tiveram o objetivo 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).

Alguns dos milagres atribuídos a Jesus nos Sinóticos encontram notáveis paralelos com aqueles realizados pelos profetas Elias e Eliseu (MEIER, 2004, p. 344). 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). A respeito da ressurreição de mortos, tanto nos profetas quanto através de Jesus, este fato acontece especialmente em conexão com crianças e filhos de viúvas. Outro paralelo importante entre os milagres operados pelo Nazareno e aqueles realizados pelos

¹³² 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.

¹³³ 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.

profetas é que em ambos 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 aquele 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 morte e 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”. O paralelo entre os feitos miraculosos realizados pelo Nazareno e aqueles operados pelos antigos profetas foi certamente percebido por seus contemporâneos. Foi por esta razão que as pessoas que presenciaram estes milagres relacionaram sua atividade com a de um profeta (Mc 6,14.15; Lc 7,15.16; 24,19).

3.6 A MANIFESTAÇÃO DE PODERES PSÍQUICOS

Ligado às ações miraculosas que realizavam, 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 de “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, seu encontro com Hazael 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).¹³⁴ Finalmente, as narrativas do livro de Daniel sustentam que o profeta possuía a capacidade de interpretar sonhos e o conhecimento de coisas ocultas aos homens comuns (Dn 2,24ss; 4,4ss; 5,1ss).

De acordo com os relatos dos evangelistas, Jesus também possuía poderes tidos como psíquicos. 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 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 de acontecimentos que lhe eram ainda futuros (Mt 26,21-25.34; Lc 19,41-44; 21,6). Finalmente, os Evangelhos também atribuem a Jesus certo poder psíquico sobre as pessoas. Porém, diferentemente de Eliseu, o poder do Nazareno sobre as pessoas não era para cegá-las, mas para impressioná-las com as suas palavras (Lc 4,29.30).

Que os contemporâneos de Jesus relacionavam dons psíquicos especiais com atividade profética, fica claro no relato evangélico do jantar de Jesus na casa de Simão, o fariseu (Lc 7,36-50). 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, por possuir capacidades psíquicas especiais, de acordo com a narrativa evangélica, Jesus 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.

3.7 A ATUAÇÃO LIBERTADORA

Por causa de sua visão ética e social, os profetas exerceram um ministério com característica essencialmente 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

¹³⁴ Obviamente, não se está discutindo aqui se estas narrativas são verdadeiras ou falsas, mas o fato de que elas são apresentadas como verdadeiras.

libertador: “O SENHOR usou um profeta para tirar Israel do Egito, e por meio de um profeta cuidou dele” (Os 12.13 NVI). Como declara Sicre (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). Neste sentido, o papel principal dos profetas seria 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). 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). Este corajosos servos do Senhor condenaram, com extrema paixão, os males particulares que viam na sociedade ao seu redor – 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). Esta nova realidade trazida por Deus seria oferecida apenas aos justos e humildes de entre o povo (Is 28,5.6; Os 2,14).

Acerca desta esperança utópica, Scott (1968, p. 221) declara que

[...] os profetas contribuíram com o conceito de uma sociedade em que todos os cidadãos sejam, em essência, de uma só família, em que cada homem tenha igual direito a justiça, e em que a autoridade social esteja sujeita a uma lei divina de retidão, o propósito da qual seja o bem-estar ou “salvação” de todos.

De modo análogo, de acordo com os Evangelhos Sinóticos, Jesus teve, desde o início, plena consciência do caráter libertador que seu ministério 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 homens 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 do ministério de Jesus também é apresentada de modo bastante claro no evento da sinagora 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 deste 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). Nesta citação que 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” (p. 117).

O próprio Jesus sintetizou o seu ministério aos mensageiros de João, nas seguintes palavras: “os cegos vêm, 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). As curas e maravilhas que operava constituía-se na manifestação visível do seu ministério libertador (RICHTER REIMER, 2012a, p. 81). 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. O exemplo mais claro deste fato pode ser encontrado na versão lucana das chamadas “bem-aventuranças” (Lc 6,20-26). Ali, 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, 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. 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 por Jesus.

A parábola do rico e Lázaro (Lc 16,19-31) emblematiza esta característica libertadora da pregação de Jesus. A descrição do rico desta história 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 narrativa está 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. Novamente, é Brueggemann (1983, p. 139) quem interpreta esta fato, ao afirmar que “o futuro prometido por Deus é daqueles que, não apenas resistiram às práticas da exploração, mas foram vítimas das mesmas. Não pertencerá aos que viveram na saciedade, 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. Este aspecto do seu ministério significou um rompimento com o pensamento e as atitudes prevaescentes. 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 Jesus 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.). 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 liderança 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. 8-32). As parábolas formam uma unidade e foram contadas por Jesus para justificar sua associação com os “pecadores” (vv. 1-3). A lição central que subjaz a todas elas é a de que, através do seu ministério, 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 a procura deles.

A outra perícopé que sintetiza o ministério libertador de Jesus é a que relata a 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. Este episódio demonstra 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 dispensado (v. 47).

Porém, para Jesus, como também para os profetas, por trás destes problemas 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).

3.8 A PREGAÇÃO PROFÉTICA EM JESUS

Um aspecto da atuação de Jesus em que mais podemos perceber a influência profética é certamente na sua pregação. Tanto no conteúdo quanto na forma a pregação de Jesus segue de perto o antigo padrão profético. Embora tenha sido, as vezes, chamado de Rabi, seus contemporâneos perceberam que seu carisma transcendia ao dos escribas de sua época. Foi mais como profeta que como mestre que o conteúdo e a forma da pregação do Nazareno foram identificados.

3.8.1 A Forma da Pregação

Outro aspecto no qual podemos notar a influência profética quanto ao ministério de Jesus diz respeito ao modo e ao estilo de sua pregação, de acordo com a apresentação feita nos Evangelhos Sinóticos. Neste aspecto, os seguintes elementos se destacam: a autoridade profética da pregação, a combinação de proclamação e predição, o uso de parábolas e alegoria e o emprego de ações simbólicas.

3.8.1.1 A autoridade profética da pregação

Os profetas veterotestamentários pregaram como autênticos e plenipotentes representantes de Deus, conforme já foi demonstrado acima.¹³⁵ Eles estavam cientes de que as palavras que falavam não lhes eram próprias, mas tratava-se das palavras do próprio Senhor. Por isso, carregavam o poder e a autoridade do próprio Yahweh.

À semelhança dos profetas veterotestamentários e diferentemente da maioria dos escribas e fariseus de seu tempo, de acordo com os evangelistas, Jesus pregou “com a autoridade que provém de Deus” (RICHTER REIMER, 2012a, p. 83). Ele ensinava convencido de que suas palavras eram as palavras do próprio Deus (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. 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” o evangelista 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). 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 a autoridade das ações do Batista, considerado por muitos como profeta (vv. 3-8). Este evento demonstra que

¹³⁵ Consultar acima, p. 90-92.

foi na ação profética do batismo que o Nazareno buscou a comprovação da autoridade de seu próprio ministério.

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 adquirido, mas no carisma profético que entendia ter recebido do próprio Deus.¹³⁶

3.8.1.2 A combinação de proclamação e predição

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” (Idem). 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.

De modo análogo aos profetas veterotestamentários, a pregação de Jesus, conforme o relato Sinótico, também foi fortemente marcada por esse entrelaçamento de proclamação e predição. Uma passagem que chama a atenção nesta combinação é o lamento sobre Jerusalém (Lc 13,34-35 e paral.; Lc 19,41-44). Conforme expresso por Bock (2006, p. 296), “Jesus se dirige a eles [os israelitas] como um profeta e prediz que sofrerão as conseqüências da infidelidade à aliança.” Empregando uma expressão tipicamente profética – “dias virão” (*eleusontai de hēmerai*)¹³⁷ – o Nazareno prediz o juízo arrasador que em breve virá sobre a nação por causa da escolha errada que fizeram em face ao seu próprio ministério. Deste

¹³⁶ Porém, diferentemente das expressões empregadas pelos profetas – “assim diz Yahweh”, “palavra de Yahweh”, etc. – de acordo com os Sinóticos, Jesus empregou expressões tais como: *egô de legô hymin* (Mt 5,22.28.32.34.39.44), *legô de hymin* (Mt 19,9), *legô gar hymin* (Mt 5,20), *alla legô hymin* (Mc 9,13), *amên gar legô hymin* (Mt 5,18; 10,23; 13,17; 17,20), *amên de legô hymin* (Mc 14,9), *amên legô hymin* (Mt 6,2.5.16; 10,16), *amên soi legô* (Lc 23,43), *amên legô soi* (Mt 5,26), entre outras.

¹³⁷ Jesus emprega as expressões *eleusontai hēmerai* (Lc 17,22; 21,6) e *eleusontai de hēmerai* (Mt 9,15 e paral.; Lc 5,35). Na Septuaginta aparece a expressão profética correspondente, *idou hēmerai erchontai* (1Sm 2,31; 2Rs 20,17; Jr 7,32; 9,25(24); 16,14; 31,38; Is 39,6; Zc 14,1).

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, p. 316). Além disso, há uma surpreendente concordância na própria linguagem empregada por Jesus nesta passagem com a forma dos profetas veterotestamentários se expressarem. A expressão “eis que vêm dias”, normalmente complementada pela frase “diz o SENHOR”, é uma forma clássica dos 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.¹³⁸

O sermão escatológico proferido por Jesus no monte das oliveiras (Mt 24-25), 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).

3.8.1.3 O uso de parábolas e alegorias

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’” (VASCONCELOS, 2012, p. 142). Nos 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 para Davi (2Sm 12,1-7), até as elaboradas parábolas e

¹³⁸ A Septuaginta traduz a expressão por *idou hēmerai erchontai legei kyrios* ou *idou hēmerai erchontai phēsīn kyrios*. Um paralelo notável encontra-se em Lc 23.29.

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.¹³⁹

Baseando-se nos estudos de A. M. Hunter, Peisker (2000b, p. 1566) afirma que cerca de um terço dos ensinamentos registrados de Jesus consistem 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.

De acordo com Mc 4,10-12 as parábolas tiveram dois efeitos na vida daqueles que as ouviam.¹⁴⁰ Por um lado, elas não eram compreendidas por aqueles que se recusavam a reconhecer a pessoa e missão do 'Filho do Homem'. Por outro lado, elas esclareciam as verdades ensinadas pelo Nazareno aos seus discípulos. Isso era feito por meio do emprego de exemplos e situações práticas tiradas do cotidiano deles (VASCONCELOS, 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" (VASCONCELOS, 2012, p. 143).

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

¹³⁹ Outros exemplos de parábolas proféticas são: 1Rs 20,39.40; Is 5,1-7; 28,23-29; Jr 1,11-19; Am 5,18ss. Para uma discussão mais detalhada acerca das parábolas veterotestamentárias, especialmente as utilizadas pelos profetas, consultar Lockyer (2005, p. 49-134).

¹⁴⁰ Jeremias (1986, p. 10,11) discorda deste ponto de vista, por entender que esta passagem constituída um dito independente que Marcos teria inserido no contexto das parábolas. Segundo Jeremias o dito se referia originalmente a todo o ministério de Jesus.

outro lado, ele nota a completa ausência de outros métodos bastante comuns na época, como fábulas ou alegorias (p. 69,70). O próprio Jeremias (p. 70) conclui que, para acharmos algo comparável ao emprego que Jesus fez das parábolas, “seria preciso retroceder muito até os píncaros da pregação profética.”

3.8.1.4 O emprego de ações simbólicas

Os profetas fizeram amplo emprego das ações simbólicas, conforme já foi demonstrado neste trabalho.¹⁴¹ Desde a ação de Aías de Silo, ao rasgar sua capa e entregar dez pedaços ao rei 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.¹⁴²

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 Füglistler (2004. p. 256), “ambos empregaram a própria vida na pregação, de tal modo que ela, enquanto sinal e testemunho, se transformou em mensagem.” Em Oséias (cf. 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).

Na descrição dos Evangelhos Sinóticos, fez parte integrante do ministério do Nazareno, como igualmente dos profetas, a realização de vários atos simbólicos (PIXLEY, 2004, p. 76-77). 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

¹⁴¹ Consultar acima, p. 103-105.

¹⁴² Exemplos de outras ações simbólicas: Is 20,1-6; Jr 19,1-15; 27,1-11; cf. 28,1-17; 32,1-44; 43,8-13; 51,59-64. Para uma descrição das ações simbólicas realizadas por Ezequiel, consultar Schreiner (2004, p. 285).

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.¹⁴³ 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 literalmente 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 pelos últimos profeta, Jesus consuma em sua própria pessoa a mensagem e o agir de Deus.

3.8.2 O Conteúdo da Pregação

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 observados acima, mas também com relação ao próprio conteúdo. Destacam-se como elementos paralelos entre a pregação de Jesus e a pregação profética 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.

¹⁴³ 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).

3.8.2.1 O chamado ao arrependimento

O termo que mais comumente se traduz por “arrependimento” no Antigo Testamento é o hebraico *shûb*. O termo ocorre 1050 vezes no Antigo Testamento com o sentido de “virar para trás”, “voltar” (qal); e “trazer de volta”, “restaurar” (hifil) (LAUBACH, 2000, p. 416). A palavra aparece 120 vezes com o sentido especificamente teológico, referindo-se a uma volta ou conversão ao Deus verdadeiro (Idem). Conforme Kaiser Jr. (1988, p. 142), 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 de todos os profetas:

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.¹⁴⁴

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.¹⁴⁵ 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).

¹⁴⁴ Consultar também Ne 9,26; Zc 1,4.

¹⁴⁵ Para exemplos do chamado profético ao arrependimento, consultar 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.

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 Füglistler (2004, 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 o povo 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, 2004, p. 252). Se alguma mudança tivesse que acontecer na vida do povo deveria ser produzida pelo próprio Deus e isso somente à partir de uma mudança radical no atual estado de coisas (Jr 24,7; 31,18; Lm 5,21; cf. Jr 31,31-36).

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 idéia nova, porém, 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 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.

Deste modo, destoando do judaísmo normativo de seu tempo e alinhado ao ponto de vista profético, Jesus vê o arrependimento, não como mais uma obra meritória do indivíduo, mas como seu exato oposto. 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 Nazareno dirige seu chamado especialmente contra a confiança na propriedade (Mt 6,19-34; Mc 10,17-27; Lc 6,24; 12,16-21; 16,19-31) (GOPPELT, 2002, p. 110-115).

O chamado ao arrependimento também 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 auto-esforço arrogante para conquistar tais bênçãos e a buscam totalmente em Deus. As bênçãos são para pessoas que dependem e confiam em Deus 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 antecedem e motivam o arrependimento. Assim, “Jesus conclamou os homens ao arrependimento [...]”, mas seu chamado foi um convite e, ao mesmo tempo, um dom de Deus (LADD, 1993, p. 79,80). Portanto, o que aparece nos profetas israelitas apenas de relance, é amplamente desenvolvido pelo profeta de Nazaré.

3.8.2.2 O anúncio do Reino de Deus

Embora o termo “Reino de Deus” não apareça na pregação profética, o conceito está bem presente ali (LADD, 1993, p. 58). Deus é referido pelos profetas como já sendo Rei (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). Como esclarecem Richter Reimer e 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”. Há várias passagens nos profetas que se referem a um tempo quando a soberania de Yahweh se manifestará de modo concreto no mundo (Is 24,23; 33,22; 45,18-25; 52,7-10; Sf 3,15; Zc 14,9ss.) (LADD, 1993, p. 58). Daniel é o que mais desenvolve a idéia de um reino vindouro exercido por Deus (HOEKEMA, 2001, p. 15,16). No segundo capítulo do livro é apresentado um Reino sobre-humano, o qual destruirá todos os impérios terrenos e permanecerá para sempre (Dn 2,44-45). Na visão do capítulo sete, ele descreve “um como o Filho do homem” a quem será dado um governo eterno e indestrutível (Dn 7,13-14).

Uma comparação entre a pregação de Jesus e a pregação profética acerca do governo de Deus demonstrará vários paralelos importantes. Através destes paralelos se perceberá o quanto a pregação do Nazareno esteve influenciada pelos conceitos proféticos 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 muito

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 realidade dupla e o Reino de Deus como uma realidade universal.

3.8.2.2.1 *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). 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 a vontade deste mesmo Deus. Mas, diante da situação em que Israel se encontrava, este encontro com o Senhor significaria juízo e desgraça para a nação, pois não estava preparada para “encontrar-se com o seu Deus” (Am 4,12).

Neste ponto a pregação de Jesus acerca do Reinado de Yahweh também se aproxima bastante da ênfase 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).

Sem dúvida, uma das características centrais do ministério de 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). Jesus anunciou a chegada do Reino como uma realidade urgente e iminente. Como diz Bertold 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 com respeito a 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.”¹⁴⁶ Suas palavras acerca das implicações de estar expulsando demônios “pelo Espírito de Deus” demonstram que compreendia que o Governo de Deus já estava presentemente operante (Mt 12,28 e paral.).¹⁴⁷ A urgência e iminência da irrupção do Reino pode ser também 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).¹⁴⁸ 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;

¹⁴⁶ Bock (2006, p. 544) interpreta a manifestação antecipada da glória do Reino, anunciada neste versículo, como sendo o evento da transfiguração.

¹⁴⁷ A forma aorista do verbo *phthanô* reforça a idéia de que um exercício real de poder divino se fazia visivelmente presente através do ato de expulsar demônios (BOCK, 2006, p. 548).

¹⁴⁸ Além dos textos que enfatizam que todo o tempo de Jesus foi consumido na realização de seu ministério de pregação e cura.

35,5ss; Lc 11,20).¹⁴⁹ 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, sobretudo, é um dom a ser recebido já nesta era (Mt 6,33; Mc 10,15; Lc 12,32; 17,20.21) (RICHTER REIMER e 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).

3.8.2.2.2 *O Reino de Deus como uma realidade dupla*

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 oficial, 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 auto-suficiência. Portanto, a

¹⁴⁹ 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).

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 as potências estrangeiras e a sua exaltação diante das outras nações.

O aspecto duplo do ministério de Jesus é inicialmente anunciado por João Batista em sua pregação às margens do Jordão (Mt 3,11 e paral.). João afirma que o ministério do Messias 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”, 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).

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 enfatizam que a ausência de uma resposta adequada destas pessoas frente a 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 teria é Mt 25,31-46. A consumação escatológica do Reino de Deus traria 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 Sinótica, o juízo decorrente da rebelião e as bênçãos decorrentes da obediência saem do nível meramente físico e temporal e atingem sua dimensão espiritual e eterna.

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). Deste modo, por mais terríveis que pareçam, a pregação de Jesus descrita nos Evangelhos anuncia que todos os juízos naturais anunciados são apenas prelúdio de um julgamento muito mais amplo e definitivo que recairá sobre toda a humanidade (JEREMIAS, 2004. p. 204ss). 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. Assim, 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.

3.8.2.2.3 *O Reino de Deus como uma realidade universal*

Contrariamente aos seus contemporâneos, que geralmente encaravam o Reino histórico de Deus como uma realidade político-nacionalista, os profetas anunciaram a chegada de um Governo com feições universais. 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.

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* (RICHTER REIMER e REIMER, 2008, p. 857), o judaísmo da época de Jesus acabava também por restringi-lo apenas à nação de Israel (LADD, 1993, p. 59,60). Na verdade, 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.

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 “um dos fatos mais marcantes que separou o ensino de Jesus do judaísmo foi a universalização do conceito” (LADD, 1993, p. 62). 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). 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 o 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” terá uma abrangência sobre toda a humanidade (BOCK, 2006, p. 329). Finalmente, na chamada “Grande Comissão” (Mt 28,18-20 e paral.) fica clara a intenção universal de Jesus a respeito

do Domínio de Yahweh.¹⁵⁰ As “boas notícias” do Reino devem ser pregadas “a todas as nações” (*eis panta ta ethnē*).

Portanto, a pregação de Jesus acerca do Reino de Deus, conforme apresentada nos Evangelhos Sinóticos, rompe (em alguns aspectos) com pontos de vistas que lhe eram contemporâneos, estando mais alinhada ao conteúdo da pregação profética conforme apresentada no Antigo Testamento.

3.8.2.3 A abrangência das exigências divinas

Tanto para os profetas quanto para Jesus as exigências de Deus para o indivíduo são absolutas. Do ponto de vista dos profetas, a conversão significa a volta para Deus e o abandono de tudo que prejudique ou ameace este novo relacionamento com Ele (FÜGLISTER, 2004. p. 251). O Senhor exige do homem 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 (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).

Porém, em cada época o profetismo veterotestamentário enfrentou problemas diferentes. Os profetas pré-clássicos combateram o sincretismo da religião israelita com a religião naturalista de Canaã (1Sm 7,3). Em alguns momentos confrontaram a idolatria aberta de seus contemporâneos. A luta dos profetas clássicos foi mais contra a confiança nas potências mundiais em busca de livramento político. Eles também denunciaram 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 se lhe impunham (SCOTT, 1968, p. 82).

¹⁵⁰ O fato de todos os Evangelistas enfatizarem o aspecto universal da ordem, demonstra a importância deste fato para as primeiras comunidades.

Nos profetas, como em Jesus, a idolatria adquire uma perspectiva muito mais ampla. Este pecado não se restringe apenas a adoração de imagens de esculturas fabricadas pelas pessoas. Qualquer realidade pode ser divinizada pelo indivíduo ou pela nação (SICRE, 1996, p. 339). Neste sentido, 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. (SICRE, 1996, p. 341-346). Para a maioria 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 políticas 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. 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 humanos aquilo que somente Yahweh poderia lhe oferecer – 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; Zc 4,6, etc.).

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 a 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 os profetas, 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 Mamon.

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 passa a ter 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).

Por outro lado, a preocupação excessiva com a própria sobrevivência física também constitui um tipo de idolatria (Mt 6,25). Esta é a auto-idolatria ou a idolatria do EU. 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).

Assim, tanto na pregação de Jesus quanto na dos profetas é exigido do ser humano uma decisão radical; 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.

3.8.2.4 O anúncio do julgamento divino

A mensagem profética se caracteriza por dois elementos inseparáveis: o anúncio da salvação e o anúncio do juízo (JEREMIAS, 2004. p. 195). 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). A razão para a vinda do juízo era a falha do povo em cumprir sua parte na aliança que haviam estabelecido com Yahweh. 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 marca característica de 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 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.).

Tanto Jesus quanto João Batista e os demais profetas, pregaram convencidos de que o julgamento divino estava próximo. Haveria um acerto de contas final que Deus faria 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). De acordo com os Sinóticos, Jesus anuncia que 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).

Fiel à tradição profética veterotestamentária, o Nazareno proclama que 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). 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” (os que se consideravam assim) seriam rejeitados e lançados nas “trevas exteriores”. 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.).

Como o profeta Joel (1,1-20), Jesus enfatiza que as catástrofes que aconteceram 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). 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). 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 de Jesus, 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).¹⁵¹ 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 ficar excluído do banquete após se haver rejeitado seu gracioso convite (Mt 22,1-14 e paral.); ao ficar do lado de fora do abrigo noturno, nas trevas e no frio (Lc 13,22-30);

¹⁵¹ O termo grego *geenna* é a transliteração do aramaico *gay'-hinnôm*. 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).

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).

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.

3.8.2.5 A profecia de salvação

Os profetas não anunciaram apenas juízo à nação ou a grupos dentro dela. Em conexão com este julgamento, Deus também prometeu libertação e salvação para o seu povo. Esta é uma característica em praticamente todos os profetas clássicos.¹⁵² 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).

Porém, a libertação da nação estava ancorada na vontade, fidelidade e amor incondicional do próprio 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 (Idem). Este tempo pressupunha uma mudança na relação de Deus com seu povo.

Entretanto, em todo o Antigo Testamento os termos “salvar” (*yēsha'*) e “salvação” (*y^eshû'â*) designam mais o livramento físico que espiritual (SMITH, 2001, p. 161). Eichrodt (2004, p. 430) afirma que o elemento central da salvação pregada pelos profetas é a volta do paraíso. Nela, o homem disporá, de modo ilimitado, da abundância de bens naturais. Porém, à medida que o tempo avança, estas bênçãos vão adquirindo um caráter cada vez mais escatológico e transcendente (p. 431ss).¹⁵³ O ponto alto na pregação profética foi o anúncio de que a salvação prometida não

¹⁵² Ver exemplos: 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; Ml 4.

¹⁵³ Consultar exemplos: Jr 31,31-36; Ez 11,19s; 17,23s; 36,25s; 37; 40s.

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. 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). Nos sinóticos, a libertação proclamada por Jesus se caracteriza pela irrupção do Reino de Deus.¹⁵⁴ Há um aspecto em que as bênçãos anunciadas por este Reino já se fazem presentes.¹⁵⁵ Contudo, há também um aspecto em que elas assumem um caráter apocalíptico-escolástico (RICHTER REIMER e REIMER, 2008, p. 858). 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 fundamentalmente espiritual e 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. Uma vez que o recebimento das bênçãos salvíficas está condicionado a atitude responsiva do indivíduo à sua pessoa, “os verdadeiros ‘filhos do Reino’ são aqueles que respondem a Jesus e aceitam a sua palavra” (Idem). 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).

¹⁵⁴ Para a discussão mais detalhada acerca do conceito e das características do Reino anunciado por Jesus, consultar acima, p. 137-144.

¹⁵⁵ Para discussão mais detalhada sobre o aspecto presente do Reino de Deus, consultar acima p. 138-140 e Ladd (1993, p. 67-69).

3.8.2.6 A crítica à religião instituída

Um dos elementos mais fundamentais da pregação profética é o que Füglistter (2004, p. 186) denomina de *atitude profética de protesto*. Os profetas combateram e criticaram o que viam ser a institucionalização da religião israelita.¹⁵⁶ Alguns deles dirigem críticas tão duras contra o abuso do sistema cúltilo israelita que vários estudiosos chegam a pensar que o viam como contrário à verdadeira vontade de Deus.¹⁵⁷ Como porta-vozes do Senhor denunciam praticamente todas as diversas formas de atividades cúltilas – 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 cúltilo 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 (ROSSI, 2012, p. 104). O que está por trás da polêmica profética a respeito do sistema cúltilo é a tentativa de empregá-lo para tentar apropriar-se de modo mágico dos benefícios da divindade. 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.

¹⁵⁶ Consultar acima, p. 77-80, 85-86.

¹⁵⁷ 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.

A diferença entre o Nazareno e os profetas veterotestamentários reside na definição do que consiste esta mudança e quais as suas razões. No caso dos profetas, a mudança fora causada por uma secularização da vida nacional, ocasionada principalmente pela estatização da religião. O principal resultado disso era um sincretismo com as tradições religiosas cananéias. No caso de Jesus, a mudança havia ocorrido em função de uma ênfase legalista às tradições culturais. O resultado foi um apego meticuloso e legalista às leis cerimoniais e litúrgicas e um distanciamento do verdadeiro propósito dos mandamentos divinos. Em ambos os casos, o resultado final era o mesmo: o apego a uma religiosidade meramente externa e o afastamento da verdadeira 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).

Neste sentido, Jesus 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.). Em segundo lugar, o próprio sistema cúltico, visto pelos israelitas como meio automático de bênção e salvação, é denunciado. Para o profeta galileu, o que agrada a Deus não é a cega sujeição ao sistema cúltico, 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). Assim, o Nazareno 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).

3.8.2.7 A crítica à liderança nacional

Para os profetas israelitas, os fundamentos da sociedade de sua época tinham 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 da parte 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 quando os líderes passavam a estar mais interessados 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 em termos concretos e específicos, com uma franqueza implacável. Em sua denúncia usaram uma linguagem direta e 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.¹⁵⁸ Isaías (1,21-23; 3,12ss; 5,8; 10,1-4) critica duramente a elite israelita 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 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. Eles preferiam confiar em suas próprias forças ou na capacidade bélica de seus aliados, ao invés de confiar inteiramente em Yahweh (Os

¹⁵⁸ Consultar exemplos: 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.

7,11ss; 12,2). Esta confiança, quer no poderio militar da própria nação, quer em alianças com nações estrangeiras, é encarada como idolatria.

Os profetas também dirigem críticas contra a liderança religiosa. Profetas e sacerdotes são acusados de participar 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 haverem transformado o culto em um negócio lucrativo (Os 4,8; cf. 1Sm 2,12-17).

Outros profetas também são confrontados por seus colegas (Jr 23,9-40; Mq 2-3). Eles 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 tranqüilizam 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). Jeremias (14,13-16; 23,16.18.21.28-32) os acusa de serem falsos profetas e de falarem mentiras em nome de Yahweh, não tendo sido por Ele chamados ou enviados.

Como os profetas veterotestamentários, 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. No caso do profeta galileu, a crítica não é tanto em relação ao conteúdo do que os líderes ensinavam, mas 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 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 pesada 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 Jesus (Mt 12,14; 21,45.46; 26,3-5; Lc 4,28-30; 11,53.54; 19,47) quanto nos profetas (1Rs 19,2.3.10; Jr 37,11-15; 26,16-23; Am 7,12.13) a franqueza dessas críticas provocou o ódio e a oposição dos líderes do país. Como o sacerdote Amazias em relação a Amós, eles perceberam que tais denúncias colocava em risco sua própria posição e prestígio frente a nação. Por tudo isso, o profeta Jesus anuncia um rigoroso e imparcial juízo que recairá contra a liderança do país. Tal 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 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 a mensagem pregada por Jesus tenha desagradado os líderes políticos no poder (MEIER, 2004, P. 344), entretanto, mais em concordância com o profetismo clássico que com o pré-clássico, ele procurou não se envolver diretamente com as questões políticas da nação (COMBLIN, 1987, p. 56-58). A denúncia mais contundente contra os líderes políticos – que provavelmente foi determinante para sua execução – foi o ato de purificar o templo (Mt 21,12-13 e paral.). Através desta ação o Nazareno estava condenando todo o sistema comercial corrupto engendrado pelos líderes sacerdotais nas imediações do templo (RICHTER REIMER, 2007a, p. 72-73, 74). Porém, sua preocupação centraliza-se prioritariamente em questões relacionadas à vida religiosa e espiritual do povo e, como nos profetas, estas determinam suas ações na área política.

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 profetas veterotestamentários. Quanto à atuação, verifica-se paralelos 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, nota-se paralelos com a pregação profética tanto no que diz respeito à forma quanto no que

se relaciona ao conteúdo desta. Assim, verifica-se uma inegável influência que Jesus recebeu da tradição profética, a qual lhe estava disponível na forma de Escrituras Sagradas e tradições interpretativas.

CONCLUSÃO

A presente pesquisa abordou a influência do profetismo veterotestamentário sobre a vida e os ensinamentos de Jesus. Constatou-se que, na apresentação da vida e ensinamentos de Jesus feita nos Evangelhos Sinóticos, Jesus rompe, pelo menos parcialmente, com os principais movimentos religiosos de seu tempo, retomando antigas tradições proféticas, conforme apresentadas na Bíblia Hebraica. Deste modo, se por um lado, a vida e os ensinamentos de Jesus demonstram rupturas com crenças e movimentos que lhe eram contemporâneos, por outro, evidenciam uma continuidade em relação a uma herança histórica e teológica que se havia formado ao longo de séculos e que lhe estavam disponíveis na forma de Escritura e de tradição oral.

Portanto, embora Jesus tenha recebido outras influências de sua época, constatou-se que a mais importante contribuição à sua práxis veio de sua própria herança religiosa. Verificou-se que o profetismo veterotestamentário foi a instituição que mais contribuições ofereceu aos atos e palavras do Nazareno. É provável que muito da influência observada tenha sido inconsciente, resultado de elementos tradicionais imersos em seu próprio contexto sócio-cultural e religioso. Todavia, as evidências textuais indicam que o próprio Jesus conscientemente se apresentou aos seus contemporâneos como um profeta enviado por Deus. A pesquisa evidenciou que Jesus se viu primeiramente como um profeta e foi assim que se apresentou. Além disso, a apresentação que os evangelistas fazem do Nazareno demonstram que ele fez questão de moldar suas ações e palavras de acordo com a tradição dos antigos profetas hebreus. Pelo que se pode apreender da apresentação sinótica, percebe-se que a percepção que Jesus tinha da realidade ao seu redor e o modo como lidava com a mesma evidenciam características tipicamente proféticas. Como tal, ele teve consciência de haver sido enviado por Deus, de estar revestido pelo Seu Espírito e de experimentar uma relação ímpar com Ele. A partir dos relatos dos Evangelhos, se percebeu que o modo como o Mestre encarava a história, a Palavra de Deus e os eventos do fim, pressupõe forte influência profética. Também foi como profeta que as pessoas inicialmente viram Jesus. As evidências textuais indicam que esta provavelmente foi a primeira percepção que os seus primeiros seguidores tiveram dele. Foi deste modo que o povo e alguns dos próprios líderes religiosos de sua época o viram. Embora a imagem de Jesus como profeta tenha sido

paulatinamente substituída por imagens mais transcendentas, ainda se pode notar tal percepção na figura do profeta apocalíptico presente nas primeiras comunidades cristãs.

Todavia, conforme constam nos textos sinóticos, a mais forte influência profética na práxis de Jesus se encontra principalmente em sua pregação. Tanto em termo de estilo quanto de conteúdo, a pregação do Nazareno demonstra forte influência profética.

Portanto, embora se reconheça que os textos evangélicos se apresentam como construções literárias, fortemente marcadas pela própria realidade de quem a produziu, e que refletem os problemas, os anseios e as expectativas das primeiras comunidades cristãs, constata-se que Jesus se apresenta ao seu povo como um profeta israelita, na linha de outros tantos porta-vozes de Deus, tais como Moisés, Elias e Eliseu, os quais reivindicaram estarem de posse de revelações da parte de Deus ao seu povo. Com base nos textos pesquisados, foi assim que as primeiras comunidades formadas ao seu redor o viram.

A constatação desta influência profética na práxis de Jesus demonstra que sua atuação apresenta-se em continuidade histórico-teológica com toda a tradição veterotestamentária. O Novo se fundamenta no Antigo Testamento em termos teológicos, éticos e institucionais. Há, conseqüentemente, uma continuidade tanto histórica quanto teológica entre Antigo e Novo Testamento. Deste modo, nem seria correto referir-se a um como Antigo e a outro como Novo Testamento. Ambos apresentam desdobramentos da revelação do mesmo Deus a suas criaturas. Tanto um quanto o outro se ocupam com o mesmo drama que se desenrola para o que entendem ser a salvação da humanidade. Embora descrevam etapas diferentes, ambos expõem o mesmo plano visando “buscar e salvar o que estava perdido” (Lc 19,10).

Tal continuidade também estabelece uma relação fundamental entre o Judaísmo e o Cristianismo. As duas religiões não são, como se entende principalmente em espaços fundamentalistas, necessariamente antagônicas e irreconciliáveis. O Cristianismo reconhece sua fundamentação hebraica e se apresenta como um desenvolvimento natural do Judaísmo. Por outro lado, o reconhecimento por parte do Judaísmo (e do Islamismo) do carisma profético em Jesus, como estudos o demonstram, abre um importante caminho para o diálogo fraternal entre estas importantes religiões da humanidade. Precisa-se reconhecer,

entretanto, que a mensagem de Jesus foi dirigida primariamente ao povo da Aliança. Seu confronto dirigiu-se contra as elites nacionais e estrangeiras por estarem vivendo na prática da injustiça e da opressão. Esta crítica o coloca na linha dos antigos profetas de Yahweh. Sua rejeição e morte ocasionadas por este confronto não invalidam sua autenticidade profética, pelo contrário, mantêm-no dentro da tradição dos grandes servos de Deus do passado.

Finalmente, compreender o 'espírito profético', quer em Jesus quer no Antigo Testamento, evoca importantes implicações a atuação em contextos religiosos. Jesus e os profetas veterotestamentários podem e devem servir de inspiração, normatização e autenticação ao ministério contemporâneo. O atual contexto político, social e religioso não difere muito da situação dos dias de Jesus e dos outros profetas israelitas, e de outras religiões. Existem notáveis paralelos entre a época deles e a contemporânea. O sincretismo religioso, a mecanização e mercantilização do culto, a hipocrisia da liderança e as injustiças sociais são alguns dos elementos comuns. Deste modo, a postura que Jesus e os profetas tomaram diante dos problemas de seu próprio tempo serve de modelo para se compreender o papel e a postura que se pode/deve assumir frente aos desafios atuais. Enfim, a práxis profética do passado e do presente priorizam a promoção de relações humanas, justas e fraternas entre as pessoas e grupos.

REFERÊNCIAS

ABREGO, José Maria. Os Falsos Profetas. In: SICRE, José Luis (org.). *Os Profetas*. Tradução de José Afonso Beraldin da Silva. São Paulo: Paulinas, 1998 (Coleção: Resenha Bíblica). p. 81-84.

ARCHER, JR, Gleason L. *Merece confiança o Antigo Testamento?* 3. ed. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2005.

ASURMENDI, Jesús María. Da Proclamação ao Livro Aberto. In: SICRE, José Luis (org.). *Os Profetas*. Tradução de José Afonso Beraldin da Silva. São Paulo: Paulinas, 1998 (Coleção: Resenha Bíblica). p. 7-16.

ARNDT, William F., GINGRICH, F. Wilbur. *Profētēs*. In: *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 Almeida 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. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 757-765.

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.

BLENDINGER, Christian. *Akoloutheō*. In: BROWN, Colin e COENEN, Lothar. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 578-581.

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*. Petrópolis: Vozes, 1980.

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.

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. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 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).

BRUCE, F. F. Escatologia. In: ELWELL, Walter A. *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Tradução de Gordon Chown. V. 2. São Paulo: Vida Nova, 1992. p. 34-39.

BULTMANN, Rodolf. *Jesus*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Teológica, 2005.

CABRAL, Gabriela (2011). *As Cinco Maiores Religiões*. Disponível em: <http://www.brasilecola.com/religiao/as-cinco-maiores-religoes.htm>. Acessado em: 9/3/2012.

CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1997.

COMBLIN, José. Jesus Profeta. *Estudos Bíblicos*. 3. ed. Petrópolis, n. 4, p. 41-59, 1987.

CORNELLI, Gabriele. 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, J. Severino. 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.

_____. A estrutura dos livros proféticos: as releituras dentro do *corpus* profético. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA)*, Petrópolis, RJ, n. 35/36, p. 7-27, 2000.

CROSSAN, John Dominic. *Jesus: uma biografia revolucionária*. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1995. (Coleção Bereshit).

_____. *O Jesus Histórico: a vida de um camponês judeu no mediterrâneo*. Tradução de André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1994. (Coleção Bereshit).

CULLMANN, Oscar. *Cristo e o Tempo*. Tradução de Daniel Costa. São Paulo: Custom, 2003.

_____. *Cristologia do Novo Testamento*. Tradução de Daniel Costa e Daniel de Oliveira. São Paulo: Líber, 2001.

CULVER, Robert D. *nābā'*. Profetizar. In: HARRIS, R. Laird, ARCHER, Jr., Gleason L., WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio L. Redondo, Luiz Alberto T. Sayão e Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1999a. p. 904-906. (Em um volume).

_____. *rā'ā*. ver, olhar, inspecionar. In: HARRIS, R. Laird, ARCHER, Jr., Gleason L., WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio L. Redondo, Luiz Alberto T. Sayão e Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1999b. p. 1383-1387. (Em um volume).

DODD, Charles Harold. *A Interpretação do Quarto Evangelho*. Tradução: José Raimundo Vidigal. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos Povos Vizinhos*. Tradução de Cláudio Molz, Hans A. Trein. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1997. v. I e II.

EICHRODT, Walther. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Hagnos, 2004.

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.

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.

FOHRES, 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.

GARDNER, E. Clinton. *Fé Bíblica e Ética Social*. Tradução de Francisco Penha Alves. 2. ed. São Paulo: ASTE; Rio de Janeiro: JUERP, 1982.

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*. 2. ed. Tradução de João Marques Bentes. 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).

HALE, Broadus David. *Introdução ao Estudo do Novo Testamento*. Tradução de Cláudio Vital de Souza. São Paulo: Hagnos, 2001.

HOEKEMA, Anthony. *A Bíblia e o Futuro: a doutrina bíblica das últimas coisas*. Tradução de Karl H. Kepler. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império: O Reino de Deus e a nova desordem mundial*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.

HORSLEY, Richard A. e 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).

HUMPHRIES, Mark. *Early Christianity*. New York: Routledge, 2006.

HYATT, J. Philip. *Prophetic Religion*. Abingdon-Cokesbury: New York; Nashville, 1947.

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.

JEREMIAS, Jörg. A autoridade dos profetas no Antigo Testamento. In: VVAA. *Profetismo: coletânea de Estudos*. Tradução de Geraldo Korndörfer e Walter O. Schlupp. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1985. p. 181-202.

KAISER, JR. Walter C. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1988.

KAISER JR., Walter C.; SILVA, Moisés. *Introdução à Hermenêutica Bíblica*. Tradução: Paulo César N. dos Santos, Tarcízio José F. de Carvalho e Suzana Klassen. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002.

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. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1521-1529.

KOESTER, Helmut. *Introdução do Novo Testamento, vol. 2: história e literatura do cristianismo primitivo*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. 3. ed. Tradução de Paulo Feine e Johannes Behm. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *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.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Fundamentos de metodologia científica*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2007.

LASOR, William S.; HUBBARD, David A.; BUSH, Frederic. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 1999.

LAUBACH, Fritz. *Conversão, Penitência, Arrependimento: epistrephō*. In: BROWN, Colin e COENEN, Lothar. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 416.

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.

LONG, Burke O. Narrativas de Visões entre os Profetas. In: VVAA. *Profetismo: coletânea de Estudos*. Tradução de Geraldo Korndörfer e Walter O. Schlupp. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1985. p. 45-61.

LOPES, Augustus Nicodemos. O Sermão Escatológico de Jesus: análise da influência da apocalíptica judaica nos escritos do Novo Testamento. *Fides Reformata*. São Paulo, v. 5, n. 2, p. 63-82, jul./dez. 2000.

MALAMAT, Abraham. Revelações proféticas em novos documentos de Mari e da Bíblia. In: VVAA. *Profetismo: coletânea de Estudos*. Tradução de Geraldo Korndörfer e Walter O. Schlupp. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1985. p. 107-128.

MARCONCINI, Benito. *Os Evangelhos Sinóticos: formação, redação, teologia*. Tradução de Clemente Raphael Mahl. São Paulo: Paulinas, 2001 (Coleção Bíblia e História).

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.

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.

MÜLLER, Dietrich. *mathētēs*. In: BROWN, Colin e COENEN, Lothar. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 583-587.

MUNDLE, Wilhelm. Revelação, Manifestar. In: BROWN, Colin e COENEN, Lothar. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000a. p. 2113-2119.

_____. *Êxtase, Assombro, Frenesi, Horror, Loucura: ekstasis*. In: BROWN, Colin e COENEN, Lothar. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000b. p. 783-784.

MOYER, James C. *Teofania*. In: ELWELL, Walter A. *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. 3 vol. Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 451-452.

NEGRO, Mauro. Profetase Profetismo: Identidade e missão. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 17, n. 67, p. 153-177, abr./jun. 2009.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. 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. 4. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; Berueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

PAYNE, J. Barton. *rûah*. Vento, sopro, mente, espírito. In: HARRIS, R. Laird, ARCHER, Jr., Gleason L., WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio L. Redondo, Luiz Alberto T. Sayão e Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 1407-1409. (Em um volume).

PEISKER, Carl Heinz. Parábola, Alegoria, Provérbio. In: BROWN, Colin e COENEN, Lothar. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000a. p. 1566-1570.

_____. Profeta. In: BROWN, Colin e COENEN, Lothar. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000b. p. 1876-1886.

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.

REIMER, Haroldo. Profetismo. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 813-816.

_____. Sobre a Ética nos Profetas Bíblicos. *Estudo Bíblico*, Petrópolis, v. 77, p. 29-38, 2003.

REIMER, Haroldo; REIMER, Ivoni Richter. *Tempos de graça: o jubileu e as tradições jubilares na Bíblia*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI; Paulus, 1999.

_____. Profecia, Direito e Justiça: elementos bíblicos de justiça restaurativa. *Revista Via Teológica*. Faculdade Batista do Paraná. v. 18, p. 129-146, 2010.

_____. Reino de Deus. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 855-859.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Compaixão, Cruz e Esperança: teologia de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2012a. (Coleção Bíblia em comunidade. Série teologia bíblica; 11).

_____. 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.

_____. *Terra e água na espiritualidade do movimento de Jesus: contribuições para um mundo globalizado*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: PUC, 2010.

_____. 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.

_____. *Trabalhos Acadêmicos: modelos, normas e conteúdos*. São Leopoldo: Oikos, 2012c.

_____. Um elogio à prudência econômica transgressora: um estudo de Lucas 16.1-9. *Phoênix*. Rio de Janeiro, v. 13, p. 140-166, 2007b.

RIBEIRO, Luis 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.

RICHARD, Pablo. Os diferentes rostos de Jesus nos Evangelhos Sinóticos. *Concilium*. Petrópolis, n. 294, p. 43-50, 2002.

RIDDERBOS, J. *Isaías: introdução e comentário*. Tradução: Adiel Almeida de Oliveira. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2004 (Série Cultura Bíblica).

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).

SCARDELAI, Donizete. *Movimentos Messiânicos no Tempo de Jesus: Jesus e outros messias*. São Paulo: Paulus, 1998. (Biblioteca de estudos bíblicos).

SCHIAVO, Luís; SILVA, Valmor. *Jesus, milagreiro e exorcista*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2011. (Coleção Estudos Bíblicos).

SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. *Jesus era Judeu*. São Paulo: Paulinas, 1979.

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. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1100-1105.

SCHREINER, Josef. *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*. Tradução de Benôni Lemos. 2. ed. São Paulo: Teológica, 2004.

SCHULTZ, Samuel J. *A História de Israel no Antigo Testamento*. Tradução de João Marques Bentes. São Paulo: Vida Nova. 1990.

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.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do Trabalho Científico*. 23. ed. rev. e atualizada. São Paulo: Cortez, 2007.

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.

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.

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 Evangelio de Marcos: su género literario, el problema sinótico, 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. *Jesus e o mundo do judaísmo*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1996. (Coleção Bíblica Loyola 17).

_____. *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.

VIRKLER, Henry A. *Hermenêutica Avançada: Princípios e processos de interpretação bíblica*. Tradução de Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Vida, 2001.

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.

_____. *The Message of the Prophets*. Tradução de D. M. G. Stalker. New York: Harper & Row, 1967.

VVAA. *Profetismo: coletânea de Estudos*. Tradução de Geraldo Korndörfer e Walter O. Schlupp. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1985

WEBER, Max. *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.

_____. *Ensaio de Sociologia*. 5. ed. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal: São Paulo: Paulus, 1998.

WILSON, Robert R. *Profecia e sociedade no antigo Israel*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1993 (Coleção Bíblia e Sociologia).

WOOD, Leon J. *A Bíblia e os Eventos Futuros: panorama da escatologia bíblica*. Tradução de Anne Marina Hicks. 2. ed. São Paulo: Editora Batista Regular, 2003.

_____. *The Prophets of Israel*. 3. ed. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1983.

YATES, Kyle M. *Los Profetas del Antiguo Testamento*. Tradução de Simón Corona. El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, 1996.

YOUNGBLOOD, Ronald F. Tofete. In: HARRIS, R. Laird, ARCHER, Jr., Gleason L., WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio L. Redondo, Luiz Alberto T. Sayão e Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 1656-57. (Em um volume).