

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

**LÁZARA DIVINA COELHO**

**APLICAÇÃO DO MÉTODO HISTÓRICO-GRAMATICAL EM LUCAS 4,16-21**

GOIÂNIA

2021

**LÁZARA DIVINA COELHO**

**APLICAÇÃO DO MÉTODO HISTÓRICO-GRAMATICAL EM LUCAS 4,16-21**

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como requisito final para obtenção do grau de doutora.

Prof. orientador: Dr. Valmor da Silva.

GOIÂNIA

2021

C672a Coelho, Lázara Divina

Aplicação do método histórico-gramatical em Lucas  
4,16-21 / Lázara Divina Coelho. -- 2021.  
178 f.: il.

Texto em português, com resumo em inglês.

Tese (doutorado) -- Pontifícia Universidade Católica  
de Goiás, Escola de Formação de Professores e Humanidades,  
Goiânia, 2021.

Inclui referências: f. 163-174.

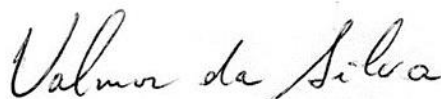
1. Bíblia - Comentários. 2. Bíblia - N.T. - Lucas.  
3. Bíblia. - A.T. - Isaías. I. Silva, Valmor da -  
1951-. II. Pontifícia Universidade Católica de Goiás  
- Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião  
- 15/12/2021. III. Título.

CDU: 27-277.2(043)

**APLICAÇÃO DO MÉTODO HISTÓRICO-GRAMATICAL EM LUCAS 4,16-21**

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 15 de dezembro de 2021.

**BANCA EXAMINADORA**



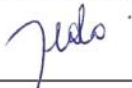
---

Prof. Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás



---

Prof. Dr. Jeová Rodrigues dos Santos / FASSEB



---

Assinatura\*

---

Prof. Dr. Ildo Perondi / PUC PR



---

Profa. Dra. Rosemary Francisca Neves Silva / PUC Goiás



---

Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás

---

Prof. Dr. Ronaldo de Paula Cavalcante / UNIDA

---

Prof. Dr. Clóvis Ecco / PUC Goiás

Dedico este trabalho ao meu pai,  
Sebastião Antônio (*in memoriam*), à minha mãe,  
Maria Abadia, e aos meus irmãos: Deusdeth,  
Maria das Graças, Lucimer, Lurdinalva, Jacó e Telma,  
companheiros que, em todas as situações, fazem valer o  
sentido de família.

## AGRADECIMENTOS

Esta nota de agradecimento é endereçada:

aos meus mestres e aos colegas da turma de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, com carinho;

ao meu mestre e orientador, prof. Doutor Valmor da Silva, pelo caminho apontado e pelo apoio dado em todo o percurso feito na busca do conhecimento e, de maneira distintiva, por sua permanência, com grande consideração;

à Pontifícia Universidade Católica de Goiás, à coordenação do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e ao corpo administrativo, por viabilizarem a realização deste trabalho, com reconhecimento;

à Faculdade Assembleiana do Brasil e ao Seminário Presbiteriano Brasil Central por cederem tempo para a dedicação ao estudo e à realização desta tese, com reconhecimento;

aos colegas de ensino teológico em instituições variadas, profs. Carlos del Pino, Cláudia Kriger, Eunice Cassemiro Dias da Costa, Eurípedes Pereira de Brito, Jôer Correa Batista e Ronaldo Crispim Ribeiro, por sua contribuição em diálogos esclarecedores, com distinta admiração;

aos companheiros nas lutas e tribulações, dentre os quais Jacó Carlos Silva Coelho, fonte de coragem e esforço, com ternos sentimentos;

e, com reverência, a Deus por sua bondade para comigo concedendo-me a graça de finalizar mais esta etapa de minha jornada acadêmica.

“Entendes o que lês?”  
(Filipe, At 8,30c)

## RESUMO

COELHO, Lázara Divina. *Aplicação do Método Histórico-Gramatical em Lucas 4, 16-21*. Tese de Doutorado (Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás – Escola de Formação de Professores e Humanidades, Goiânia, 2021.

O objeto desta tese é o Método Histórico-Gramatical em dois aspectos: primeiro, sua formulação, em seguida, sua aplicabilidade a um texto bíblico específico. Visa demonstrar o caráter científico do Método e comprovar sua aplicabilidade. A hipótese de trabalho é que o Método Histórico-Gramatical tem um instrumental teórico e metodológico capaz de desenvolver a interpretação do texto bíblico. O referencial teórico é integrado pela epistemologia de Bunge, o princípio da autointerpretação bíblica de Agostinho e a leitura histórico-gramatical de Ernesti. A pesquisa tem finalidade básica e aplicada, e é desenvolvida mediante abordagem qualitativa ao problema pela pesquisa bibliográfica. Demonstra o caráter científico do Método, ao reconstruir sua história, desde a própria gênese, nas práticas de leitura bíblica dos primeiros cristãos, passando pela formulação nos estudos filológicos e historiográficos do século XVIII, até a configuração atual. Nesse percurso, identifica-se a contribuição de diversas áreas do conhecimento, com a cessão de seus princípios e luzes, para a formulação e desenvolvimento do Método. É enfatizado o sentido histórico-gramatical como a essência do próprio Método e a exegese histórico-gramatical como a sua realização. O primeiro capítulo aplica pressupostos epistemológicos ao Método, e demonstra seu caráter científico. Utiliza o estado da questão para evidenciar o princípio da autointerpretação bíblica, como um critério formal da interpretação histórico-gramatical. Ao situar o Método historicamente, define-o como um conjunto de pressupostos doutrinários e princípios interpretativos que se materializam em regras e técnicas especiais para chegar ao sentido do texto. E descreve-o como dotado de um instrumental teórico e metodológico considerável. No segundo capítulo, é feita a aplicação do Método na interpretação da passagem de Lucas 4, 16-21. Toma-se como fundamento teórico os pressupostos, princípios e regras então identificados. O texto é interpretado gramatical e historicamente. O sentido da passagem é identificado como messiânico, seu personagem como o Messias e seu programa como extensivo à humanidade em todas as etnias, lugares e tempos. Comprova-se a formulação e pertinência científica do Método Histórico-Gramatical, bem como sua aplicabilidade à interpretação do texto bíblico.

**Palavras-chave:** Método Histórico-Gramatical, autointerpretação bíblica, exegese, Lucas 4, Isaías 61.



## ABSTRACT

COELHO, Lázara Divina. *Application of the Historical-Grammatical Method in Luke 4:16-21*. Doctoral Thesis (*Stricto Sensu* Postgraduate Program in Religious Sciences) – Pontifical Catholic University of Goiás – School of Teacher Training and Humanities, Goiânia, 2021.

The object of this thesis is the Historical-Grammatical Method in two aspects: first, its formulation, then its applicability to a specific biblical text. It aims to demonstrate the scientific character of the Method and prove its applicability. The working hypothesis is that the Historical-Grammatical Method has a theoretical and methodological instrument capable of developing the interpretation of the biblical text. The theoretical framework is integrated by Bunge's epistemology, Augustine's principle of biblical self-interpretation and Ernesti's historical-grammatical reading. The research has a basic and applied purpose, and is developed through a qualitative approach to the problem through bibliographic research. It demonstrates the scientific character of the Method, by reconstructing its history, from its very genesis, in the practices of biblical reading of the first Christians, through its formulation in the philological and historiographical studies of the 18th century, to the current configuration. In this path, the contribution of different areas of knowledge is identified, with the transfer of their principles and lights, for the formulation and development of the Method. The historical-grammatical sense is emphasized as the essence of the Method itself and the historical-grammatical exegesis as its realization. The first chapter applies epistemological assumptions to the Method, and demonstrates its scientific character. It uses the state of the matter to highlight the principle of biblical self-interpretation, as a formal criterion of grammatical-historical interpretation. By placing the Method historically, it defines it as a set of doctrinal assumptions and interpretive principles that materialize in special rules and techniques to arrive at the meaning of the text. And he describes it as endowed with considerable theoretical and methodological tools. In the second chapter, the Method is applied in the interpretation of the passage of Luke 4:16-21. The presuppositions, principles and rules then identified are taken as theoretical basis. The text is interpreted grammatically and historically. The meaning of the passage is identified as messianic, its character as the Messiah and its program as extending to humanity in all ethnicities, places and times. The formulation and scientific relevance of the Historic-Grammatical Method is confirmed, as well as its applicability to the interpretation of the biblical text.

**Keywords:** Historical-Grammatical Method, biblical self-interpretation, exegesis, Luke 4, Isaiah 61.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

QUADRO 1 – Tradução de Lucas 4,16-21.....	99
---	----

## LISTA DE APÊNDICES

APÊNDICE A – Esboço do Evangelho de Lucas .....	175
APÊNDICE B – Diagrama 1: Lucas 4,16-17 .....	176
APÊNDICE C – Diagrama 2: Lucas 4,18-19 .....	177
APÊNDICE D – Diagrama 3: Lucas 4,20-21 .....	178

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- a.C. – antes de Cristo
- ACF – Bíblia na versão Almeida Corrigida Fiel
- apud* – citado por, conforme, segundo
- ARA – Bíblia na versão Almeida Revista e Atualizada
- ARC – Bíblia na versão Almeida Revista e Corrigida
- AT – Antigo Testamento
- At – Atos dos Apóstolos
- BHS – Bíblia Hebraica Stuttgartensia
- BJ – Bíblia de Jerusalém
- BV – Bíblia Vozes
- ca. – cerca de
- CFW – Confissão de Fé de Westminster
- cf. – confira, confronto
- d. C. – depois de Cristo
- E. a. – editora própria ou edição própria
- ed. – edição
- Ed. – editor
- Esd – Esdras
- esp. – especialmente
- et al.* – e outros
- etc. – e outras coisas
- gr. – grego
- IBI – A Interpretação da Bíblia na Igreja
- Is – Isaías
- Jo – João
- Lc – Lucas
- Mc – Marcos
- Mt – Mateus
- NA – Nestle Aland
- NAA – Nova Almeida Revista e Atualizada
- Ne – Neemias
- NT – Novo Testamento

NTG – Novum Testamentum Graece

NTG-P – Novo Testamento Interlinear Analítico Grego-Português

NVI – Nova Versão Internacional

ONTG – O Novo Testamento Grego

p. – página

RA – Revista e Atualizada

RCF – Revista e Corrigida Fiel

s.d. – sem data

s.l. – sem local

s.n. – sem editora

SCH – Segunda Confissão Helvética

séc. – referência ao século

TEB – Tradução Ecumênica da Bíblia

UBS – United Bible Societies

v., vv. – versículo, versículos

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>16</b>
<b>1</b>	<b>O MÉTODO HISTÓRICO-GRAMATICAL.....</b>	<b>20</b>
1.1	PRESSUPOSTOS EPISTEMOLÓGICOS APLICADOS AO MÉTODO HISTÓRICO-GRAMATICAL.....	20
1.2	O PRINCÍPIO DA AUTOINTERPRETAÇÃO BÍBLICA .....	30
1.3	A CONSTRUÇÃO DO MÉTODO HISTÓRICO-GRAMATICAL .....	41
1.3.1	O surgimento e avanço da exegese bíblica.....	41
1.3.2	A história e a filosofia do Método Histórico-Gramatical .....	51
1.3.2.1	A história do Método Histórico-Gramatical .....	51
1.3.2.2	A filosofia do Método Histórico-Gramatical .....	56
1.3.3	O sentido histórico-gramatical.....	65
1.3.4	A exegese histórico-gramatical .....	69
1.3.4.1	Análise gramatical .....	71
1.3.4.2	Análise semântica .....	75
1.3.4.3	Análise histórica .....	81
1.3.4.3.1	<i>Contexto introdutório</i> .....	84
1.3.4.3.2	<i>Contexto lógico</i> .....	86
1.3.4.3.3	<i>Contexto literário</i> .....	87
1.3.4.3.4	<i>Contexto histórico</i> .....	89
<b>2</b>	<b>APLICAÇÃO DO MÉTODO HISTÓRICO-GRAMATICAL EM LUCAS 4,16-21 .....</b>	<b>93</b>
2.1	AS PRELIMINARES DA INTERPRETAÇÃO.....	93
2.2	A INTERPRETAÇÃO HISTÓRICO-GRAMATICAL .....	100
2.2.1	Análise do contexto histórico em geral.....	101
2.2.2	Análise do contexto histórico específico.....	106
2.3	INTERPRETAÇÃO TEXTUAL.....	109
2.3.1	Narrativa introdutória (4,16-17) .....	111

2.3.2	Citação textual (4,18-19) .....	129
2.3.3	Narrativa conclusiva (4,20-21).....	145
	<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>156</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>163</b>
	<b>APÊNDICES .....</b>	<b>175</b>

## INTRODUÇÃO

O tema e título desta tese é a Aplicação do Método Histórico-Gramatical em Lucas 4,16-21 e seu objeto de estudo é a aplicabilidade desse Método ao texto bíblico. O problema da pesquisa assenta-se nas possibilidades do Método Histórico-Gramatical para a interpretação do texto bíblico, de modo que seu objetivo geral é, a partir de seu estabelecimento (perspectiva teórica), demonstrar sua aplicabilidade (perspectiva prática) a esse texto; nesse quadro geral, os objetivos específicos são: apresentar os pressupostos epistemológicos aplicáveis ao Método; reproduzir sua história; expor seus pressupostos, princípios e regras; e demonstrar sua aplicabilidade à interpretação de um texto selecionado da Bíblia. Assim, as investigações científicas estarão, em última instância, concentradas na demonstração dessa aplicabilidade ao texto de Lucas 4,16-21.

A hipótese de trabalho é que o Método Histórico-Gramatical tem um instrumental teórico e metodológico capaz de desenvolver uma considerável interpretação do texto bíblico, levando em conta tratar-se de um texto da Antiguidade marcado pela sacralidade judaico-cristã.

A relevância acadêmica da investigação encontra-se na necessidade de produzir, a partir da investigação científica, um texto que demonstre a aplicabilidade do Método à interpretação bíblica considerando a pluralidade de métodos existentes, a maioria deles com fundamentos teóricos bem estabelecidos. Exemplifica-se, com Fitzmyer (2011), desde o Método Histórico-Crítico até os novos métodos de análise literária, passando por abordagens baseadas na Tradição, abordagens pela via das Ciências Humanas, abordagens contextuais e, inclusive, a chamada leitura fundamentalista.

Justifica-se também por ser uma investigação diretamente relacionada à pesquisa desenvolvida pela pesquisadora em sua dissertação de mestrado em Ciências da Religião desenvolvida na própria PUC Goiás (2014), quando escreveu sobre o Método Histórico-Gramatical, identificando-o com um sistema de interpretação da Bíblia procedente da Reforma Protestante, e traçou seu percurso desde o período pós-apostólico, passando por sua formalização como método no século XVIII, até seu estágio na contemporaneidade. Portanto, o tema em proposição é um desdobramento da pesquisa realizada no processo de produção da referida fase de estudos.



Para dar conta de seus objetivos, alguns pontos ainda não colocados na discussão serão priorizados: a identificação de uma epistemologia que seja aplicável ao Método e o justifique como método científico; um princípio formal de interpretação que explique a existência de um texto baseado em outro dentro da própria Bíblia e que, ao mesmo tempo, possa ser aplicado na interpretação pós-fechamento do cânon bíblico; e, finalmente, a possibilidade de ser o Método Histórico-Gramatical capaz de desenvolver uma interpretação razoável de um texto bíblico.

A pesquisa e o desenvolvimento de cada um desses pontos, no campo da ciência básica (pura), serão realizados sob referenciais teóricos próprios a cada área de sua localização. Do filósofo e teólogo Agostinho de Hipona (2002), virá o princípio da autointerpretação a explicar o fenômeno da intertextualidade bíblica e a servir de critério formal de interpretação; do teólogo e filólogo alemão Johann August Ernesti (1761), a proposição do Método Histórico-Gramatical para a interpretação bíblica; e do filósofo argentino Mário Bunge (1980a, 1980b, 1984, 1988, 1989, 2000, 2004) virão as bases epistemológicas a justificarem o caráter científico do Método.

Uma vez realizada a pesquisa e o saber teórico apresentado (ciência básica), será desenvolvido um saber prático demonstrável no exercício da interpretação mediado pelo Método Histórico-Gramatical (ciência aplicada). Recorre-se, novamente, à epistemologia de Bunge (1980a) para justificar essa aplicação.

Além desses referenciais de base, a pesquisa será feita em autores que abordam a interpretação de textos e, especialmente, a interpretação de textos bíblicos da perspectiva da hermenêutica histórico-gramatical, de obras de outras áreas do conhecimento, de exegetas bíblicos e de comentários relacionados à hermenêutica bíblica e métodos de interpretação, à obra de Lucas, à passagem de Lucas 4,16-21 etc.

Segue a relação dessas obras classificadas em algumas das áreas mais importantes da pesquisa: no primeiro grupo, aquelas relacionadas à pesquisa de contextos em geral (cultural, histórico, social etc.), línguas, hermenêutica e metodologia: contextos: Bayley (2016), Bruce (2019), Davis (1984), Dreher (2006), Fischer, S. (2009), Josefo (2001), Latourette (1983), Matos (2008), Ronis (1992), Tenney (1972); documentos da Igreja: CFW (1999), SCH (s./d.), IBI (1994); línguas: Barnwell (2011), Nongué (2015), Oliveira (2009), Rega e Bergmann (2004), Rienecker e Rogers (1995), Wallace (2009); hermenêutica: Anglada (1998, 2006), Dockery (2005), Fitzmyer (2011), Grassmick (2009), Henrichsen (1997), Klein, Blomberg e

Hubbard Jr. (2017), Köstenberger e Patterson (2015), Lopes (2004), Martínez (1984), Mesters (1991), Osborne (2009), Pratt Jr. (2004), Silva, M. (1983, 1990), Stanton (1985), Terry (1974), Vanhoozer (2005), Virkler (1998); métodos exegéticos: Gorman (2017), Hayes e Holladay (1983), Stuart e Fee (2008), Wegner (1998); e metodologia histórico-gramatical: Coelho (2014), Ernesti (1827), Keil (1811), Marshall (1985), Sailhamer (2001), Shedd (1991).

No segundo grupo, aquelas relacionadas diretamente ao texto (introduções, comentários exegéticos, lexicologia e léxicos, manuscritologia e teologia): introduções: Carson, Douglas e Moo (1998), Barrera (1995), Gundry (2008), Hale (2001); introduções e comentários exegéticos: Beale (2013, 2014), Beale e Carson (2014), Bock (1987), Brown (1983), Bruce (2006), Champlin (2002), Fitzmyer (1986, 1987), Gordom (2009), Hendriksen (2003), Jeremias (1977), Keener (2017), Keil e Delitzsch (1982), Mallen (2008), Morris (2006), Paine (2014), Pao e Schnabel (2014), Ridderbos (1986), Robertson (2003), Rodrigues, Perondi e Rosa (2018), Silva, V. (1994, 2016, 2018), Stern (2008), Troftgruben (2018), Wiersbe (2006); lexicologia bíblico-teológica: Coenem (1983), Coppes (1998), Dunn (1983), Hahn (1983), Mayer (1983), Mundle (1983), Schippers (1983), Stott (1983), Thiselton (1982); léxicos: Alonso Schökel (2014), Bauer (1979), Harris, Archer Jr. e Waltke (1998), Rusconi (2003), Taylor (2001), Vine, Unger e White Jr. (2002); manuscritologia: Aland e Aland (2013), Anglada (2014), Fischer, A. (2013), Omanson (2010), Paroschi (1993, 2012), Tov (2017); patrologia: Agostinho (2002), Basílio de Cesareia (1998), Tomás de Aquino (1974-1975); e teologia: Berkhof (1990), Downs (2001), Ferguson (2000), Groningen (1995), Jeremias (1977), Waltke (2015).

Sob as lentes dos referenciais e dos objetivos propostos, o processo científico a ser utilizado é o que segue: a pesquisa será realizada com finalidade básica e aplicada, e seu objetivo, exploratório, descritivo e explicativo; a abordagem do problema será feita em perspectiva qualitativa; e as técnicas e procedimentos a serem utilizados são a pesquisa bibliográfica e a aplicação da ciência (MENDONÇA; ROCHA; NUNES, 2008).

A partir desses pontos, o trabalho é apresentado em dois capítulos: no primeiro, caracterizado como ciência básica, serão expostos os três pontos que fundamentam o capítulo dois no objetivo de apresentar as bases teóricas do Método: os pressupostos epistemológicos aplicados ao Método Histórico-Gramatical, no qual o conceito de método de Bunge é empregado em sua proposição; o fenômeno da

autointerpretação bíblica, identificado como princípio formal da interpretação bíblica a partir de um estado da questão que remonta a Agostinho, passa pelos documentos confessionais da Reforma e chega aos autores contemporâneos; e a própria expressão do Método, cuja pesquisa histórica remonta ao seu surgimento nas práticas dos primeiros cristãos, passa por seu desenvolvimento e formulação teórica no séc. XVIII, por Ernesti, até atingir seu formato atual sob os conceitos de sentido histórico e sentido gramatical.

No capítulo dois, caracterizado como aplicações da ciência básica (Bunge), o Método será empregado na interpretação da passagem de Lucas 4,16-21 no objetivo de demonstrar sua aplicabilidade. Isso será feito definindo o método ou técnica a ser utilizado(a) e, em seguida, aplicando-o(a). Nesta base metodológica, a interpretação será operada em duas fases: na fase preliminar, com vistas à preparação do texto para a interpretação textual, a passagem deverá ser submetida a três ações de análise que, apesar de preliminares, fazem parte do processo: delimitação da passagem, análise textual e tradução. Na fase principal, a passagem será submetida à interpretação textual propriamente dita por meio da aplicação concomitante de todo o instrumental teórico (pressupostos, princípios etc.) e metodológico (regras, métodos ou técnicas específicas etc.) do Método em suas palavras, expressões, orações, períodos etc. Consta desta fase da interpretação: a análise gramatical e a análise histórica.

Por fim, a interpretação bíblica interessa-se, primordialmente, por buscar o sentido do texto considerando a pertinência de sua aplicação às realidades existenciais do homem, sejam elas espirituais, intelectuais, sociais ou culturais. Portanto, o caminho adotado para alcançar esse objetivo (método), é um mecanismo de interpretação necessário a produzir e oferecer seu produto àqueles que buscam respostas na Bíblia às suas necessidades, estejam elas no âmbito da fé ou não; há que, então, oferecer ao leitor da Bíblia cujo interesse é a aquisição do conhecimento, segurança quanto à confiabilidade do método a ser utilizado. Isso, por si só, justifica a dedicação à pesquisa e à sua aplicação!

## 1 O MÉTODO HISTÓRICO-GRAMATICAL

Este capítulo visa demonstrar a aplicabilidade do Método Histórico-Gramatical de interpretação da Bíblia por meio de três objetivos preliminares: identificar os elementos da epistemologia e do método científico e, concomitantemente, situá-lo em seu âmbito; identificar e examinar o princípio metodológico de interpretação em que se encontra no texto bíblico, e historiá-lo; e, finalmente, descrever a gênese e desenvolvimento do Método até sua consolidação em método caracterizado por cânones científicos aplicáveis às ciências teológicas.

Por ser assim, são apresentados neste capítulo os pressupostos epistemológicos aplicados ao método, da perspectiva do filósofo da ciência Mário Bunge<sup>1</sup> (1919-2020), adotando a perspectiva pluralista de método como ferramenta para a atividade científica; apresentado o princípio da autointerpretação bíblica desde o precedente de Agostinho de Hipona<sup>2</sup> (354-430), pontuando seu desenvolvimento posterior e lugar na interpretação bíblica atual; e, finalmente, será esboçado o Método Histórico-Gramatical a partir da formulação de seus princípios, pelo teólogo e filólogo alemão Johann August Ernesti<sup>3</sup> (1707-1781), buscando sua origem na prática exegética dos primeiros cristãos, seu desenvolvimento histórico, sua filosofia e operação.

### 1.1 PRESSUPOSTOS EPISTEMOLÓGICOS APLICADOS AO MÉTODO HISTÓRICO-GRAMATICAL

Esta divisão do trabalho pretende identificar os elementos da epistemologia e do método científico e, concomitantemente, situar o Método Histórico-Gramatical em seu domínio. Portanto, lida diretamente com pressupostos epistemológicos e sua aplicação ao Método Histórico-Gramatical. Adota, como referencial teórico, o filósofo

---

<sup>1</sup> Mário Augusto Bunge (1919-2020) foi um físico, filósofo da ciência e humanista argentino, defensor do realismo científico, do sistemismo e da filosofia exata (VINKER, 2020, [s./p.]).

<sup>2</sup> Aurélio Agostinho de Hipona, conhecido como Agostinho de Hipona (354-430) foi um filósofo e teólogo africano, mais conhecido como Santo Agostinho, um dos autores da chamada Patrística e um dos mais influentes do Cristianismo até a atualidade.

<sup>3</sup> Johann August Ernesti (1707-1781) foi um filólogo e teólogo racionalista alemão; protestante luterano, insistiu na interpretação filológica da Bíblia. Entre suas obras na literatura sagrada, encontram-se: *Institutio interpretis Novi Testamenti* (1761) (Formação do intérprete do Novo Testamento), *Neue theologische Bibliothek* (1760-1769) (Nova Biblioteca Teológica) e *Neueste theologische Bibliothek* (1771-1775) (A mais recente Biblioteca Teológica).

da ciência Bunge, cuja epistemologia é o realismo científico<sup>4</sup> fundamentado no sistemismo ontológico, o qual considera que “a ciência fornece o melhor conhecimento da realidade, mesmo quando é imperfeita”, refere-se à “epistemologia inerente à investigação científica e técnica” e “consiste em estudar e modificar o mundo real, não em criar mundos imaginários” (BUNGE, 1988, p. 44, 55, tradução nossa). Inclui aspectos ontológicos, pois o mundo é real e independe da compreensão humana; epistemológicos, pois a realidade é inteligível; e éticos, pois há fatos e verdades morais objetivos (BUNGE, 1980a).

Essa epistemologia dá sustentação à pertinente investigação de sistemas,<sup>5</sup> pois “tudo é um sistema ou um componente de um sistema, e todo sistema tem propriedades peculiares (emergentes) que seus componentes não possuem.” (BUNGE, 2000, p. 147, tradução nossa) Nessa perspectiva, as partes encontram-se relacionadas entre si na representação de um todo, que é a representação de um sistema concreto (BUNGE, 2000).

Isso pode ser especificado pela compreensão de ciência como um sistema conceitual – “sistema de dados, hipóteses, teorias e técnicas” – e como um sistema concreto – “sistema composto de pesquisadores, seus auxiliares e suas equipes de pesquisa (instrumentos, livros, etc. [sic])” (BUNGE, 1980a). A ciência da interpretação, representada pelo Método Histórico-Gramatical, é um sistema conceitual na medida em que contempla todo o arcabouço teórico em questão e um sistema concreto na medida em que atua mediada pelos elementos nomeados.

Em sua proposta de uma nova Epistemologia, o filósofo lista a Metodologia da ciência, “ou estudo do método geral da investigação científica, bem como dos métodos ou técnicas próprias de cada ciência em particular”, como um de seus ramos,<sup>6</sup> em conformidade com sua vertente filosófica (BUNGE, 1980b, p. 15).

É nesse ramo e perspectiva epistemológica que se situa o tema mais amplo desse trabalho, o método. Pretende-se, portanto, contribuir com o conhecimento sobre o Método Histórico-Gramatical trazendo à tona seus pressupostos filosóficos (em particular semânticos, gnosiológicos e ontológicos) bem como sua história e seu

---

<sup>4</sup> O realismo epistemológico é uma família de doutrinas que inclui o realismo ingênuo, o realismo crítico e o realismo científico; o científico é uma derivação do realismo crítico (BUNGE, 1988).

<sup>5</sup> Sistemismo refere-se a “uma estratégia para desenhar projetos de pesquisa cujo intuito é descobrir algumas características de sistemas de um tipo particular” (BUNGE, 2004, p. 181, tradução nossa).

<sup>6</sup> Os demais ramos listados são: Lógica da ciência, Semântica da ciência, Teoria do conhecimento científico, Ontologia da ciência, Axiologia da ciência, Ética da ciência e Estética da ciência (BUNGE, 1980).

próprio desenho. Antes, porém, é necessário apresentar o método primeiro, seu surgimento, estabelecimento etc.

A vigência do método não tem data nem área, pois sempre esteve presente em todos os campos do conhecimento. Porém, a ideia de método geral – aplicável a um vasto conjunto de operações – parece ter surgido no período clássico grego. Bunge (1980) exemplifica com o método de Arquimedes (287-212 a. C.), no século que se seguiu ao período clássico, utilizado para calcular áreas de figuras planas com lados curvos.

Na ciência, passou a ser central a partir do século XVII quando, na conjuntura que faria irromper a modernidade, duas obras foram lançadas tornando-se as matrizes do empirismo, o *Novo organum*<sup>7</sup> (1620), de Francis Bacon (1561-1626) e do racionalismo, o *Discurso sobre o método*<sup>8</sup> (1637), de René Descartes (1596-1650); tais correntes do pensamento filosófico tornaram-se o esteio da moderna concepção de método.<sup>9</sup>

A noção de método, inicialmente como uma ferramenta para a atividade filosófica e científica, impôs-se e alcançou o auge de seu prestígio no século XIX e primeira metade do século XX. Embora alvo de certa reação,<sup>10</sup> galgou a posição de relevância intrínseca e tornou-se objeto de uma disciplina acadêmica<sup>11</sup> bem como de uma nomenclatura variada e confusa.<sup>12</sup>

---

<sup>7</sup> O método de Bacon, conhecido como Método, refere-se à descrição sistemática do procedimento a ser adotado na busca das leis que regem as reações de causa e efeito dos fenômenos (OLIVEIRA, 2004).

<sup>8</sup> O método de Descartes, conhecido como Cartesiano, parte da universalidade da razão (da qual todos os homens são partícipes) e identifica, na pureza do intelecto, duas faculdades essenciais: a intuição e a dedução (OLIVEIRA, 2004).

<sup>9</sup> Análises e discussões sobre o método científico tornaram-se clássicas e estão presentes nos diferentes períodos da história posterior ao seu surgimento (SZCZEPANIK, 2011).

<sup>10</sup> Porém, já no século XVIII, tornara-se alvo de posicionamentos em favor da relativização de sua relevância no trabalho intelectual. Um exemplo é Immanuel Kant, em *Crítica da razão pura* (1781), que propôs uma certa relativização do método no trabalho intelectual; no século XX são encontradas a pregação de Feyerabend em favor da libertação de restrições metodológicas no seio da ciência, em *Contra o método* (1975), e a defesa de um antimétodo, por Edgar Morin, em *O método* (1977-2004).

<sup>11</sup> No Brasil a disciplina foi implantada na reforma universitária ocorrida na década de 1970, que buscava, entre outros, a valorização da pesquisa e, por isso, situando-a no mesmo nível do ensino e da extensão como o terceiro tripé funcional da universidade (SOUZA, 2016).

<sup>12</sup> A confusão inicial dá-se em torno dos termos metodologia e método, aquele como o estudo dos métodos, em que são incluídos os elementos teoria, fundamento das pesquisas, procedimentos etc. e este como o conjunto desses elementos metodológicos em seus respectivos processos (OLIVEIRA, 2004). A metodologia pode ser especificada em quatro níveis: a) sistematização de técnicas básicas de estudo e preparação de trabalhos acadêmicos; b) caracterização de procedimentos e estratégias especializados com o fim de constituir, descrever e analisar objetos próprios de disciplinas acadêmicas; c) reflexão sobre o conhecimento produzido em área específica com respeito a critérios de validade e modos de integração, aspectos técnicos e éticos da atuação profissional de seus especialistas,

De outro lado, o método influencia a constituição da ciência como um tipo de conhecimento racional e sistemático, tipo de conhecimento esse distinto de outros, tais quais o senso comum, o religioso, o mítico e o filosófico.<sup>13</sup> Para Bunge (1989, p. 19, tradução nossa),

A ciência é um estilo de pensamento e ação: precisamente o mais recente, o mais universal e o mais proveitoso de todos os estilos. Como em toda criação humana, [é necessário] distinguir na ciência a diferença entre o trabalho, a pesquisa, e seu produto final, o conhecimento.

Nessas palavras, a ciência é um empreendimento humano dedicado à compreensão e explicação do mundo, o que é nomeado como investigação (o trabalho em realização) e conhecimento (o produto final do trabalho realizado).

Bunge (1989, p. 38ss) defende, também, que o estudo deve se realizar a partir da estrutura interna de cada área do conhecimento (por meio de uma análise epistemológica). É nesse entendimento que essa pesquisa segue o exame do método de interpretação da Bíblia a partir da interpretação identificada na própria Bíblia, entendendo-se hermenêutica como um dos ramos da ciência, empreendimento humano voltado à compreensão do texto. Aqui está, portanto, o principal ponto de interesse da pesquisa: provar, pela própria Escritura, seu método ou sua aplicabilidade.

Outro ponto de interesse, na teoria de Bunge (1989), é que a ciência tem sua origem no conhecimento ordinário, que é o conhecimento não especializado cuja outra parte é obtida pelo método científico, de modo que pode ser submetida à prova, enriquecida e até expandida pelo método, entendido como um “*procedimento regular, explícito e passível de ser repetido para conseguir-se alguma coisa, seja material ou conceitual*” (BUNGE, 1980b, p. 19, grifo do autor). Esse ponto é defendido nesse trabalho ao afirmar que o método de interpretação, objeto do capítulo, nasceu das práticas naturais, espontâneas e desafetadas de leitura do texto sagrado empreendidas pelos fiéis do Cristianismo desde os primórdios, o que gerou uma espécie de parâmetro geral de interpretação que foi sendo praticado no decorrer de sua história; e que, em diversos momentos históricos posteriores, engendrado

---

caracterizando-se como epistemologia regional; e d) “reflexão sobre o processo geral de elaboração do conhecimento científico geral, considerando seus condicionamentos internos e externos, assim alcançando o status de epistemologia geral ou filosofia das ciências” (SOUZA, 2016, p. 3).

<sup>13</sup> Ver essa discussão nas obras de Bunge, nas quais ele também denuncia o atual desinteresse pela fundamentação e a sistematização das regras do procedimento científico.

especialmente pelo método científico, o Método Histórico-Gramatical materializou-se em diferentes versões metodológicas conhecidas atualmente, constituídas, em maior ou menor grau, dos elementos constitutivos do próprio método científico.

Esse engendramento, por sua vez, localiza a interpretação bíblica no seio de um dos vários ramos da ciência, a hermenêutica (ciência da interpretação) que, por sua vez, surgira do mesmo processo, ou seja, existia em sua forma simples<sup>14</sup> caracterizada por um conjunto de regras derivadas mais da prática do que de princípios e voltadas para objetos específicos, como o religioso, o jurídico, o filológico etc.; nesse estágio, que vigorou absoluto até a primeira metade do século XIX, não lhe era aplicada uma teoria, uma sistematização etc. Porém, a hermenêutica adquiriu novo *status* desde a reflexão hermenêutica de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), impulsionada, *a priori*, pela necessidade teórica de explicar e justificar um procedimento prático relacionado à interpretação e tradução de clássicos da antiguidade.

Em uma nota preliminar a um dos discursos acadêmicos de 1829 sobre o conceito de hermenêutica, Schleiermacher justificou sua reflexão afirmando que nem mesmo Ernesti,<sup>15</sup> em sua *Institutio interpretis Novi Testamenti* (Formação do intérprete do Novo Testamento) (1827 [1761]), trouxe uma verdadeira justificação, pois “os princípios gerais não estavam postos em nenhuma parte” (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 25, n. 1); diante disso, partiu para a elaboração de uma hermenêutica geral que contivesse as regras e a explicação do procedimento interpretativo e, antes de tudo, as razões dessas regras e procedimento, fazendo surgir a teoria hermenêutica e dando-lhe a condição de ciência da interpretação.

Cabe aqui uma distinção entre a história geral dos princípios de interpretação ou hermenêuticos como embrião da hermenêutica bíblica que subsidia o Método Histórico-Gramatical e a história da hermenêutica cristã como uma ciência. A história da formação da hermenêutica, na condição de arte e técnica de interpretação de textos, tem sua origem no empenho dos gregos em compreender e conservar seus poetas, e seu desenvolvimento na tradição judaico-cristã de exegese da Escritura Sagrada dessas religiões (Judaísmo e Cristianismo) com vistas à compreensão e conservação desses textos sagrados; desse modo, a história dos princípios de

---

<sup>14</sup> Geralmente denominada hermenêutica pré-crítica.

<sup>15</sup> Esse autor e sua obra, fruto de uma excelente escola filológica, trouxe muitas regras úteis e gozava de grande consideração, voltará à discussão abaixo.



interpretação ou princípios hermenêuticos aplicados ao texto bíblico tem seu início no próprio começo da era cristã. Porém, em seu desenvolvimento geral, esses tipos básicos de interpretação não se restringem a essas áreas e, a partir do Renascimento, fixam-se três tipos básicos de técnica de interpretação: a hermenêutica teológica (sacra), a filosófico-filológica (profana) e a jurídica (juris) (BRAIDA, 1995 *apud* SCHLEIEMARCHER, 1999).

A história da hermenêutica cristã, em caráter científico, começa no ano de 1567 quando Matthia Flacio Illyrico<sup>16</sup> (1520-1575), na obra *Clavis Scripturae Sacrae seu de Sermone Sacrarum literarum* (Chave da interpretação da Sagrada Escritura ou sobre o sermão das letras sagradas), fez a primeira tentativa de um tratamento científico da área (BERKHOF, 2000). Essa obra, considerada sua mais importante contribuição para a exegese e a hermenêutica da Bíblia,<sup>17</sup> é constituída de duas partes: na primeira, traz uma espécie de dicionário bíblico-teológico, no qual termos e expressões idiomáticas são explicados em ordem alfabética; e, na segunda, traz uma seleção de regras para a compreensão das Escrituras<sup>18</sup> com as quais ele criou uma ferramenta para interpretar a Bíblia (RAEDER *apud* MATEŠIĆ, 1991).

Do pensamento de Bunge (1980) vem outro ponto de extrema importância nesse desenvolvimento, que é a questão da universalidade do método científico. Segundo o filósofo da ciência, o ponto de partida dessa discussão é que a ciência

---

<sup>16</sup> Flacio foi um reformador luterano que atuou como filósofo, linguista, historiador, pregador, escritor, organizador, editor e notável teólogo da Ístria, atual Croácia. Segundo Zovko (*apud* MATEŠIĆ, 1991), sua principal contribuição para o desenvolvimento da ciência hermenêutica, encontra-se na *Clavis Scripturae Sacrae* (1567), o que pode ser demonstrado pelo simples fato que a mesma foi considerada a obra clássica da hermenêutica bíblica por mais de dois séculos. Pensadores da hermenêutica filosófica, como Wilhelm Dilthey (1833-1911) e Hans-Georg Gadamer (1900-2002), referiram-se a ela como um trabalho abrangente para a constituição da hermenêutica como método universal de compreensão e interpretação; nas palavras de Dilthey, a *Clavis* é “o primeiro escrito significativo e talvez o mais profundo” na literatura hermenêutica inicial; e Gadamer destaca alguns aspectos particularmente atuais da teoria da interpretação de Flacius. Quanto à sua influência, foi maior sobre o Pietismo clássico que sobre a Ortodoxia: o Pietismo clássico tanto assumiu seus principais motivos quanto lhes deu nova vida, especialmente por meio de Johann Albrecht Bengel. Alguns exemplos: para ambos, a Bíblia é um lugar de encontro pessoal com Deus; na esteira desse primeiro exemplo, Flacius e Bengel sabem elaborar uma boa combinação entre a devoção pessoal às Escrituras e uma análise filológica mais completa (RAEDER *apud* MATEŠIĆ, 1991).

<sup>17</sup> Neste campo, o autor escreveu *De vocabulo fidei* (1549), na qual faz uma investigação conceitual trazendo, combinadas para formar um todo, considerações filológicas, exegéticas e históricas; *Regula et tractatus quidam de sermone sacrarum literarum* (1551), em que faz observações sobre as características peculiares da gramática e retórica hebraica, com atenção para os hebraísmos na língua das cartas paulinas; *Glossa compendiaría* (1570), um comentário do Novo Testamento (1400) que veio na esteira da *Clavis Scripturae sacrae* etc.

<sup>18</sup> Essas regras são apresentadas em sete setores: princípios hermenêuticos, regras de interpretação dos pais, recursos especiais da gramática hebraica, tópicos e esquemas das Escrituras, o estilo da Bíblia e, finalmente, vários tratados relacionados ao assunto da obra (RAEDER *apud* MATEŠIĆ, 1991).

contempla uma variedade de ramos e, como o método é um modo de proceder, uma maneira de examinar determinado conjunto de problemas, e todas as disciplinas consideradas científicas têm, entre si, uma forma semelhante de lidar com seus problemas, há uma convenção comum a todas as áreas científicas, que é universal, à qual ele denomina método geral (uma “estratégia geral”).

A convenção em questão, semelhante àquela utilizada por todas as disciplinas consideradas científicas, consta de várias etapas: a identificação clara do problema, a procura de instrumentos (conjunto de dados, teorias, conceitos etc.) para examinar o conhecimento em busca de solução para o problema, a tentativa de solução do problema, a concepção de novas ideias (hipóteses, teorias etc.) adequadas à resolução do problema, a obtenção da solução busca com o auxílio do instrumental conceitual disponível, a investigação das prováveis consequências da solução encontrada, a comprovação da solução com a totalidade das teorias pertinentes, e a correção do processo empreendido, desde as hipóteses, teorias, procedimentos ou dados empregados na aquisição de possível solução incorreta, estabelecendo-se assim um novo processo investigativo (BUNGE, 1980b).

A interpretação histórico-gramatical, assim como as demais disciplinas consideradas científicas, executa-se por essas etapas. O objeto de investigação é uma obra literária antiga, escrita em línguas antigas (hebraico, aramaico e grego), suportada por bases físicas perecíveis (papiros, pergaminhos, papel etc.), e constituída de gêneros e formas literárias com características próprias da cultura e da literatura da época (narrativas, discursos, poesia etc.). Esse objeto, por sua própria natureza e características, já estabelece o problema ou lacuna no conjunto de conhecimentos, define o instrumental (conceitual), busca resolver o problema (identificar o sentido do texto etc.) e exige as demais etapas do método científico.

Na mesma linha, há particularidades nos problemas afins às diversas áreas do conhecimento e, para tais, são necessários procedimentos internos ou específicos. Tais procedimentos são particulares, aos quais ele denomina de técnicas ou métodos especiais (uma estratégia específica) (BUNGE, 1989). Na interpretação bíblica, por exemplo, o texto traz particularidades que o diferenciam totalmente de outros textos, tais como a sua admissão como um texto de natureza dual (divina e humana), a sua identidade literária (gêneros e formas literárias com especificidades próprias), a inexistência de autógrafos (de textos do Antigo e do Novo Testamento) e a existência de um bom número de manuscritos sediados em tipos textuais diversos

(manuscritologia), sua oferta em línguas em desuso (hebraico, aramaico e grego da Antiguidade), entre outros.

Outro argumento búngiano é que o método científico vem sendo estendido de campo a campo sem nunca se desfazer: “o método científico [cujo berço é a ciência da natureza] não se rompeu ao ser esticado para que abrangesse os problemas sociais. Tampouco se rompe se for aplicado a outras disciplinas, em particular às humanísticas.” (BUNGE, 1980b, p. 32) O autor encerra o argumento deixando evidente a aplicabilidade do método ao afirmar que é “a maneira de fazer *boa ciência*, natural ou social, pura ou aplicada, formal ou factual. E essa maneira pode ser adotada em campos que antes não eram científicos, mas que se caracterizam, como a ciência, pela procura de normas gerais.” (BUNGE, 1980b, p. 34) Essa conclusão, mais do que qualquer outra, abre espaço para as operações do Método Histórico-Gramatical.

Para Bunge (1980), o procedimento metodológico deve ser regular, claro e objetivo, e passível de ser repetido no fim de obter êxito, seja material ou conceitual e, mais que isso, deve ser formulado explicitamente. Contudo, a expressão “método científico” é ambígua, pois, de um lado, o método existe e tem eficácia comprovada; porém, de outro, pode induzir à crença de que tem um conjunto de regras, exaustivo e infalível, e que basta ao seu usuário colocá-las em prática para alcançar seus objetivos, o que não corresponde aos fatos.

Por ser assim, refere-se, tão somente, a uma estratégia de investigação científica usada como a maneira de conduzir a própria investigação, de modo que o método ou a estratégia não pode ser apreendido ou apreendida separadamente das ciências (em geral e em particular) e que seu êxito depende tanto da estratégia quanto “da escolha do problema, dos meios (conceituais e empíricos) disponíveis e, em medida não menor, do talento do investigador.” (BUNGE, 1980b, p. 34)

Bunge (1989, p. 31, tradução nossa) contribui, na conclusão desse entendimento, com o seguinte resumo:

O método científico é a estratégia da investigação científica: afeta o ciclo completo de investigação e é independente do tema de estudo. Mas, por outro lado, a execução concreta de cada uma dessas operações estratégicas dependerá do tema em estudo e do estado de nosso conhecimento a respeito do dito tema.

Esse ponto é importante nesse trabalho em dois momentos: quando possibilita a distinção da hermenêutica dos demais ramos do conhecimento (seja seu *habitat* as

ciências formais ou factuais) e, no âmbito das várias escolas da própria hermenêutica, o faz particularizando-as (teológica, filológica-filosófica e jurídica). De fato, a hermenêutica bíblica, como ciência da interpretação, busca solucionar um conjunto de problemas específicos; e ao lidar com problemas que lhe são internos e específicos e isso ocorre quando, para solucionar o referido conjunto de problemas específicos, submete-se ao método geral no que lhe compete, pois lida com seus problemas de forma semelhante àquela utilizada pelas demais áreas do conhecimento e ao método específico que lhe é inerente.

Contudo, o método (seja ele geral ou específico) é um cânone alterável, de modo que o conjunto de técnicas que o compõe deve ter um caráter autocorretivo. Isso aponta para a falibilidade e necessidade de uma abertura permanente à revisão, retificação etc., pois “as regras discerníveis na prática científica bem-sucedida [...] não são cânones intocáveis porque não garantem a obtenção da verdade; mas, em vez disso, facilitam a detecção de erros.” (BUNGE, 1984, p. 51) Dessa forma, o método vai sendo revisto, modificado, adequado ao objeto de estudo e aos cânones então adotados à medida em que se faz a investigação, tempo em que as várias áreas do conhecimento vão trazendo suas contribuições (BUNGE, 1980b). Certamente esse é um ponto de extrema importância na apresentação do método de interpretação objeto deste capítulo e no desenvolvimento posterior, pois seu histórico indica essa adaptação: resulta de uma construção que vem dos tempos bíblicos e desenvolvimentos posteriores, e que alcançou a pós-modernidade adequando-se diuturnamente às novas descobertas disponibilizadas por várias áreas do conhecimento.

Bunge (1989) aponta, ainda, para a existência de duas concepções básicas de método: a monista, segundo a qual o método é comum a todas as ciências e consiste em uma sequência invariável de procedimentos; e a pluralista, para a qual os métodos revelam-se muito diversificados e variam de acordo com a especificidade da perspectiva ou centro de interesse cognitivo em questão. A concepção pluralista é propícia aos diversos objetos das ciências humanas,<sup>19</sup> considerando que a mesma promove uma implicação recíproca nas relações entre as noções de método, objeto e disciplina. Por tudo isso, a perspectiva utilizada neste trabalho é a pluralista de método

---

<sup>19</sup> A concepção monista é claramente propícia ao exame de objetos das áreas das ciências exatas e da natureza. Sobre isso, ver Souza (2016).

como ferramenta para a atividade científica, apreendida aqui como uma forma de pensar para se chegar à natureza do problema que se busca esclarecer.

Em relação ao lugar dos princípios na pesquisa científica, Bunge (1980) indica sua importância na perspectiva dedutiva do método e, para isso, retoma o pensamento de Descartes e sua defesa da análise e da dedução no fazer científico. Para o filósofo cartesiano, o ponto de partida da ciência encontrava-se nos princípios supremos, de natureza metafísica e mesmo teológica, para deles obter-se verdades sobre a natureza e o homem, tornando-se, assim, critério de interpretação formal.

Esse critério é utilizado nos estudos bíblicos mediados pelo Método Histórico-Gramatical, ao admitir-se princípios relacionados a questões contextuais, conteúdos interpretativos e ao próprio texto bíblico. No último grupo encontra-se o princípio da autointerpretação bíblica<sup>20</sup> a ser utilizado na interpretação da passagem de Lucas 4,16-21, considerado, igualmente, uma interpretação textual de Jesus da profecia de Isaías 61.<sup>21</sup> Seu significado é que a Bíblia, amparada pela autoridade do próprio conteúdo, é a sua melhor intérprete.

A pesquisa desenvolvida nesta divisão identificou na epistemologia realista e no método científico de Bunge (séc. XX-XXI) elementos úteis à justificação das bases teóricas (princípios, instrumental, regras e procedimentos etc.) do Método Histórico-Gramatical e de sua aplicabilidade. Dentre eles, destacam-se: a) sobre a ciência e o estudo: a ciência tem origem no conhecimento ordinário e, a partir dele, desenvolve-se para o conhecimento científico; e o estudo deve realizar-se a partir da estrutura interna de cada área do conhecimento; b) sobre a natureza do método: é universal, de modo que há uma convenção comum a todas as áreas científicas, que é universal; simultaneamente, é particular na medida em que reconhece e oferece recursos para a lida com problemas particulares e afins às diversas áreas do conhecimento; c) sobre o instrumental: são conhecimentos e instrumentos relevantes e imprescindíveis à operação do método; d) sobre a aplicabilidade: é expansível o suficiente para estender-se às várias áreas do conhecimento; e) e sobre a (in)falibilidade do método científico: não pode ser tomado como um conjunto de normas e regras infalíveis, mas como um cânone alterável em caráter autocorretivo.

Portanto, a interpretação histórico-gramatical é um processo científico que traz, como seu produto final, o conhecimento (ciência) a respeito da coisa interpretada

---

<sup>20</sup> Ver Seção 1.3.2.1, abaixo.

<sup>21</sup> Ver Capítulo 2, abaixo.

(as Escrituras da religião cristã); realiza-se a partir do exame da estrutura interna da área em que o escrito sagrado se insere e ocorre a partir do conhecimento ordinário (como os primeiros ouvintes e/ou leitores da Bíblia a entendiam) para então estabelecer-se como conhecimento científico (como o intérprete busca explicá-la pelo uso de ferramentas disponibilizadas pelo método!).

O método de interpretação histórico-gramatical nasceu das práticas naturais, espontâneas e desafetadas de leitura do texto sagrado que, por natureza, já são interpretativas; e materializou-se, engendrado especialmente pelo método científico, em maior ou menor grau, dos elementos constitutivos do método (filosofia, princípios e regras etc.) que se convencionou chamar Método Histórico-Gramatical.

Enfim, a reflexão epistemológica e metodológica empreendida localizou a interpretação bíblica e seu método nos domínios da ciência, um empreendimento humano que, por ser dedicado à compreensão e explicação do mundo, empreende-se também por meio da hermenêutica (ciência da interpretação).

## 1.2 O PRINCÍPIO DA AUTOINTERPRETAÇÃO BÍBLICA

Esta divisão trata do princípio da autointerpretação, na condição de critério formal de interpretação bíblica, a partir da busca por sua origem histórica, espaço em que localiza o precedente de Agostinho de Hipona (354-430); de sua consolidação em documentos, no período pós-Reforma (sécs. XVI-XVII); e do reconhecimento de sua pertinência aos estudos bíblicos em estudos empreendidos na contemporaneidade. Adota, como referencial metodológico, o Estado da Questão como método de pesquisa para evidenciar e definir o objeto de estudo desta divisão do trabalho (NÓBREGA-TERRIEN; TERRIEN, 2004), o que se realiza através de mapeamento da produção acadêmica sobre o assunto na literatura específica que cobre a hermenêutica bíblica em questão.

A discussão começa com o conceito da palavra intertextualidade como postulante a descritor do fenômeno bíblico em demanda, o que implica na compreensão de seu uso técnico. O sentido original e a definição da palavra intertextualidade relacionam-se com o “[...] estudo sincrônico dos múltiplos elos entre os textos que não decorrem da intenção do autor, mas costumam ser considerados apenas da perspectiva do leitor.” (BEALE, 2013, p. 64)

A compreensão e o emprego da palavra ocorrem de vários modos, dentre os quais dois usos básicos são comuns, porém incompatíveis entre si. No primeiro, o termo refere-se a um fenômeno linguístico identificado e classificado, inicialmente, no âmbito da Teoria Literária.<sup>22</sup> Seu uso é corrente nos estudos literários pós-modernos e nasce do entendimento de que os textos se encontram, virtualmente, no âmbito do intertexto, em que dois ou mais textos (e seus contextos) são associados criando um novo contexto para a compreensão de um texto que, em geral, é o mais antigo. Vanhoozer (2005, p. 162) esclarece:

Dois textos que não têm conexão literal ou lógica são [...] vistos juntos, e, como resultado dessa interação dinâmica, um novo significado é produzido – a ‘semelhança’ é criada. Enquanto a metáfora associa dois campos semânticos (e.g., ‘Deus’ e ‘rocha’), a intertextualidade associa dois ou mais campos textuais, criando de maneira eficaz um novo contexto no qual se lê o texto.

Isso significa que os textos estão abertos à influência tanto de textos passados quanto de contextos do leitor contemporâneo.

No segundo uso, que ocorre no âmbito dos estudos bíblicos histórico-gramaticais, o fenômeno linguístico da intertextualidade é entendido como um recurso “de exegese bíblica interna, ou intrabíblica, crucial para o fazer teológico bíblico e para o entendimento da relação entre o AT e o NT” (BEALE, 2013, p. 65), de forma que a palavra é empregada para se referir apenas “ao procedimento com que um texto bíblico mais recente se refere a um anterior, como esse texto mais antigo intensifica o sentido do mais recente e como o mais recente desenvolve com criatividade o sentido do mais antigo.” (BEALE, 2013, p. 64)

Intertextualidade, nas práticas da interpretação histórico-gramatical, é um termo empregado no segundo sentido e, sendo assim, tem sido substituído por expressões como exegese bíblica interna, alusão bíblica interna (BEALE, 2013) ou até intertextualidade bíblica e, de forma mais comum, pela antiga expressão utilizada

---

<sup>22</sup> “A origem desse conceito remonta ao filósofo e linguista Mikhail Bakhtin [1895-1975], que esboçou o que ficou conhecido, mais adiante, como a *teoria da intertextualidade*; isso se daria em 1967-1969, com Julia Kristeva [1941 - ] que, ao publicar suas primeiras reflexões na revista cultural *Critique* [...] e o texto *A Palavra, o Diálogo, o Romance em Introdução à Semanálise* (1969), ampliou as concepções de Bakhtin chegando à noção de *intertextualidade*, termo cunhado por ela para designar o processo de produção do texto literário.” (COELHO, 2011, p. 8-9, grifo da autora)

neste trabalho, autointerpretação bíblica,<sup>23</sup> que consiste na interpretação de um texto bíblico anterior por um posterior; é a Escritura interpretando a si mesma.

O princípio da autointerpretação bíblica ou a interpretação da Escritura pela própria Escritura significa que a Bíblia é (ou pode ser) interpretada por si mesma e traz luz para a própria interpretação através de seus próprios textos. Segundo Lázara Divina Coelho, em *Os caminhos do Método Histórico-Gramatical: uma perspectiva descritiva* (2014, p. 27),<sup>24</sup> “Autores bíblicos posteriores [...] aparecem como intérpretes de autores anteriores, isto é, de Escrituras anteriores; autores do Novo Testamento, de autores veterotestamentários etc.” Isso pode ser exemplificado com a interpretação de Jesus do Antigo Testamento, como no caso do Sermão do Monte (Mt 5-7), uma clara releitura dos Dez Mandamentos feita pelo próprio Jesus: “Ouvistes que foi dito aos antigos: Não matarás; e, quem matar estará sujeito a julgamento. Eu, porém, vos digo que todo aquele que [sem motivo] se irar contra seu irmão estará sujeito a julgamento do tribunal.” (Mt 5,21-22).

Esse princípio é uma das bandeiras da Reforma Protestante do séc. XVI. No entanto, essa ideia já se encontrava em Agostinho de Hipona (354-430 d. C.) e Tomás de Aquino (1225-1274 d. C.). Agostinho, em *A doutrina cristã* (2002), escrita no período de 397 a 427 d. C., estabeleceu o precursor do princípio da autointerpretação bíblica em suas diretrizes para o estudo das Escrituras: na primeira, afirma que a busca da vontade de Deus na Sagrada Escritura começa com a seleção de livros santos (cânon bíblico); na segunda, que há a necessidade de verificação cuidadosa e diligente dos preceitos morais e das regras de fé claramente propostas nas Escrituras; e na terceira estabelece que, após ter adquirido certo conhecimento da linguagem das Escrituras, o intérprete deve:

[...] prosseguir examinando as passagens obscuras em vista de as esclarecer e explicar. Chega-se lá tomando exemplos de textos mais claros. Assim, o testemunho das sentenças de sentido certo fará desaparecer a dúvida das sentenças de sentido incerto. (AGOSTINHO, 2002, p. 98)

---

<sup>23</sup> Isso ocorre pelos seguintes motivos: o conceito utilizado para o fenômeno é diferente na interpretação em questão daquele dos estudos literários pós-modernos; termos como autointerpretação bíblica e semelhantes já eram de uso comum na interpretação histórico-gramatical antes do surgimento do termo intertextualidade; e a permanência na terminologia anterior evita qualquer associação com os métodos pós-modernos de interpretação voltados para o leitor.

<sup>24</sup> Nesta dissertação de mestrado a autora trouxe o surgimento do princípio bem como seu significado ao empreender a reconstrução histórica da interpretação histórico-gramatical.



Essa diretiva desenvolver-se-ia, na história da interpretação da Bíblia, tornando-se o princípio em questão, ou seja, que passagens obscuras e duvidosas devem ser entendidas à luz de passagens mais claras e certas.

Agostinho (2002) acrescenta duas outras contribuições à interpretação da Bíblia: no primeiro capítulo, alguns princípios básicos de exegese; e, no segundo, quando trata dos sinais a serem interpretados nas Escrituras, algumas precisões preliminares, dentre as quais as diretivas para a interpretação das Escrituras e duas regras: a necessidade de conhecer as línguas originais, e a importância do conhecimento das várias áreas do conhecimento, das artes e das instituições.

Tomás de Aquino, em *Sermão sobre o Credo* (2004), ilustra esse princípio ao aplicá-lo em sua interpretação do Credo Apostólico.<sup>25</sup> Seu método consiste em começar com a divisão e subdivisão da passagem e, em seguida, providenciar a explicação do significado do texto por meio do recurso a outros textos bíblicos, utilizando o princípio metodológico da autointerpretação bíblica (“Escritura é o intérprete da Escritura”). Segundo Elders (2010, p. 14), esse princípio era “o método dos exegetas medievais.”

Timothy George, em *Lendo as Escrituras com os reformadores* (2015) traz mais entendimento sobre a origem e o desenvolvimento do princípio. Ele afirma que a ideia de que, na Bíblia, uma passagem mais clara esclarece uma mais obscura, era um elemento da exegese medieval (Tomás de Aquino, no rastro de Agostinho) e, também, da exegese reformada. A diferença é que, nos reformadores protestantes, caracterizou-se por apoiar seu argumento em favor da primazia das Escrituras em relação à interpretação vigente.

Segundo George (2015), o princípio desenvolveu-se a partir da alegação dos protestantes originais que afirmaram, em Spira (1529), que a Bíblia brilha claramente com sua própria luz e que essa afirmação, indicativa de clareza das Escrituras, pressupõe o princípio em questão: *sacra scriptura sui ipsius interpres* (a Sagrada Escritura é sua própria intérprete). Esse entendimento surgiu em 1520, quando essas palavras foram usadas pela primeira vez a partir da interpretação da Escritura (Salmo 119,130, que afirma: “A revelação das tuas palavras esclarece e dá entendimento aos simples”). Isso significa que o Espírito está indicando a iluminação da Escritura e

---

<sup>25</sup> Ver, especialmente, os artigos 39-43. Sobre a frequência de citações das Escrituras nos comentários bíblicos de Tomás de Aquino, consultar Valkenberg (1990, p. 259ss).

ensinando que esse critério só é dado por meio da Palavra de Deus através de um primeiro princípio, que é exatamente esse: a Escritura é sua própria intérprete.

A consolidação do princípio viria na forma de documentos algumas décadas depois do marco histórico da Reforma Protestante (1517) através de dois de seus produtos literários: a *Segunda Confissão Helvética* (SCH) (1562), preparada pelo reformador Johann Heinrich Bullinger (1504-1575)<sup>26</sup> e a *Confissão de Fé de Westminster* (CFW) (1646), pela Assembleia de Westminster (1643-1648);<sup>27</sup> esses documentos esposam o princípio de forma complementar entre si.

A SCH, em seu segundo capítulo, traz a seguinte declaração:

[...] reconhecemos como ortodoxa e genuína a interpretação das Escrituras que é retirada das próprias Escrituras, segundo o gênio da língua em que elas foram escritas, segundo as circunstâncias em que foram registradas, e pela comparação de muitíssimas passagens semelhantes e diferentes, e que concorda com a regra de fé e amor, e mais contribui para a glória e a salvação dos homens. (SCH, II, 5.010)

Nessas palavras, o documento acolhe o princípio da autointerpretação bíblica (“a interpretação das Escrituras que é retirada das próprias Escrituras”) e indica suas exigências: que seja aplicado “segundo gênio da língua em que as Escrituras foram escritas” (interpretação gramatical), “segundo as circunstâncias em que foram registradas” (interpretação histórica), “pela comparação de muitíssimas passagens semelhantes e diferentes” (interpretação contextual), e em conformidade “com a regra da fé e amor” para “a glória e a salvação dos homens” (de um modo e com um fim definidos).

Cerca de 80 anos depois o princípio foi definido como critério supremo de interpretação bíblica e sua operação instruída pela CFW nos seguintes termos:

A regra infalível de interpretação da Escritura é a mesma Escritura; portanto, quando houver questão sobre o verdadeiro e pleno sentido de qualquer texto da Escritura (sentido que não é múltiplo, mas único), esse texto pode ser estudado e compreendido por outros textos que falem mais claramente. (CFW, I, IX)

<sup>26</sup> A SCH foi redigida por Bullinger e anexada ao seu testamento (1562) como uma dádiva final à cidade de Zurique, tornando-se a primeira declaração da fé reformada com autoridade nacional (MATOS, 2008).

<sup>27</sup> A CFW foi aprovada em 22 de março de 1648 pela Assembleia de Westminster, reunida na Abadia de Westminster, em Londres, entre 1643 e 1648 (KERR, 1992).

Assim, o documento recepciona o princípio da autointerpretação bíblica (o texto cujo sentido não é claro “pode ser estudado e compreendido por outros textos que falem mais claramente”) e delimita a abrangência e a aplicabilidade da regra: só existe uma regra infalível de interpretação da Escritura, que “é a mesma Escritura”; e essa regra é aplicável na solução de “questão sobre o verdadeiro e pleno sentido de qualquer texto da Escritura”. Contudo, isso não significa que esta é a única interpretação válida; significa, sim, que é a única interpretação infalível de textos da Bíblia em que haja dúvida sobre seu “verdadeiro e pleno sentido”.

Enfim, na concepção puritana, em cuja perspectiva histórico-teológica a CFW foi produzida (séc. XVII), a Bíblia é a expressão unificada da mente divina e, portanto, a Escritura deve ser interpretada de modo consistente e harmônico em si e consigo mesma; em outras palavras, as próprias Escrituras contêm a chave para a sua interpretação. Isso está de acordo com a concepção dos primeiros reformadores, em cuja dimensão histórico-teológica a SCH foi produzida (séc. XVI), que declaram a existência do princípio indicando que no próprio texto bíblico encontram-se os elementos da interpretação bíblica: gramaticais, históricos e contextuais.<sup>28</sup>

Uma vez apresentados os documentos de base, segue-se um levantamento dos estudos sobre a autointerpretação bíblica. Antes, porém, deve ser lembrado que o interesse pelo tema, localizado no âmbito da interpretação histórico-gramatical, é posterior ao interesse pela própria hermenêutica bíblica. Este, segundo Martin N. Dreher em *Bíblia: suas leituras e interpretações na história do Cristianismo* (2006), surgiu no pós-Reforma, quando seus principais líderes, Martinho Lutero (1483-1546) e João Calvino (1509-1564), morreram; e aconteceu em razão de uma disputa pela exclusividade da verdade (se a Bíblia ou a tradição), caracterizando-se como uma explosão “[...] de discussões a respeito da correta interpretação da teologia desses reformadores e da correta interpretação da Bíblia.” (DREHER, 2006, p. 100) Isso fez surgir a doutrina da inspiração verbal com a defesa da inspiração de cada palavra da Bíblia e a necessidade de um intérprete com a função de harmonizar os textos (DREHER, 2006).

---

<sup>28</sup> Na primeira metade do século XX a Pontifícia Comissão Bíblica, presidida pelo então cardeal Joseph Ratzinger (1927 – ), corroborou o princípio no documento *A interpretação da Bíblia na Igreja* (IBI) (1994), no qual afirma: “A Bíblia é efetivamente, desde o início, ela mesma uma interpretação.” E acrescenta: “No decorrer da formação da Bíblia, os escritos que a compõem foram, em muitos casos, retrabalhados e reinterpretados para responderem a situações novas, desconhecidas anteriormente.” (2015, p. 110-111)

Coelho (2014, p. 103) lembra que, na concepção protestante, a Bíblia “[...] é a primeira autoridade capaz de elucidar seu próprio sentido e significado”, de modo que a autoridade das Escrituras como única fonte verdadeira e autoritativa da revelação de Deus é a causa primária para esse princípio. Contudo, ainda que pese o anacronismo evidente (a Assembleia de Westminster, que definiu o princípio, aconteceu cerca de 130 anos depois da eclosão da Reforma), é salutar identificar sua justificativa naquela Assembleia, apesar de se saber, como exposto no parágrafo anterior, que é um corolário da causa formal da Reforma, isto é, o princípio denominado *sola Scriptura*.

Acrescenta-se que os estudos sobre a autointerpretação na Bíblia são relativamente recentes, apesar de se saber que o princípio tem sido utilizado desde os primórdios da Reforma. G. K. Beale, em *Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento* (2013), informa que esse assunto ganhou inúmeros livros e artigos acadêmicos em meados do século XX e oferece uma extensa bibliografia selecionada sobre o uso do Antigo Testamento no Novo.

David Jaspers, no primeiro capítulo de sua obra *A short introduction to Hermeneutics* (1999), passa pelo tema em questão, na perspectiva do círculo hermenêutico, afirmando que a Bíblia, como crença da Igreja, “[...] é o ‘cânon da verdade’, o qual regula nossa própria leitura da Escritura. Em outros termos, a Escritura fornece a regra pela qual se testa a interpretação da Escritura.” (JASPERS, 1999, p. 22) Roy B. Zuck, em *A interpretação bíblica: meios de descobrir a verdade da Bíblia* (1999), discute o emprego que autores do Novo Testamento fazem de autores/textos do Antigo Testamento no capítulo *O emprego do Antigo Testamento no Novo*.

David S. Dockery, em *Hermenêutica contemporânea à luz da igreja primitiva* (2005), trata do tema no capítulo *Século I: o início das hermenêuticas cristãs*. Neste, demonstra como Jesus e os apóstolos interpretavam o Antigo Testamento fazendo uso da leitura cristológica; isso significa que Jesus lia o Antigo Testamento à luz de si mesmo, e Paulo, à luz de Cristo. Além disso, o autor afirma que a igreja primitiva herdou dos judeus as Escrituras e diversos métodos de interpretação e as próprias interpretações, e que a interpretação cristã incluía um fator adicional que lhe conferia um novo significado: a vida, morte e ressurreição de Jesus.

Joseph Angus, na obra *História, doutrina e interpretação* (2003, p. 228), trata genericamente do tema em dois capítulos denominados *Sobre a interpretação da*

*Sagrada Escritura* (I e II). No capítulo *Aplicações do Novo Testamento*, afirma que aqui “[...] se acha divinamente declarada a significação do Antigo Testamento.” Em seguida, abre novos itens sob o título *Citações de Doutrina*, no qual apresenta as verdades comuns aos dois Testamentos; em *Doutrinas Especiais*, traz passagens messiânicas do Antigo Testamento no Novo; e em *Prefigurações do Antigo Testamento*, apresenta perspectivas de aplicações para a Igreja do Novo Testamento e de todos os tempos.

Walter Kaiser Jr. e Moisés Silva, em *Introdução à hermenêutica bíblica* (2002), trazem, no capítulo *O uso teológico da Bíblia*, uma discussão sobre o princípio hermenêutico em questão, “as Escrituras interpretam as Escrituras”; e no capítulo *Uma breve história da interpretação*, tratam em termos gerais do uso do Antigo Testamento no Novo.

Haroldo Reimer, em *Pautas Hermenêuticas* (2009, p. 3), dá uma visão panorâmica do empreendimento hermenêutico, tratando de definições, surgimento de métodos, além de uma discussão em torno de como uma experiência religiosa vira texto. Ele afirma: “No processo de seleção e coleção, verifica-se, em geral, o fenômeno da intertextualidade, isto é, textos ‘crescem por dentro’ e estabelecem-se ‘pontes’ e ‘amarrações’ entre textos em si distintos, mas incorporados no mesmo cânon.”

Andreas J. Köstenberger e Richard D. Patterson, em *A tríade hermenêutica* (2011, p. 68), trazem uma perspectiva diferente sobre a presença do Antigo Testamento no Novo: “Os exemplos mais antigos de hermenêutica bíblica se encontram na própria Escritura. Certos autores do Antigo Testamento, por exemplo, fazem referência a temas mais antigos das Escrituras, desenvolvendo-os.”

Valmor da Silva, com o texto *Releituras do segundo êxodo, a volta do exílio babilônico* (2016), é um exemplo dessa possibilidade de interpretação. Ele introduz o tema apresentando a nomenclatura para o fenômeno (tema, paradigma, tipologia, figura, mnemohistória, tradução etc.) e demonstra que as releituras do Êxodo são recorrentes ao longo do texto bíblico (do Antigo ao Novo Testamento).

Outra contribuição de Silva encontra-se no texto *Releitura, as respostas da Bíblia diante de novas realidades*, publicado em *Catequese para o mundo em mudança* (1994, p. 81). Neste, o autor apresenta alguns exemplos do fenômeno da interpretação da Bíblia pela própria Bíblia, “[...] visto que praticamente toda a literatura bíblica é releitura do passado ou da própria realidade.” Para isso, percorre a história

dos hebreus a partir da conquista da terra, passando pela monarquia e a divisão do reino, o exílio e o pós-exílio até chegar ao Novo Testamento, onde encontra exemplares de reinterpretação do Antigo Testamento em Jesus (Lc 24,13-35) e seus discípulos (At 8,26-40), bem como nas primeiras comunidades. Conclui afirmando que o Êxodo é uma experiência fundante.

Carlos Mesters, em *A Bíblia lê a Bíblia: sobre o fenômeno da releitura dentro da Bíblia* (1991, p. 44), traz uma perspectiva conceitual ao partir do pressuposto de que há, dentro da Bíblia, um processo de releituras tornando-a, em grande parte, seu resultado; e, em cada ponto de seu texto, procura demonstrar, por meio de análise da narrativa bíblica, em que consiste a releitura em questão e até onde vai seu prolongamento. Sobre a natureza da releitura, afirma ser “[...] um fenômeno literário que retoma e reinterpreta algumas palavras do passado” e “[...] um processo de crescimento e libertação do povo [com] sua caminhada através da história.”

Beale, no *Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento* (2012), já apresentado, traz capítulos de grande importância para os estudos em questão. No capítulo *Desafios para a interpretação do uso do Antigo Testamento no Novo*, traz vários desses autores à discussão no tratamento sucinto que faz dos debates mais importantes sobre o assunto, tais como: a questão da continuidade ou descontinuidade entre os dois testamentos, da interpretação judaica sobre os autores do Novo Testamento e do livro-testemunho, assim como o debate em torno dos temas cristocêntrico, retórico, pós-moderno e tipológico na relação entre os dois testamentos.

Em *Um método para interpretar o Antigo Testamento em seu uso do Novo*, Beale (2012) oferece um método de nove passos para o estudioso interpretar a maneira pela qual o Novo Testamento usa o Antigo; em *Principais formas de uso do Antigo Testamento no Novo*, desenvolve os tipos de interpretação que o Novo Testamento faz do Antigo discutindo as principais formas usadas pelos autores neotestamentários nesse empreendimento; em *Pressupostos hermenêuticos e teológicos dos autores do Novo Testamento*, analisa de forma detalhada os pressupostos teológicos e hermenêuticos que embasam o uso do Antigo Testamento por autores do Novo. O autor trata, também, das formas utilizadas pelo Judaísmo para interpretar passagens específicas do Antigo Testamento citadas no Novo, em *A importância dos antecedentes judaicos para o estudo do Antigo Testamento no Novo*,

e conclui com um estudo de caso exemplificando o uso típico do Antigo Testamento no Novo, no capítulo *Um estudo de caso que ilustra a metodologia* utilizada no livro.

Beale contribui, ainda, com duas outras obras: *O uso do Antigo Testamento no Novo Testamento* (2014) e *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento* (2014), da qual é organizador juntamente com D. A. Carson. Em *O uso do Antigo Testamento no Novo Testamento* (2014) foca a análise na relação bíblico-teológica entre o Antigo e o Novo Testamento. Nessa compilação de três ensaios, cujo fio condutor é a defesa da sã doutrina no que se refere à inerrância bíblica, o autor traz seu aporte: no primeiro ensaio, *A visão periférica cognitiva dos autores bíblicos*, trata do problema das citações de textos do AT no NT que, aparentemente, modificam o significado do original ou se chocam com ele; no segundo, *O uso de Oseias 11.1 em Mateus 2.15 [sic]*, ocupa-se com uma das mais controvertidas citações do Antigo Testamento no Novo; e, finalmente, em *A Bíblia pode ser completamente inspirada por Deus e ao mesmo tempo conter erros?*, lida com a possibilidade de um texto inspirado como a Bíblia conter erros, considerando a possibilidade de serem erros alguns usos do Antigo no Novo Testamento.

E, em *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento* (2007), Beale e Carson organizam a catalogação e o comentário de casos presentes no Novo Testamento tanto de citações claras do Antigo quanto de alusões mais sutis às Escrituras hebraicas; isso foi feito seguindo, livro a livro, a ordem protestante do cânon bíblico com foco em pontos referentes à citação ou alusão do Antigo Testamento no Novo: o contexto neotestamentário em que aparece a citação ou alusão, o contexto veterotestamentário do qual foi extraída, o tratamento que lhe foi dado na literatura do Judaísmo, os fatores textuais envolvidos na sua compreensão, o modo pelo qual o Novo Testamento está fazendo uso e que aplicação teológica o autor do Novo faz da citação ou alusão do Antigo Testamento.

Esse fenômeno literário tem sido estudado, quando se refere à chamada relação intertextual entre os dois testamentos, como o estudo do uso do Antigo Testamento no Novo. E esse uso escriturístico, especificamente no Evangelho de Lucas, tem sido estudado por autores como Beale (2013, 2014), Pao e Schnabel (2014), Book (1987), P. Mallen (2008) e Silva (2018), dentre outros.

Sobre o uso específico que o evangelista Lucas faz, em 4,18-19, do Antigo Testamento, Pao e Schnabel (*apud* BEALE; CARSON, 2014) classificam como uma citação textual de Isaías 61,1s (perícopes que também aparece em 7,22 como uma

alusão) e indicam que, no contexto do Novo Testamento, a citação é um indicativo da definição do ministério de Jesus; e discutem a importância hermenêutica de Isaías 61,1-2a e 58,6 para o ministério de Jesus incluindo outras referências lucanas no evangelho e em Atos.

Enfim, a discussão acima indica que o princípio da autointerpretação bíblica é um critério de interpretação formal das Escrituras – uma passagem bíblica deve ser interpretada à luz de outra passagem bíblica (por meio de outro texto da Sagrada Escritura) – que tem sua gênese registrada na exegese patrística através do entendimento preambular de Agostinho de Hipona (séc. IV-V) e seu desenvolvimento, nos séculos seguintes, através da prática exegética de intérpretes da estatura de Tomás de Aquino (sec. XIII) e personagens da Reforma (sec. XVI) e posteriores.

O princípio consolidou-se na interpretação bíblica através de dois documentos gerados pela Reforma Protestante (séc. XVI), a SCH (séc. XVI) e a CFW (séc. XVII) e, recentemente, foi corroborado por meio do documentado gerado pela Pontifícia Comissão Bíblica, *A interpretação da Bíblia na Igreja* (séc. XX).

Quanto à sua recepção posterior, a pesquisa demonstra que é utilizado na interpretação bíblica atual, herdeira da interpretação patrística, medieval etc., em maior ou menor medida; demonstrou também que os estudos sobre a autointerpretação bíblica, a produção de literatura especializada, o surgimento de uma hermenêutica especial e de comentários exegéticos específicos, a produção de manuais próprios para a interpretação em questão, é recente (meados do séc. XX).

Quanto à terminologia, não foi encontrada em qualquer dos documentos, pesquisas, manuais etc. acima examinados uma terminologia para o fenômeno literário em questão que fosse recepcionada universalmente e identificada nos estudos bíblicos da academia ou da igreja. Termos como intertextualidade bíblica, exegese bíblica interna, alusão bíblica interna, releitura e autointerpretação bíblica são usados pelos diversos autores pesquisados para se referir ao fenômeno em questão a partir do princípio que é compreendido universalmente como *sacra scriptura sui ipsius interpres* (a Sagrada Escritura é sua própria intérprete).

Finalmente, a autointerpretação bíblica é um princípio supremo, de natureza teológica, que integra o instrumental teórico do Método Histórico-Gramatical para a interpretação do texto bíblico, constituindo-se em um elemento importante da Epistemologia da interpretação histórico-gramatical e de seu Método. Contudo, sua relevância máxima encontra-se no fato de ser ele o princípio formal subjacente à



construção do texto bíblico de tal forma que a Bíblia pode ser definida como um empreendimento hermenêutico.

### 1.3 A CONSTRUÇÃO DO MÉTODO HISTÓRICO-GRAMATICAL

Esta divisão do trabalho traz a origem, o desenvolvimento e a consolidação do Método Histórico-Gramatical marcado pela presença de princípios de interpretação bem definidos que norteiam sua prática. Apresenta sua origem espontânea no aparecimento da exegese bíblica dos primeiros cristãos e sua origem formal na formulação de Ernesti (1707-1781); descreve sua história, regras e filosofia, e apresenta o sentido e a exegese histórico-gramatical em sua feição metodológica (análise gramatical e semântica, histórica e literária). Inclui a relação entre a hermenêutica e a exegese na medida em que se torna necessário estabelecer a gênese do método, adjetivá-lo no âmbito da interpretação bíblica e acompanhá-lo em seu desenvolvimento.

#### 1.3.1 O surgimento e o avanço da exegese bíblica

Os estudos bíblicos qualificados como exercícios espirituais da prática cristã conceberam, naturalmente, o que Mazotti (2010) denomina escola exegética caracterizada por atividades de investigação de sentido a partir do estudo de um texto bíblico; e da escola exegética, o advento do método científico<sup>29</sup> fez surgir o que se conhece hoje como Método Histórico-Gramatical.

Deve-se dizer, de antemão, que a história em questão passa por vários períodos que marcaram o estabelecimento da interpretação bíblica: o período dos antigos israelitas (Antigo Testamento), o período interbíblico (ca. 400 a 1 a. C.); o período apostólico (ca. 30-100), o período patrístico (ca. 100-590), a Idade Média (ca. 590-1500), o período da Reforma (ca. 1500-1650), o período do pós-Reforma (1650-1750) e o período moderno (ca. 1750 até os dias atuais) (KLEIN; BLOMBERG; HUBBARD JR., 2017).

Os antigos israelitas foram os primeiros intérpretes das Sagradas Escrituras, os quais fizeram a redação do texto que se tornaria as Escrituras hebraicas e apontaria

---

<sup>29</sup> Ver Seção 1.1, acima.

para a gênese da interpretação judaica. Eles operaram dentro do fenômeno conhecido por alusão intrabíblica,<sup>30</sup> processo em que alguns escritos (textos-fonte), aceitos ou reescritos pelo antigo Israel como tendo autoridade, passaram posteriormente por revisão de diversos autores e editores para que pudessem abordar as novas realidades e consequentes desafios das atuais e futuras gerações adquirindo o *status* de autoridade igual à dos textos-fonte; e também por parênese,<sup>31</sup> que aconteceu por obra de intérpretes posteriores ao acrescentarem explicações parenéticas para explicar o nome de um lugar desconhecido, algo antigo ou desconhecido e até mesmo trazer uma interpretação. Para isso fizeram uso de fórmulas a introduzir, quase literalmente, citações ou ideias, frases ou imagens etc. (BRAY, 2017; KLEIN; BLOMBERG; HUBBARD JR., 2017; LOPES, 2004).

Em relação à instituição da interpretação como atividade religiosa central e fundamental, dois fatores decorrentes de um mesmo evento são vitais: a criação do Targum, isto é, a tradução e a interpretação, e o nascimento do Judaísmo caracterizado por ser centrado na leitura e explicação da Lei de Moisés. Segundo a tradição rabínica, o evento fundante de ambos foi a solenidade descrita por Neemias (8,7-8) em que são apresentados nominalmente os intérpretes levitas que assessoraram o escriba Esdras.<sup>32</sup> Nessa referência, à medida que Esdras publicamente fazia a leitura da Lei de Moisés, na língua hebraica dos patriarcas, os levitas explicavam à multidão, na língua aramaica, o que ouviam.

Além dessas atividades formativas, um terceiro fator contribuiu para a intensificação do estudo das Escrituras: a extensa e profunda crise cultural que atingiu em cheio os judeus do final do período interbíblico. Essa crise, resultado direto da dominação grega e romana, certamente tem seu ponto de partida em dominações anteriores de forma que o desgaste já começara (cf. Ne 8,7-8) e, como consequência, um apressado processo de aculturação de seu povo. Esse processo acabou por levar os judeus a reagirem para preservar seus valores culturais e religiosos, buscando refúgio em suas raízes bíblicas e fazendo surgir uma intensa atividade hermenêutica (KLEIN; BLOMBERG; HUBBARD JR., 2017).

---

<sup>30</sup> Ver Seção 1.2, acima.

<sup>31</sup> Nesse sentido, parênese também cabe na discussão da Seção 1.2, acima.

<sup>32</sup> São eles: Jesua, Bani, Serebias, Jamim, Acube, Sabetai, Hodias, Maaséias, Quelita, Azarias, Jozabade, Hanã e Pelaías (Ne 8,7). Não há outro registro da apresentação nominal de intérpretes em atividade interpretativa como essa.

Surgem, nesse período, algumas abordagens distintas às Escrituras que, por certo, formam o pano de fundo para a interpretação neotestamentária; cada uma, associada a um específico centro geográfico da vida religiosa judaica e a uma diferente escola de pensamento, tem seu pano de fundo colocado na interpretação anterior (interpretação interna do texto do Antigo Testamento, Talmude e a intensificação da atividade interpretativa do Judaísmo interbíblico). São elas: a abordagem do Judaísmo helenístico, a abordagem da Comunidade de Qumran e a abordagem do Judaísmo rabínico.

A abordagem do Judaísmo helenístico (cujo marco histórico é o início da aculturação greco-romana localizado desde a conquista do Império Persa, em 331 a. C., incluindo-se a Palestina) floresceu em Alexandria como um movimento voltado à integração da filosofia grega, especialmente a de Platão e às crenças religiosas judaicas, e trouxe à existência a escola de Alexandria, uma grande escola de interpretação que exerceu muita influência entre os judeus da Dispersão e da própria cidade de Jerusalém. Essa escola tinha, como principal característica, o uso do método alegórico,<sup>33</sup> baseado na filosofia platônica e seu grande ícone, Filo de Alexandria (ca. do final do século I a. C.–meados do I d. C.); Filo é identificado como aquele que harmonizou as Escrituras hebraicas com a filosofia de Platão. Essa abordagem legou à interpretação bíblica a alegoria.

A abordagem da Comunidade de Qumran, nas proximidades do Mar Morto (ca. de 10 a. C.–68 d. C.), tinha, como principal interesse, os profetas do Antigo Testamento. Seu fundador e líder, o Mestre de Justiça, sob a alegação de inspiração especial de Deus, promoveu a produção de cópias de livros do Antigo Testamento e de comentários sobre os mesmos; e os últimos destes comentários trazem os princípios de interpretação que praticavam, que se materializaram no método *peshet*, tipificado em três técnicas de interpretação: a) a emenda textual que corresponde a uma mudança no texto bíblico, b) a atualização da profecia sob a alegação de se encontrar o seu cumprimento em sua época e no futuro imediato e c) uma abordagem de atomização por meio da divisão do texto em frases separadas para interpretação independente de cada uma. Essa abordagem legou à interpretação bíblica a *peshet*.

A terceira abordagem é a do Judaísmo rabínico, sediado em Jerusalém, interessado na obediência às Escrituras hebraicas, especialmente à Torá, para fazer

---

<sup>33</sup> O método alegórico vinha sendo aperfeiçoado pelos gregos desde o séc. IV a. C., o que lhes permitia valorizar a literatura grega clássica, na qual havia algumas ideias que pareciam ofensivas aos filósofos.

frente à acomodação à cultura greco-romana. Essa abordagem contém substancialmente dois tipos de conteúdo:<sup>34</sup> a *halacá* (regra para caminhar), que abrange a dedução de princípios e regras para a conduta humana derivada, especialmente, das leis do Antigo Testamento, e a *hagadá* (uma narração), que se esteia na totalidade das histórias e provérbios para elucidar textos bíblicos. De sua vasta produção, três são consideradas principais nesta abordagem: *Mishná*, que traz os ensinamentos orais famosos da época dos rabinos Hillel e Shammai (final do séc. I a. C.– início do séc. I d. C.), publicada posteriormente (ca. 200 d. C.); *Abot*, que afirma que o que os escritores da *Mishná* ensinavam era parte da Lei oral recebida por Moisés no Monte Sinai e cujo conteúdo é, em sua maior parte, do tipo de conteúdo *halacá*; e os talmudes palestino (ca. 400 d. C.) e babilônico (ca. 600 d. C.) que, essencialmente, trazem comentários (ou *Guemará*) da *Mishná* feitos por rabinos posteriores.

A interpretação da Escritura no Judaísmo rabínico caracteriza-se por: a) forte dependência da tradição interpretativa rabínica; b) interpretação literal da Escritura, *Peshat* (sentido comum); e c) prática do *midrash* em busca dos sentidos profundos presumidos serem inerentes ao palavreado real do texto pelos rabinos. Essa abordagem legou à interpretação bíblica o *midrash*.

Enfim, a busca do Judaísmo era promover articulação entre suas antigas Escrituras e as realidades de sua experiência contemporânea, e o fez legando à interpretação cristã parte dessa abundante e complexa corrente de interpretação que vem do Judaísmo do período interbíblico, como os métodos alegórico, *peshet* e *midrash*, e possibilitando que a nova corrente de interpretação, até certo ponto, corresse paralelamente a si. Há que observar, também, que ainda que o Judaísmo rabínico seja historicamente localizado em período posterior, suas raízes e algo de suas práticas estavam presentes no período pré-cristão (BRAY, 2017; KLEIN; BLOMBERG; HUBBARD JR., 2017; LOPES, 2004).

No período apostólico (ca. 30-100) pode-se identificar a gênese específica da interpretação bíblica cristã, por ser o período mais próximo da interpretação judaica encontrada no Antigo Testamento e ser aquele imediatamente posterior à interpretação dos autores do Novo Testamento. Essa gênese confunde-se com a

---

<sup>34</sup> Esses tipos de conteúdo (*halaca* e *hagadá*) referem-se, também, aos gêneros das próprias tradições rabínicas referentes, respectivamente, à Lei e em formas narrativas (KLEIN; BLOMBERG; HUBBARD JR., 2017).

própria origem do Cristianismo e encontra-se nos estudos da Bíblia, que foram os primeiros a utilizar o termo *hermēneuen*<sup>35</sup> (interpretar) e cognatos para descrever a atividade de investigação de sentido a partir do estudo de um texto; os clássicos,<sup>36</sup> por sua vez, utilizavam o termo *exēgeoma*<sup>37</sup> (interpretar) e cognatos bem antes disso em atendimento ao mesmo pensamento de apreender o sentido de um discurso. A principal distinção entre essas práticas encontra-se no método utilizado: os clássicos interpretavam seus discursos, muitas vezes, junto com a poesia e a retórica,<sup>38</sup> e os estudos bíblicos, por sua vez, criaram uma forma de leitura da Escritura diferente dos modelos então conhecidos: o “uso de comentários reais (exegese)” (MAZOTTI, 2010, p. 19), o que lhe valeria a denominação de exegese.<sup>39</sup>

A interpretação cristã de então era primordialmente do tipo literal e tipológico, com ênfase voltada à Cristologia, uma tradição herdada da interpretação dos apóstolos. Estes, por entenderem o Antigo Testamento cristologicamente, interpretavam-no à luz da messianidade de Jesus e da nova era que ele inaugurara com sua vinda (a era messiânica), de modo que seu princípio interpretativo fundamental se baseava no cumprimento literal da profecia do Antigo Testamento por parte da Jesus. Além da interpretação literal<sup>40</sup> e tipológica,<sup>41</sup> os apóstolos operavam

---

<sup>35</sup> Utilizavam o termo *hermēneuō*, no sentido de explicar, traduzir, interpretar ou *hermēneia*, no sentido de explicação, tradução, interpretação.

<sup>36</sup> Heródoto (2, 4 9) e Platão (*Cratylō*, 407a) exemplificam esse uso do termo que, por sua vez, é considerado o emprego mais importante do ponto de vista do NT (THISSELTON, 1982, v. 2).

<sup>37</sup> O termo significa, literalmente, explicar, expor, interpretar, contar. Ver a discussão em Thiselton (1982, v. 2).

<sup>38</sup> Platão, p. ex. fala sobre expor (*exēgoumenous*) as intenções do legislador (*Leis*, 802c) assim como da exposição dos poetas (*Cratylō*, 407a); nesse exemplo, Platão diz que bons poetas nos “interpretam” (*hermēneuen*) as declarações dos deuses (THISSELTON, 1982, v. 2).

<sup>39</sup> Essa palavra (exegese) é encontrada em Tucídides (1, 7 2) e Políbio (6, 3 1) etc., no sentido de declaração, narrativa; e em Platão (*Leis*, 631a), quando fala da “vossa exposição das leis”. Sobre os intérpretes (*exēgētēs*), Platão fala no sentido de expoentes oficiais da Lei sagrada (*Leis*, 759c, e, 775a) e descreve o Apolo délfico como sendo o “intérprete (*exēgētēs*) da religião dos pais” (*Rep.*, 427c). Além do uso do termo na religião grega, que alguns tomam como o ponto de partida para a investigação do termo em João 1,18, há outras ocorrências interessantes: *exēgēsis* ocorre no séc. II a. C., no sentido técnico de comunicar segredos divinos em *Pólux* (8, 124); e até ca. de 132 d. C. no registro sobre o ofício de sacerdote e intérprete, nos Papiros de Oxirínco (III 477) (THISSELTON, 1982, v. 2).

<sup>40</sup> Na interpretação literal os apóstolos seguiam o próprio Jesus, como no episódio da leitura do rolo da Lei na passagem em interpretação (Lc 4,18-21, interpretando Is 61,1-2a e 58,6) ou no da dúvida de João Batista sobre seu messiado (Lc 7, 21-23, interpretando Isaías 35,5-6) (KLEIN; BLONBERG; HUBBARD JR., 2017).

<sup>41</sup> Na interpretação tipológica, em busca de padrões ou símbolos representados no Antigo Testamento a antecipar a atividade divina na história posterior, Jesus era o próprio modelo (Hebreus) (KLEIN; BLONBERG; HUBBARD JR., 2017).

também com a interpretação literal-contextual<sup>42</sup> e a do princípio ou da aplicação,<sup>43</sup> sempre seguindo o modelo da interpretação de Jesus. O período apostólico legou à interpretação bíblica o método de interpretação das Escrituras ainda hoje praticado, a exegese (os comentários reais, mencionados acima) (BRAY, 2017; KLEIN; BLOMBERG; HUBBARD JR., 2017; LOPES, 2004).

O período patrístico (ca. 100-590) inicia-se com a morte do último apóstolo, João, e coincide com outros três períodos históricos do Cristianismo: o dos Pais da Igreja, o das escolas de interpretação e o período dos grandes concílios da Igreja. Outra característica é que cobre um tempo marcado por dois grupos de textos em circulação entre as igrejas: os escritos dos apóstolos, apesar de ainda não terem sido organizados em um cânon oficial da igreja e o Antigo Testamento, considerado como a principal coleção de Escrituras autorizadas.

O período dos Pais Apostólicos é o responsável pelo surgimento de novos modos de ver a interpretação em relação ao modo apostólico, do período anterior. Além da tipologia,<sup>44</sup> encontram-se nesse período as práticas interpretativas da alegoria,<sup>45</sup> do *midrash*<sup>46</sup> e da interpretação tradicional<sup>47</sup> (BRAY, 2017; KLEIN; BLOMBERG; HUBBARD JR., 2017; LOPES, 2004).

Em seguida surgem as escolas de interpretação. A primeira das quais se tem notícia é a escola de Alexandria, já apresentada, associada à interpretação alegórica<sup>48</sup>

---

<sup>42</sup> Na interpretação literal-contextual, de forma mais ampla, Jesus invocou o sentido comum do autor do Antigo Testamento, como no episódio da crítica dos fariseus feita a ele ou aos seus discípulos, em Mt 9,13 e 12,8, respondendo com Oseias 6,6 (KLEIN; BLOMBERG; HUBBARD JR., 2017).

<sup>43</sup> A interpretação por princípio/aplicação, que não tem correspondência na interpretação feita por Jesus, era feita utilizando a aplicação do princípio subjacente a uma situação diferente daquela do contexto veterotestamentário, porém comparável a esse contexto, como quando Paulo, em Romanos 9,25-26, busca provar que Deus quer a salvação de judeus e gentios e o faz citando Oseias 2,23 (cf. Os 1,10) (KLEIN; BLOMBERG; HUBBARD JR., 2017).

<sup>44</sup> Os Pais utilizavam a interpretação tipológica para relacionar o Antigo Testamento e o Novo, especialmente no que concerne aos ensinamentos de Jesus, como no uso feito em 1 Clemente, quando o autor utilizou a cor escarlate do pano que Raabe estendeu em Jericó para dar recados aos espias de Josué, como sendo o sangue de Cristo (1 Clem 12,7) (KLEIN; BLOMBERG; HUBBARD JR., 2017).

<sup>45</sup> Alegoria era a interpretação usada para todos os tipos de literatura, o método mais utilizado pelos Pais, especialmente para embasar seus ensinamentos nas Escrituras veterotestamentárias, como no caso da Epístola de Barnabé 8,1-7 que, a partir dos detalhes do procedimento, dá ao ritual da novilha vermelha de Números 19 um grande sentido espiritual a tal ponto que a novilha vermelha representa Jesus etc. (KLEIN; BLOMBERG; HUBBARD JR., 2017).

<sup>46</sup> Nessa abordagem (*midrash*) herdada dos rabinos e dos sectários de Qumran, um exemplo clássico vem da interpretação de Gênesis 17,23-27 em Barnabé 9,7-8 que cita, como sendo Escritura, uma paráfrase breve do relato de Gênesis (KLEIN; BLOMBERG; HUBBARD JR., 2017).

<sup>47</sup> A interpretação tradicional refere-se ao apelo à autoridade da tradição transmitida pelos apóstolos (que as igrejas ensinavam) para enfrentar os grupos heréticos. Nesse modo, esse modelo era considerado a interpretação correta da mesma (KLEIN; BLOMBERG; HUBBARD JR., 2017).

<sup>48</sup> Um exemplo, na escola de Alexandria, é aquela interpretação (alegórica) feita por Clemente de Alexandria, da parábola do filho pródigo, em que o manto colocado pelo pai sobre o pródigo filho seria

e a segunda é a escola de Antioquia, associada à interpretação literal,<sup>49</sup> ambas em atuação entre os anos 150 e 400 da era cristã e desvinculadas dos concílios da Igreja<sup>50</sup> (DOCKERY, 2005; KLEIN; BLOMBERG; HUBBARD JR., 2017).

Os exegetas dessas escolas, cujas opiniões tornaram-se a base para o estabelecimento da doutrina e cujos escritos são fonte de argumentos para o fazer teológico subsequente, são conhecidos como os precursores dos métodos que se desenvolveriam posteriormente; dentre eles destacam-se, pela escola de Alexandria, Clemente de Alexandria (ca. 150-217 d. C.) e Orígenes (185-254 d. C.); e, pela escola de Antioquia, Teodoro de Mopsuéstia (350-428 d. C.) e João Crisóstomo (ca. 407 d. C.). Os intérpretes da escola de Antioquia são aceitos como aqueles através de quem os primeiros passos do Método Histórico-Gramatical foram dados (LOPES, 2004).

Apesar dos limites desta escola, não se pode considerá-la desprovida de uma dimensão metodológica,<sup>51</sup> pois os comentários produzidos eram feitos dentro de seu parâmetro de interpretação a partir da leitura literal do texto (*sensus literalis*) na forma e no fim de clarificar as verdades divinas.

Esse conceito prevaleceu ao longo de alguns séculos. No entanto, houve um momento na história da interpretação em que se estabeleceu a diferença entre a exegese bíblica da escola exegética primeva e a exegese bíblica da escola científica, o que se iniciou com o advento do Iluminismo, principalmente na Alemanha que, sob pressão das correntes protestantes e racionalistas,<sup>52</sup> possibilitou o surgimento de um ambiente propício à criação de uma hermenêutica mais vinculada à ideia de ciência e de método.<sup>53</sup>

Foi nessa conjuntura que a exegese bíblica ganhou o *status* de exegese histórico-gramatical, um método mais alinhado com o método científico.<sup>54</sup> Porém, cabe

---

o manto da imortalidade e o anel, um sinete real e um selo divino, ou seja, um sinete de consagração (Lc 15,11-32) (LOPES, 2004).

<sup>49</sup> Um exemplo dessa interpretação (literal) na escola de Antioquia encontra-se na interpretação de Gênesis 3,8, que narra a visitação de Deus a Adão e Eva, no Jardim do Éden, feita por Teófilo de Antioquia (séc. II). Segundo a narrativa, Adão e Eva “[...] ouviram a voz do Senhor Deus, que andava no jardim pela viração do dia”; para interpretar essa afirmação, Teófilo usa a explicação teológica da pré-cristofania, afirmando que a voz que o casal ouviu é a “Palavra de Deus, que também é seu Filho”. (LOPES, 2004, p. 137)

<sup>50</sup> Klein, Blomberg e Hubbard Jr. (2017, p. 101, n. 64) desconsideram a distinção entre as escolas de Alexandria e de Antioquia, conforme estudos mais recentes divulgados por estudiosos da Patrística. Segundo eles, alexandrinos e antioquenos tinham uma abordagem comum, ainda que com diferenças identificáveis.

<sup>51</sup> Ver Seção 1.1, acima.

<sup>52</sup> Marquard (*apud* KÖRTNER, 2009) interpreta essa pressão como guerra civil confessional.

<sup>53</sup> Ver Seção 1.1, acima.

<sup>54</sup> Ver Seções 1.1, acima e 1.3.2, abaixo.

agora rever alguns marcos enriquecidos de novos dados: o primeiro, é a própria relação fundante deste com a escola de Antioquia, cujas datas coincidem com os primeiros séculos da história do Cristianismo, a era dos Pais da Igreja. Seu sistema de interpretação baseava-se na *theoria*, de modo que sua exegese estava envolvida com quatro aspectos do texto: espiritual e doutrinário, histórico e filológico, como esclarece Kaiser Jr. e Silva (2002, p. 213):

Os estudiosos de Antioquia davam grande ênfase à ideia de a *theoria* referir-se basicamente ao fato de que havia uma visão ou percepção da verdade espiritual no cerne do acontecimento histórico que os escritores da Bíblia estavam registrando. Afirmavam ainda que essa ligação entre o acontecimento histórico e a verdade espiritual não era um duplo sentido ou significado, mas um sentido único conforme havia sido a intenção original dos escritores da Bíblia. [...] eles insistiam que os acontecimentos históricos eram indispensáveis como meio que Deus havia escolhido para dar expressão à sua verdade eterna.

Essa perspectiva continuou no desenvolvimento posterior, a começar dos Pais Latinos, da chamada escola do Ocidente (séc. IV-V), a qual praticou uma interpretação mais eclética em seus métodos, em que estavam incluídos elementos de Alexandria e Antioquia. E prosseguiu nos monges da Alta Idade Média, da chamada escola de São Vitor (séc. XII), que praticou uma interpretação mais científica, acentuando a importância das circunstâncias históricas, geográficas e gramaticais nas quais o texto estivesse envolvido; em Tomás de Aquino (séc. XIII), que defendeu o sentido literal como base para todos os demais sentidos das Escrituras; nos pré-reformadores, oriundos do humanismo cristão renascentista, os quais reavivaram o estudo das línguas clássicas, como o grego e o hebraico, e impulsionaram na direção do desenvolvimento do Método Histórico-Gramatical; e nos reformadores, que redescobriram a prioridade do sentido literal (BRAY, 2017; KLEIN; BLOMBERG; HUBBARD JR., 2017; LOPES, 2004).

Nessa linha, os reformadores romperam com os métodos alegórico e escolástico e estabeleceram a tendência, especialmente por meio de Calvino, em favor do método que fosse histórico e gramatical para a interpretação textual, inaugurando assim uma nova era na interpretação bíblica, cujos princípios podem ser exemplificados com as palavras do reformador William Tyndale (1494-1536):

Vós deveis compreender, portanto, que as *Escrituras têm apenas um sentido, que é o sentido literal*. E que o sentido literal é a raiz e a base



para todos, e âncora que nunca falha; [...] Ainda assim, as Escrituras usam provérbios, similitudes, charadas e alegorias, como o fazem outras formas literárias; mas *aquilo que o provérbio, similitude, charada ou alegoria significa é literal em seu sentido* o qual deveis buscar diligentemente. (TYNDALE *apud* KAISER JR.; SILVA, 2002, p. 217, grifo nosso)

Os dois principais nomes da Reforma, Lutero e Calvino, corroboraram o entendimento de Tyndale ao insistirem em que a função do intérprete é ir ao texto em busca de seu sentido literal e, portanto, que sua primeira tarefa é permitir ao autor dizer o que ele disse. (MARTÍNEZ, 1984). Acrescente-se que a ênfase de Lutero no sentido cristológico da Escritura traçou uma linha direta dos “reformadores a Jesus, aos apóstolos e à igreja primitiva” (DOCKERY, 2005, p. 154).

A Reforma (séc. XVI), portanto, capitalizou os princípios de interpretação que vinham sendo desenvolvidos dentro da linha da exegese dos cristãos do período pós-*Novo Testamento*, que passa pela escola de Antioquia e tem seu ápice nos pré-reformadores, de forma que defendeu o sentido literal como o único sentido legítimo das Escrituras, assim como outros que surgiram em linha com aquele, e pavimentou o caminho para a adoção do Método Histórico-Gramatical.

No pós-Reforma, enquanto os líderes se ocupavam em consolidar a teologia da Reforma e em se adaptar aos novos tempos, intérpretes posteriores desenvolveram sua teologia (dos reformadores) na mesma linha seguida pelos defensores do sentido literal ou adeptos do posterior Método Histórico-Gramatical. Sua teologia (entre a segunda metade do século XVI e a primeira metade do século XVIII) foi feita por meio de uma interpretação marcada pela metodologia escolástica, que produzia um tipo de tratado de teologia sistemática e algumas ênfases distintivas, e colocava em prática uma hermenêutica autorizada e dogmática que acabou se manifestando em duas reações:<sup>55</sup> uma no âmbito da vida cristã e a outra no âmbito da interpretação do texto sagrado.

A primeira refere-se ao Pietismo, movimento surgido no seio da Igreja Luterana na segunda metade do século XVII em resposta ao Cristianismo luterano considerado vago, de então, e em favor de um retorno à teologia dos apóstolos e dos

---

<sup>55</sup> Essas reações aconteceram dentro do luteranismo, mas acabaram expandindo-se para além dessas fronteiras e atingindo outras denominações e espaços geográficos (KLEIN; BLOMBERG; HUBBARD JR., 2017).

reformadores, vista como viva, com ênfases pragmáticas<sup>56</sup> (BRAY, 2017; KLEIN; BLOMBERG; HUBBARD JR., 2017; LOPES, 2004).

E a segunda refere-se ao surgimento do método-crítico cuja ênfase estava na interpretação histórica em oposição à interpretação tipológica do Novo Testamento. Seus pioneiros foram Johann Salomo Semler (1725-1791), que fora estudante de Ernesti, o proponente do Método Histórico-Gramatical, e Johann David Michaelis (1717-1791), autor do primeiro livro sobre a abordagem histórico-crítica do Novo Testamento<sup>57</sup> (BRAY, 2017; SAILHAMER, 2001).

Acontece, nesse ponto, o *start* para a virada metodológica da antiga exegese governada paulatinamente por princípios para uma metodologia exegética subordinada a regras de interpretação regidas por aqueles e outros princípios desenvolvidos ao longo da história da interpretação. Nesse curso, esse modo de interpretar foi ganhando *status* até tornar-se o que hoje é conhecido por Método Histórico-Gramatical. Essa consolidação aconteceu nos espaços da Escolástica Protestante e na hermenêutica de dois movimentos religiosos: a puritana e a pietista.

Como exposto, a exegese cristã partiu do exercício da interpretação dos antigos israelitas pelo fenômeno da alusão e passou pela interpretação do Judaísmo em suas três vertentes (Judaísmo helênico, de Qumran e rabínico) antes de influenciar a tradição cristã. Esta começou com o próprio Jesus, na medida em que interpretava o Antigo Testamento em seus pronunciamentos (diálogos, discursos, ditos etc.), foi seguida pelos seus apóstolos, Pais da Igreja e escolas e personagens sucessores até que, no período da Reforma Protestante (séc. XVI), havia um parâmetro geral de interpretação (princípios) mais desenvolvido que os preliminares comentários do texto bíblico (exegese), seguido por uma ala da Igreja, agora protestante, ainda que não sistematizado como método. Pode-se dizer, portanto, que antes da Reforma se desenvolveram mais um pouco e que foi no período pós-Reforma (ca. de 150-200 anos depois) que alguns desses princípios se estabilizaram como algo que rege o método e que outros tomaram a forma de técnicas ou métodos na direção do que hoje se conhece como Método Histórico-Gramatical.

---

<sup>56</sup> O Pietismo veio à existência por meio de August Herman Francke (1663-1727) e Philip Jakob Spener (1635-1705), cuja obra *Pia Desideria* (1675) marcou seu nascimento (LATOURETTE, 1983).

<sup>57</sup> Trata-se de *Einleitung in die goettlichen Schriften des Neuen Bundes* (Introdução aos escritos divinos da Nova Aliança), publicada em 1750, com edições posteriores em 1787-1884.

### 1.3.2 A história e a filosofia do Método Histórico-Gramatical

A filosofia do Método Histórico-Gramatical constitui seu cerne; é caracterizada por sua observação de pressupostos teológicos e princípios hermenêuticos a serem expostos. Nesta subdivisão encontra-se precedida pela história específica do Método, a qual vem se desenvolvendo desde o surgimento da exegese bíblica, nos primórdios do Cristianismo, na medida em que passa pelas diversas fases da história (cristã, hermenêutica etc.) e consolida-se pelo uso.

#### 1.3.2.1 A história do Método Histórico-Gramatical

O Método Histórico-Gramatical é o fenômeno antecipado pela escola exegética do período apostólico e formulado por Ernesti,<sup>58</sup> citado com frequência como figura central na história da interpretação, e formulador da escola gramático-histórica. O termo e sua descrição aparecem na *Institutio* (1761), já indicada, em que se refere àquela formulação na qual estão incluídos os princípios de uma interpretação geral; essa interpretação se constituía em observação de regras gerais que já vinham sendo enunciadas e aplicadas na crítica dos escritores profanos do século XVIII sem, contudo, ter sido utilizadas em tal rigor na exegese bíblica.<sup>59</sup>

Nessa formulação, Ernesti admite apenas uma aceitação na interpretação dos clássicos e da Bíblia Sagrada: a gramatical, conversível em lógica e história e, assim, a mesma com elas. Ele reputa censuráveis duas posições dos intérpretes bíblicos: a) atribuir tudo à iluminação do Espírito Santo e b) explicar palavras por coisas, desconsiderando todo o conhecimento das línguas bíblicas. Além disso, ele limita a analogia da fé como regra de interpretação ensinando que ela só pode determinar a escolha entre os possíveis significados, jamais a explicação das palavras. (THE ENCYCLOPAEDIA..., 1911).

Sua tese básica era que um texto não poderia ter outro significado que o gramatical, ou seja, o histórico, e esse significado é atribuído à palavra por “convenção linguística”; nas suas palavras, por “estipulação e costumes humanos” (ERNESTI, 9 *apud* SAILHAMER, 2001, p. 201). Desse modo, o sentido das palavras deve ser

---

<sup>58</sup> Ernesti foi pioneiro ao separar formalmente a hermenêutica do Antigo Testamento da hermenêutica do Novo Testamento (TERRY, 1974).

<sup>59</sup> Ver discussão na Seção 1.1, acima.

investigado por meio da filologia, considerado o método adequado, e descoberto a partir do uso dessas palavras no momento da escrita do livro bíblico (*usus loquendi*).

Ernesti tinha a intenção de trazer o intérprete bíblico (crítico e não crítico) de volta ao texto, pois, sob os auspícios do método histórico patrocinado pelos estudos históricos e sua influência na interpretação bíblica, o intérprete havia se afastado do texto.<sup>60</sup> Um de seus princípios básicos ajuda a compreender seu objetivo, como se vê na descrição de seu método através do uso dos termos histórico e gramatical. Esses, em trabalhos primários de sua autoria, eram conectados pela conjunção disjuntiva latina *sive*, a que corresponde, na língua portuguesa, as expressões *ou seja* ou *a saber*,<sup>61</sup> isso significa que o método em questão visava a busca pelo sentido gramatical, ou seja, histórico das Escrituras. Segundo Sailhamer (2001), a expressão era indicativa da tese central de Ernesti de que a Bíblia deveria ser estudada como qualquer um outro livro antigo (conhecimento em geral), o que se encaixa com a natureza do texto bíblico como tal e, sendo assim, para ele o sentido histórico era o gramatical.<sup>62</sup>

Porém, algumas sutis modificações foram introduzidas no método de Ernesti, especialmente nas operações de atualização e tradução, resultando em mudanças fundamentais na hermenêutica bíblica. A primeira aconteceu no espaço que separa o termo histórico do termo gramatical entre as palavras: estudiosos bíblicos posteriores, como o ex-aluno de Ernesti, Karl Augustus Theophilus Keil (1754-1818), excluíram a conjunção *sive* (ou seja, a saber) dos termos-chave descritores do método (método histórico, ou seja, gramatical), e promoveram uma ligação entre os dois por meio de

---

<sup>60</sup> Hahn e Wiker (2018) fazem uma revisão histórica do caminho percorrido pelo método de interpretação bíblica, trazendo uma demonstração de como aconteceu esse afastamento do texto e o âmbito desse afastamento, que é a crítica histórica que surgiu no final do século XVIII e prosseguiu ao longo dos séculos XIX e XX. O percurso começa por Descartes (séc. XVII), em cuja obra foi banido o aspecto sobrenatural das Escrituras e gerada a pretensão de neutralidade metodológica, e pontua personagens como o filósofo político Thomas Hobbes (1588-1679), cuja metodologia deu o tom dos futuros projetos de crítica bíblica; o filósofo holandês Baruch de Espinosa (1632-1677), que inaugurou a busca por um método científico para a interpretação da Bíblia; o filósofo e exegeta Ricardo Simon (1638-1712), o qual assegurou que a abordagem de Espinosa perdurasse nos séculos seguintes; e o filósofo inglês John Locke (1632-1704), que introduziu princípios essenciais para o julgamento histórico da Bíblia; e, finalmente, traz a contribuição do filósofo irlandês John Toland (1670-1722) para um Cristianismo domesticado cuja existência depende de uma correspondente subversão das Escrituras.

<sup>61</sup> Essa conjunção, como ao contrário da outra, “só é um elemento conectivo porque estabelece materialmente a junção de uma oração com outra; materialmente une, mas formalmente desune ou deixa às vezes de indicar alternativa, para indicar distinção, equivalendo a isto é, por outra forma (V. a 5ª. espécie, explicativas [...]) - ou para indicar possível substituição de uma coisa por outra” (ALMEIDA, 2009, 573, n. 1).

<sup>62</sup> Ver Seção 1.1, acima.

um sinal aglomerador apensado entre eles, o hífen ( – ), dando-lhe sentido um pouco diferente (método histórico-gramatical) (SAILHAMER, 2001).

Em alguns casos essa ligação foi promovida por meio da conjunção coordenativa aditiva *et* (e) dos mesmos termos-chave (método histórico e gramatical), sugerindo que os dois termos não significavam mais a mesma coisa que significara em Ernesti (gramatical, a saber, histórico), e que agora significavam duas coisas diferentes (histórico-gramatical, reunindo os dois termos, mas separando-os em suas respectivas áreas semânticas, ou histórico e gramatical, separando-os abruptamente em seus respectivos campos de conhecimento) (SAILHAMER, 2001).

A contribuição de Keil para a ciência da interpretação é reconhecida por historiadores da hermenêutica, os quais identificam a origem do termo histórico-gramatical em seu tratado *Elementa hermeneutices Novi Testamenti* (Os elementos hermenêuticos do Novo Testamento) (1811), no qual buscava atualizar a tese central de Ernesti segundo a qual o estudo da Bíblia deveria seguir os mesmos cânones utilizados no estudo de qualquer livro antigo (KEIL, 1811; TERRY, 1974); para Keil, isso significava que a Bíblia deveria ser estudada de acordo com a recém-desenvolvida consciência histórica introduzida por Semler (1753-1791), que estudara com Siegmund Jakob Baumgarten (1706-1757) na Universidade de Halle, no início do século XVIII (SAILHAMER, 2001; TERRY, 1974).

Sobre essa consciência histórica recua-se a Baumgarten, considerado um teólogo da transição do pietismo de Spener e Francke para o racionalismo moderno, de quem Semler fora estudante. Até Baumgarten a teologia protestante alemã era considerada uma fé baseada na Bíblia; nele, tornou-se uma fé baseada na revelação para a qual a Bíblia era meramente um registro dado uma vez (HIRSCH, *apud* SAILHAMER, 2001).

Baumgarten e Johann Franz Buddeus (1667-1729) deram ao conceito de história uma nova direção nos estudos bíblicos. Até então, a noção de história bíblica, que fora introduzida no conceito de revelação por Johannes Cocceius (1603-1669), “representava aquela série de eventos registrados nas Escrituras.” A partir de Baumgarten, especialmente de Buddeus, história bíblica ganhou o significado de “uma série de eventos referidos na Bíblia”, de modo que a revelação divina estaria “nos eventos referidos nas Escrituras, em vez nas próprias Escrituras”. (SAILHAMER, 2001, p. 196, tradução nossa) A partir de então, a revelação deveria ser encontrada

nos eventos mencionados nas Escrituras (história), ao invés de nas próprias Escrituras (registro).

Essa noção é bem diferente da história bíblica defendida nos estudos bíblicos tradicionais. Antes, a crença bíblica ou crença na escrita bíblica, em que o significado se encontrava “localizado nas palavras e frases das narrativas bíblicas”; agora, a crença na revelação ou no significado revelado da história, em que o significado passou a ser “localizado nos eventos e pessoas referidos por essas narrativas”.<sup>63</sup> (SAILHAMER, 2001, p. 196, tradução nossa)

A segunda mudança no método de Ernesti deu-se por meio da tradução de 1827 da versão latina para o inglês feita por Moses Stuart (1780-1852) que a fez influenciado por sua própria ideia sobre o método hermenêutico e a importância dos estudos históricos na interpretação bíblica, e por seu compromisso de levar ao público norte-americano os resultados das recentes críticas alemãs (ERNESTI; STUART, 1827).<sup>64</sup> O resultado foi uma versão “altamente interpretada” (na tradução propriamente dita e nas abundantes notas explicativas apensadas à tradução) do método de Ernesti para o mundo de fala inglesa (SAILHAMER, 2001).

O método histórico, nessa tradução, foi introduzido no histórico-gramatical e passou a ser seu elemento de segurança,<sup>65</sup> possibilitando-lhe fazer uso dos resultados de alguns métodos históricos (pesquisas) sem necessariamente comprometer-se com todo o aparato de ferramentas críticas (SAILHAMER, 2001).

Nessa conjuntura histórica do século XVIII vertentes protestantes racionalistas e liberais apropriaram-se do método histórico (Método Histórico-Crítico)<sup>66</sup> enquanto vertentes ortodoxas assumiram o termo histórico-gramatical referindo-se ao conjunto de princípios e práticas de interpretação de Ernesti (Método Histórico-Gramatical), distinguindo os dois métodos (HAHN; WIKER, 2018; SAILHAMER, 2001). Ambos seguiram seu percurso atualizando-se com contribuições disponibilizadas pelos estudos de diversas áreas do conhecimento já cristalizados e de outros que haveriam de surgir.

---

<sup>63</sup> Trabalhos sobre a história da interpretação bíblica, como os de Emanuel Hirsch e de Hans Frei e Hans-Joachim Kraus, confirmam essa mudança fundamental no significado do termo história bíblica (SAILHAMER, 2001).

<sup>64</sup> Nessa publicação o nome do tradutor Moses Stuart, aparece ao lado do autor, como que em co-autoria.

<sup>65</sup> Posteriormente isso daria o necessário porto seguro ao Método Histórico-Gramatical.

<sup>66</sup> Hahn e Wiker (2018) situam as raízes históricas do Método Histórico-Crítico (crítica histórica) no período compreendido entre os séculos XIX e a meados do século XVIII, seu surgimento no final do século XVIII e apontam para seu prosseguimento nos séculos XIX e XX.

Além disso, movimentos e personagens foram surgindo e dando o devido suporte à consolidação de ambos. No século XIX o Método Histórico-Gramatical começou seu percurso rumo à sua consolidação como método científico de interpretação reconhecido através de sua tradução do latim para a língua inglesa e de sua adoção pelo Seminário Teológico de Princeton, e por personagens da erudição teológica protestante como o pietista ortodoxo Ernst Wilhelm Hengstenber (1802-1869), o hebraísta alemão Franz Delitzsch (1813-1890) e o crítico alemão Johann Friedrich Karl Keil (1807-1888); e, no século XX, teólogos de linha ortodoxa o defenderam e adotaram claramente em sua exegese bíblica. (GRANT, 1984; SHEDD, 1991).

Nesse processo, eruditos assumiram e encamparam-no como bastião da ortodoxia protestante na defesa da historicidade dos milagres e da inspiração das Escrituras; produziram comentários bíblicos consideráveis e utilizados ainda hoje,<sup>67</sup> empregando o Método e mantendo independência tanto da leitura pietista quanto da histórico-crítica da Bíblia; e adotaram-no, categoricamente, na academia e na exegese da erudição teológica a ela vinculada (GRANT, 1984; SHEDD, 1991).

Contudo, a exegese histórico-gramatical contemporânea distancia-se da proposta de Ernesti quando não considera mais os termos histórico e gramatical em sentido sinonimizado como indicado em sua tese. Para ele, a dimensão histórica do significado de uma palavra estava restrito ao lugar e tempo no passado em que o hagiógrafo a grafou no texto de forma que seu uso poderia ser encontrado pela leitura desse texto; aquele momento histórico, preservado léxica e gramaticalmente, foi a gravação do evento em si e não o evento registrado.<sup>68</sup> Portanto, a busca do significado de uma palavra deveria focar na palavra no contexto de outras palavras no momento da gravação do evento e não no fato então gravado.

Enfim, autores diferentes em diferentes obras têm apresentado variações terminológicas à denominação Método Histórico-Gramatical a partir da característica descritora adotada por este: Método Histórico-Gramatical-Contextual (MICKELSEN, 1963), Método Teológico-Sintático (KAISER JR.; SILVA, 2002) e Análises Histórico-Culturais e Léxico-Sintáticas (VIRKLER, 1998). Contudo, a designação Método

---

<sup>67</sup> A interpretação de Delitzsch e Keil do livro de Isaías é, inclusive, utilizada na exegese apresentada nesta tese. Ver Seção 2.3.2, abaixo.

<sup>68</sup> Ele acreditava que tempos, lugares e cenários diferentes poderiam alterar radicalmente a relação entre as palavras e as coisas (INSTITUTIO, 11 *apud* SAILHAMER, 2001).

Histórico-Gramatical tem sido firmada desde então (meados do século XVIII) e amplamente utilizada, representando os principais interesses da abordagem seguida por uma parcela do mundo protestante.

### 1.3.2.2 A filosofia do Método Histórico-Gramatical

A filosofia da exegese histórico-gramatical, como campo do saber que se ocupa da reflexão sobre a teoria interpretativa e a interpretação formal ou a teoria da interpretação já sistematizada, trata do processo interpretativo realizado nos espaços destinados à interpretação bíblica e consiste em um conjunto teórico que inclui pressupostos, princípios e regras de interpretação bíblica. Nas palavras de Grassmick (2009, p. 9), esse conceito ampliado “vai apresentar a base e a estrutura de todo trabalho exegético subsequente.”

Segue-se uma breve discussão sobre o papel do pressuposto e do princípio como precedentes das regras de interpretação do Método, considerando-o, inerentemente, pressuposicional. A questão da legitimidade das pressuposições na interpretação vem torneando as discussões sobre a interpretação bíblica desde Schleiermacher,<sup>69</sup> tornando-se mais relevante quando associada com a nova hermenêutica.<sup>70</sup>

Desde então o caráter pressuposicional do Método Histórico-Gramatical tem estado sob suspeita, especialmente por parte de filósofos da interpretação da corrente racionalista<sup>71</sup> que, nesse ideal, têm feito um apelo por uma abordagem neutra e

---

<sup>69</sup> Uma contribuição do filósofo Heinz Kimmerle, pesquisador dos escritos anteriores de Schleiermacher, esclarece seu entendimento sobre o lugar das pressuposições na interpretação bíblica: “O trabalho de Schleiermacher constitui um ponto de viragem na história da hermenêutica. Até então, a hermenêutica deveria apoiar, assegurar e esclarecer um entendimento já aceito (da Bíblia como hermenêutica teológica; da antiguidade clássica como hermenêutica filológica). No pensamento de Schleiermacher, a hermenêutica cumpre a função qualitativamente diferente de, antes de mais nada, tornar a compreensão possível e, deliberadamente, iniciar a compreensão em cada caso individual.” (*apud* THISELTON, 1982, p. 310-311, tradução nossa)

<sup>70</sup> Abordagem interpretativa cujas raízes encontram-se na filosofia de Immanuel Kant (1724-1804) e desenvolvimento passa por Schleiermacher, Rudolf Bultmann (1884-1976) etc.; é um desenvolvimento dos princípios hermenêuticos de Bultmann, e tem sua paternidade reconhecida no trabalho de Ernst Fuchs (1930-2015) e Gerhard Ebeling (1912-2001) (ANGLADA, 2006); para Fuchs, o princípio hermenêutico é o ponto de partida desencadeador do processo de compreensão e não pode pressupor fé, o que impossibilitaria uma compreensão científica. Mais sobre isso em Stanton (1985, p. 60-71) e Thiselton (1985, p. 308-333).

<sup>71</sup> Terminologia apropriada de Anglada (2006) que classifica as várias escolas de interpretação em correntes gerais nas quais ficam assim agrupadas: a subjetivista (alegórica, intuitiva – pietista ou moralista –, existencialista e pós-moderna), racionalista (antigos saduceus e marcionistas, escolasticismo medieval e histórico-crítica) e a conservadora ou reformada (antiga escola de Antioquia, escola Vitorina, humanismo renascentista, reformadores e pós-reformadores).



imparcial, possibilidade que sempre poderá ser considerada (ANGLADA, 2006; STANTON, 1985). Porém, aqueles que advogam sua adoção como um dos princípios norteadores do Método, entendem que “a ideia de interpretar a Bíblia sem pressuposição é uma irrealdade”, pois é “virtualmente impossível interpretar qualquer livro, principalmente a Bíblia, sem partir de pressuposições de caráter religioso, filosófico ou mesmo ideológico.” (ANGLADA, 2006, p. 107-108) Para Stanton (1985), há um uso inadequado dos termos “preconceito” e “pressuposição”, como sinônimos entre si, o que deve ser corrigido pois, apesar de sua proximidade, o preconceito está relacionado a fatores pessoais que afetam o julgamento do intérprete<sup>72</sup> e a pressuposição refere-se ao “ponto de partida filosófico ou teológico que um intérprete toma e que ele geralmente compartilha com alguns outros” (1985, p. 61, tradução nossa). O preconceito exige muita atenção da parte do intérprete para evitar sua influência, ainda que Gadamer (1999) tenha chamado a atenção para a impossibilidade de uma postura completamente neutra e impessoal.

Quanto às pressuposições, “estão envolvidas em todos os aspectos da relação do intérprete com seu texto” (STANTON, 1985, p. 61) e seu exame deve ser um dos primeiros passos na interpretação científica da Bíblia. Tais pontos de partida filosóficos, ideológicos ou religiosos/teológicos, além de reconhecidos e inevitáveis, apresentam-se de forma variada, tais como os credos clássicos da cristandade, as doutrinas denominacionais<sup>73</sup> etc.

Bultmann (2001, p. 191-292, tradução nossa; grifo do autor), no ensaio O problema da hermenêutica, publicado em 1950, deixou claro que

uma compreensão, uma interpretação, *sempre está orientada por um certo enfoque, por um certo rumo*. Isto, porém, inclui que ela nunca está isenta de premissas; mais precisamente, ela sempre é *dirigida por uma compreensão prévia do assunto*, consoante a qual ela questiona o texto.

A compreensão dessa relação vital entre o intérprete e o assunto materializado no texto é o alvo da interpretação de qualquer texto, inclusive do bíblico. Bultmann (2001, p. 306) declara que a premissa da compreensão “é o elo de união

---

<sup>72</sup> Dentre esses fatores, encontram-se: a personalidade do intérprete, seu ponto de vista político; fatores culturais, política acadêmica, política editorial, setores oficiais ou denominacionais etc. (STANTON, 1985).

<sup>73</sup> Para uns, doutrinas denominacionais não passam de preconceitos dogmáticos.

interior entre texto e intérprete, vínculo este criado pela situação de vida do intérprete, por sua relação precedente com o assunto transmitido no texto. Premissa da compreensão é, também aqui, uma compreensão prévia do assunto.”

Sendo assim, retorna-se à discussão sobre alguns pontos inerentes ao caráter pressuposicional do Método Histórico-Gramatical para o estabelecimento das bases de sua concepção metodológica. Seu fundamento é teológico<sup>74</sup> e seus instrumentos são da lavra da ciência;<sup>75</sup> a fundamentação teológica está na unidade da verdade encontrada no conceito de revelação divina, como produto da atividade de autorrevelação materializado nas Escrituras Sagradas (a revelação), sob o pressuposto de que Deus é o sujeito que promove o seu próprio conhecimento ao homem, o que significa que só é possível conhecê-lo na medida em que ele se faz conhecido.

Essa revelação é dupla: geral e especial. A revelação geral está enraizada na criação e pode ser adquirida pela razão humana graças ao estudo da criação; e a revelação especial, encontra-se no plano de redenção de Deus e pode ser adquirida pela razão humana graças ao estudo da Escritura. Ambas, criação e Escritura, são fontes de revelação e podem ser estudadas.

Dois pontos estão sendo considerados: de um lado, que a dupla revelação – criação e Escritura – refere-se àquilo que é real, que existe objetivamente e que essa realidade se baseia na verdade de que Deus é criador e criou todas as coisas por meio de suas palavras; e, de outro, que o estudo dessa dupla revelação refere-se à busca por conhecimento da verdade pelo ser humano, que é um processo mais subjetivo e que, portanto, é um questionamento propenso ao erro e/ou à influência do indivíduo.

Dessa discussão decorre que há uma unidade na verdade, seja ela encontrada na teologia (questionamento sistemático da Escritura) ou na ciência (questionamento sistemático da criação). A primeira pode ser entendida como o esforço humano para depreender da Escritura o entendimento buscado sobre a revelação especial de Deus, o que se faz mediante a atividade interpretativa instruída pelas regras da hermenêutica; e a segunda, como o igual esforço humano para depreender da ordem criada por Deus o entendimento buscado sobre a revelação

---

<sup>74</sup> Teologia, aqui, é entendida como estudo da revelação verbal que Deus faz de si mesmo nas Sagradas Escrituras.

<sup>75</sup> Ver Seção 1.1, acima.

geral, o que se faz mediante a investigação instruída pelas regras do questionamento científico.

Nessa base de entendimento, o Método Histórico-Gramatical é informado pela Escritura (teologia) e pela criação (ciência), espaço em que há, aqui e acolá, imbricamento entre ambas. Da Escritura vêm os dois itens encontrados no texto sagrado: as palavras e o contexto em que elas foram escritas (conteúdo); e da ciência, os instrumentos utilizados para a sua operação: as regras da hermenêutica e os instrumentos que constituem o método exegético em questão (metodologia). Assim, a interpretação histórico-gramatical da Escritura é fruto de uma abordagem integrada da teologia com a ciência (DOWNS, 2001).

Esse entendimento prévio do objeto de interpretação e de sua ciência indica a existência de pressupostos que se encontram na base do processo e princípios que se lhe submetem na responsabilidade de governar as leis e os métodos de procedimento pelos quais se busca o significado do texto. No caso da Escritura, tais pressupostos e princípios “são da natureza das doutrinas abrangentes e fundamentais” nela encontrados (TERRY, 1974, p. 161), imediatamente evidentes a partir da natureza do pensamento e da linguagem expressos no texto.

Em pesquisa anterior (COELHO, 2014), ficou registrado que pressupostos teológicos fundacionais<sup>76</sup> identificados no livro sagrado e encontrados na forma de doutrinas fundamentais estabelecem os princípios que governam as leis e regras de interpretação. São consideradas pressupostos:

a) a doutrina de Deus, que lida com a existência, atributos e operação de Deus na criação, providência e, especialmente, na história da redenção: a existência, o ser e os atributos de Deus são alicerces doutrinários sobre os quais a interpretação bíblica encontra-se construída;

b) a doutrina do homem, em seus diversos estados e, inclusive, como o sujeito da interpretação: o homem, seja no estágio da criação, da queda ou da redenção, é um ser interpretativo;

c) a doutrina de Cristo, o centro da história da redenção e, conseqüentemente, da própria Escritura: ele torna-se o mestre na exegese, resgatador do intérprete e

---

<sup>76</sup> A pressuposição é um instrumento que permite ao cientista consciente dos limites de um paradigma ter condições de propor sua permanência ou substituição; pode ser considerada dogma no sentido de ser crença da qual o intérprete não abre mão com facilidade, porque se trata de uma característica funcional do desenvolvimento científico (SCHLEIERMACHER, 1999).

restaurador de um referencial que torna possível a formulação de princípios hermenêuticos;

d) a doutrina do Espírito Santo e de sua obra na inspiração das Escrituras bem como na iluminação do intérprete: a revelação divina na história, registrada nas Escrituras, tem digital divina e humana, de modo que a interpretação do livro sagrado pelo humano exige o envolvimento do autor divino;

e) e a doutrina da Palavra de Deus, o objeto da interpretação, em que se incluem as doutrinas da inspiração, revelação, autoridade, suficiência, clareza e preservação: a inspiração bíblica é a doutrina fundamental na interpretação histórico-gramatical e, assim, a de todos os seus princípios de interpretação. De si derivam as demais doutrinas bibliológicas adotadas pelo intérprete: as doutrinas da revelação, da autoridade suprema das Escrituras, de sua suficiência e clareza substancial, e a doutrina da preservação das Escrituras.

Tais formulações teológicas representam a interpretação histórica de temas fundamentais da Bíblia relacionados à questão da interpretação das Escrituras, de forma direta ou indireta, e são necessárias ao desenvolvimento das ciências teológicas (ANGLADA, 2006).

Estabelecido o *status* pressuposicional qualificador do Método, identifica-se que é nos pressupostos bibliológicos que as doutrinas relacionadas às Escrituras e à interpretação são diretamente tratadas, de forma que constituem uma espécie de fonte aos princípios que regem o Método; e que os demais pressupostos fornecem o lastro doutrinal para que os princípios se estabeleçam.

Os princípios fundamentais da exegese histórico-gramatical são indicados pelo próprio texto, têm apoio e são ilustrados por exemplos autoverificáveis conforme os pressupostos listados. Terry (1974, p. 162) corrobora esse entendimento quando afirma que é “digno de nota que as Escrituras fornecem repetidos exemplos de interpretação” nos quais são encontradas as leis fundamentais de controle da interpretação ou normas para atuar.<sup>77</sup>

São proposições características do texto bíblico que guiam a sua pesquisa às quais todo o desenvolvimento posterior dessa área de conhecimento está subordinado

---

<sup>77</sup> Tais princípios de interpretação são proposições tão práticas que, em alguns casos, são confundidos com regras de interpretação. Henrichsen (1997) denomina-os regras de interpretação. É o caso do princípio da autointerpretação que pode ser visto como princípio controlador e, também, como uma regra prática. Contudo, têm a função de guiar a pesquisa hermenêutica e resguardar os desenvolvimentos posteriores da interpretação, como método e como processo propriamente dito.

(LALAND, 1993). Em pesquisa anterior (COELHO, 2014),<sup>78</sup> os princípios que regem o Método Histórico-Gramatical foram listados em três grupos: 1) aqueles que dizem respeito ao texto bíblico, em si; 2) aqueles que tratam de questões contextuais desse texto; e 3) aqueles que têm em conta seus conteúdos interpretativos.

Seguem-se os princípios que dizem respeito ao texto bíblico, em si:

a) a autoridade suprema, cujo significado é que a Bíblia tem autoridade intrínseca: por esse princípio se reconhece a autoridade do conteúdo das Escrituras em matéria de fé e prática eclesiais. Nas palavras de Anglada (1998, p. 63), “As Escrituras são autoritativas porque são a Palavra de Deus. A sua autoridade resulta, portanto, da doutrina da inspiração.”

Isso não exclui a tradição eclesial quando esta reflete fielmente a autoridade das Escrituras. Os símbolos de fé<sup>79</sup> são exemplos de tradição eclesial reconhecida pela igreja, na condição de refletir fielmente essa autoridade. Isso significa que a Bíblia não é a única autoridade da igreja; significa que é a autoridade suprema dentro da Igreja (ANGLADA, 1998);

b) a clareza, cujo significado é que a Bíblia é clara em todas as suas afirmações: esse princípio significa, em primeira mão, que todos os que procuram nela “o caminho da salvação e instruções para viverem de modo agradável a Deus encontrarão o suficiente para tal” (ANGLADA, 1998, p. 89); por outro lado, que há nela textos obscuros que são esclarecíveis sob sua própria luz, ou seja, sob passagens relacionadas onde o assunto seja tratado de modo mais claro. A tese defendida neste texto parte desta necessidade.

Contudo, a clareza da Bíblia não é automática. Ela depende de duas ações inseparáveis: de um lado, da ação iluminadora do Espírito Santo, que é o seu autor primário, na mente e no coração do leitor; e de outro, da aplicação esforçada desse leitor no estudo fazendo uso de todo conhecimento teórico e prático (hermenêutica e exegese) disponíveis na busca de elucidação dos problemas envolvidos (ANGLADA, 2006);

c) a autointerpretação, que significa que a Bíblia, amparada pela autoridade do conteúdo das Escrituras, é a sua própria e melhor intérprete: este princípio implica em que o texto bíblico deve ser interpretado à luz do cânon bíblico, segundo o gênio

---

<sup>78</sup> Esses princípios foram listados a partir de Anglada (2006) e Henrichsen (1997).

<sup>79</sup> O termo designa o resumo da fé dos cristãos na forma de profissões de fé e/ou credos. Nos documentos da igreja, aparecem nomeados como Catecismos e Confissões de Fé.

da língua em que foi escrito e as circunstâncias em que foi registrado, e pela comparação de passagens semelhantes e diferentes, conforme definição da SCH (1562). Nas palavras de Anglada (2006, p. 167), isso significa que, “visto que a Bíblia é a única fonte infalível da vontade divina, somente ela pode elucidar de modo autoritativo o seu sentido e significado.” Essa é a tese defendida neste trabalho.

Isso não exclui o conhecimento do contexto histórico e do legado teológico recebido da história da igreja e das descobertas oferecidas pelas várias áreas do conhecimento ao longo da história da humanidade. Sobre isso declara a mesma Confissão (SCH, II): “não desprezamos as interpretações dos santos padres gregos e latinos, nem rejeitamos as suas discussões e os seus tratados sobre assuntos sagrados, sempre que concordarem com as Escrituras.” Esse acolhimento da tradição em sua produção teológica estende-se a teólogos posteriores na história da Igreja.

Abaixo a apresentação dos princípios que tratam de questões contextuais do texto bíblico, considerando que a Bíblia surgiu de e em contextos histórico, linguístico e literário, e que tais contextos ajudam a entender o significado (SILVA, 1994). Outra consideração importante é que a palavra contexto é ampla em seu significado e que os contextos linguístico, literário e histórico (assim como o teológico, igualmente imbricado) estão tão relacionados entre si que a divisão é meramente formal. Enfim, todos e cada um deles implica em que o texto bíblico deve ser interpretado de acordo com seu contexto:

d) o linguístico/literário, que considera a Bíblia como uma obra constituída de gêneros e formas literárias com características próprias: esse princípio implica que tais gêneros e formas requerem atenção especial do intérprete e que a abordagem interpretativa deve ser apropriada a cada um. Além dos gêneros e formas literárias, esse contexto abrange aspectos linguísticos como os morfossintáticos (e discurso) e semânticos de um texto (KÖSTENBERGER; PATTERSON, 2016; OSBORNE, 2009).

e) o literário propriamente dito, que considera o contexto em que a passagem bíblica se encontra localizada na unidade, no livro ou mesmo na obra de determinado autor ou editor: esse princípio implica em que a localização de uma passagem ou o encadeamento de passagens no qual a mesma se encontra indica sua função literária. Uma sobreposição admitida, agora como função do contexto literário, é o chamado contexto retórico<sup>80</sup> (GORMAN, 2017; OSBORNE, 2009);

---

<sup>80</sup> Osborne (2009) chama essas relações literárias no seio dos livros bíblicos de contexto lógico.

f) o histórico, que se baseia no pressuposto que um texto é histórico em, pelo menos, duas dimensões: história no texto (o que o próprio texto narra ou relata sobre a história, tais como pessoas, eventos, condições sociais e até mesmo ideias) e história do texto (autoria/destinatário, local/data, ocasião/propósito, ou seja, as circunstâncias em que se originou): esse princípio implica em que a interpretação bíblica depende de pesquisa sobre o período histórico, sócio-político e cultural identificado (quase sempre subjacente) no texto para compreender o que está sendo dito no nível mais elementar (história no texto), bem como a situação da qual o texto surgiu (história do texto) que, muitas vezes, reflete o mesmo cenário histórico e, outras, distinta (HAYES; HOLLADAY, 1987).

Enfim, seguem-se os princípios que têm em conta conteúdos interpretativos relacionados ao Antigo e Novo Testamento, à pessoa de Cristo e à fé:

g) a tipologia é “o estudo de pessoas, instituições, objetos e eventos históricos encontrados no Antigo Testamento (os tipos), os quais prefiguram realidades futuras na história da revelação (os antítipos)” (ANGLADA, 2006, p. 187): significa que a Bíblia, como o registro dos atos divinos centralizados em Cristo, é uma unidade estabelecida por uma relação pré-ordenada e representativa que existe entre elementos históricos do Antigo e do Novo Testamento. Esse conceito pressupõe a unidade da Bíblia, considerando ser o registro inspirado dos atos divinos centralizados em Cristo, tem seu fundamento na ideia de cumprimento da história da salvação e pressupõe uma natureza peculiar de história na Bíblia, que é a história sagrada (ANGLADA, 2006).

Contudo, o debate sobre a tipologia<sup>81</sup> tem sido grande, especialmente sobre sua definição e natureza. O debate mais importante discute se o Novo Testamento interpreta o Antigo em sintonia com o sentido original deste. Outro ponto importante, quanto à natureza da tipologia, é saber se ela aponta essencialmente para uma analogia entre os dois testamentos ou se inclui algum elemento prospectivo ou prenunciativo.

Pode-se dizer, grosso modo, que o intérprete histórico-gramatical considera que os autores do Novo Testamento apresentam graus variados de consciência dos

---

<sup>81</sup> Esse debate passa pelos seguintes pontos em relação ao uso do Antigo Testamento pelos autores do Novo: 1) a influência da interpretação judaica; 2) a questão do livro-testamento; 3) o cristocentrismo; 4) o uso retórico; 5) e a dificuldade de uma interpretação objetiva (BEALE, 2013).

contextos literários e históricos, especialmente dos literários. Porém, de uma forma geral, o NT usa o AT em conformidade com seu sentido contextual original. Em relação ao segundo ponto, a conclusão de muitos estudiosos é que “a tipologia é mais do que simples analogia, comportando também uma espécie de sentido profético da perspectiva do NT.” (BEALE, 2013, p. 40);

h) a harmonia doutrinária ou analogia da fé,<sup>82</sup> que concebe a Bíblia como constituída de fundamentais e harmoniosas doutrinas bíblicas: esse princípio defende que a passagem bíblica deve ser interpretada em harmonia com as doutrinas da fé, o que significa à luz do ensino geral e harmonioso das Escrituras; defende, de outro lado, que tais Escrituras não podem contradizer a si mesmas. Implica, portanto, que o intérprete tenha tanto um conhecimento do sentido geral da Bíblia quanto que seja hábil no trabalho de relação/comparação entre as passagens em busca da intenção plena do Espírito acerca do assunto. (PINK *apud* ANGLADA, 2006);

h) o cristocêntrico, que reconhece que a Escritura, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento, se refere, concentra e testemunha de Cristo: esse princípio tem seu fundamento na unidade das Escrituras e sua principal implicação no fato que Cristo é a principal chave para a interpretação da Bíblia, pois ela, nos dois testamentos, como dois atos de uma mesma história, “se refere a ele, se concentra nele e dá testemunho dele”, tendo-o como seu principal protagonista (ANGLADA, 2006, p. 169).

Enfim, se os pressupostos forneceram a base fundacional, os princípios fornecem os fundamentos orientadores das práticas metodológicas para a interpretação da Bíblia. Enfim, pode-se concluir, com Anglada (2006, p. 107), que o Método Histórico-Gramatical é “um sistema de interpretação bíblica fundamentado em pressupostos teológicos escriturísticos, que emprega princípios gerais e metodologias linguísticas e históricas consistentes com o caráter divino-humano das Escrituras.”

Esse conjunto teórico (pressuposições e princípios) é indicativo do encaixe do Método Histórico-Gramatical na natureza do texto bíblico como tal, na medida em que é capaz de considerar sua autoria dual (divina e humana) e a decorrente natureza dual da Bíblia, e observar as várias dimensões de sua materialização.

---

<sup>82</sup> Tradução da expressão grega τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως (Rm 12,6).



### 1.3.3 O sentido histórico-gramatical

O sentido histórico-gramatical ou literal do texto corresponde à interpretação de sua linguagem nos moldes requeridos pelas leis da gramática e os fatos históricos que envolvem o texto bíblico. A primeira palavra que compõe a designação do Método, histórico, refere-se a considerações históricas a que deve ser submetido o sentido das palavras do autor, o que aponta para a necessidade de considerações cuidadosas das circunstâncias em que escreveu, tais como os contextos literário e histórico que o envolvem e que igualmente envolvem o seu destinatário e a época em que viveram.

A segunda, gramatical, exige uma consideração especial, pois quando foi utilizada por Ernesti, para designar seu método, tinha o sentido de literal ou significava literal; então, em essência, quando se fala em sentido gramatical está se falando em sentido literal,<sup>83</sup> pois querem dizer a mesma coisa.<sup>84</sup> Terry (1974, p. 203) confirma: “o sentido gramatical é essencialmente o mesmo que o literal”. A implicação disso é que a exegese histórico-gramatical se refere, em essência, à interpretação literal das palavras do texto no contexto em que foram escritas.<sup>85</sup>

À guisa de ampliar o entendimento sobre a essência do Método, segue-se uma constatação de Davidson (*apud* TERRY, 1974, p. 203) já vista na discussão da origem do Método, acima, que se encontra na base do mesmo: “As interpretações histórica e gramatical, quando corretamente compreendidas, são sinônimas.” As leis especiais da gramática utilizadas na linguagem do hagiógrafo bíblico, ou seja, as leis gramaticas empregadas pelos escritores sacros nos seus textos eram coincidentes com as circunstâncias peculiares do mundo em que viviam. Os autores bíblicos não criaram um novo idioma, uma nova ciência literária ou outro tipo de conhecimento para veicular sua mensagem; ao contrário, eles reconheceram a linguagem corrente de sua cultura e época e nela expressaram-se.

Eles não somente expressaram-se na linguagem corrente de então; eles também “se valeram do *usus loquendi*”<sup>86</sup> conforme o encontravam, modificando-o,

<sup>83</sup> As expressões “gramatical” e “literal” derivam, respectivamente, do latim e do grego (TERRY, 1974).

<sup>84</sup> Na língua portuguesa, em que este texto está sendo escrito, a palavra gramatical refere-se ao arranjo e construção de palavras e frases.

<sup>85</sup> Acrescente-se que isso em oposição ao sentido figurado, metafórico, buscado pelo método alegórico.

<sup>86</sup> A expressão latina refere-se ao “uso corrente das palavras empregadas por um determinado escritor ou predominante em uma época específica” (TERRY, 1974, p. 181).

coisa bastante natural, pelas relações internas e externas em meio às quais eles pensavam e escreviam.” (DAVIDSON, *apud* TERRY, 1974, p. 204) E, ao escreverem seus textos, eles reconheceram o sentido mais básico do termo e ampliaram seus usos adequando-os ao sentido pretendido em sua comunicação.

Por ser assim, o objetivo do sentido histórico-gramatical é, a partir de leis e princípios universais da gramática que formam a base do idioma, ainda que esta não se atenha ao uso particular dos autores, chegar ao *usus loquendi* do escritor inspirado, que é o que forma o objeto dos princípios gramaticais reconhecidos e seguidos pelo intérprete em sua tarefa junto ao texto bíblico; de igual modo, a gramática a ser usada na interpretação é aquela deduzida do uso da linguagem empregada na Bíblia (gramática especial), o que significa que este deve considerá-la a partir do texto e não a partir da gramática. De fato, os enunciados do autor bíblico formam os princípios gramaticais de modo que cabe ao intérprete identificá-los e assumi-los como seus em seu trabalho exegético. Davidson (*apud* TERRY, 1974, p. 204, tradução nossa; grifo do autor) conclui: “Assim, atingimos um conhecimento do *usus loquendi* peculiar à maneira da investigação histórica.” E explica:

As ideias religiosas, morais e psicológicas, sob cujas influências uma linguagem é formada e modelada, todos os objetos com os quais os escritores estavam familiarizados, e as relações que eles estabeleceram, são rastreadas *historicamente*. O costume das ideias nas mentes dos autores bíblicos se originou do caráter das épocas, país, lugar e educação sob os quais eles atuaram.

A implicação direta dessa identificação do *usus loquendi* (gramática especial) do autor bíblico é que a interpretação gramatical é histórica, pois em vez de ser universal e, portanto, supra história em relação à produção autoral, é específica a cada autor, testamento etc. e, portanto, na linha da história do respectivo escritor. De fato, a interpretação histórico-gramatical, ainda que tenha sua designação distinguida por substantivos separados por um hífen,<sup>87</sup> usa-os de forma tão arraigada um no outro que Davidson (*apud* TERRY, 1974) certamente está correto ao entender que, nos seus desenvolvimentos semânticos iniciais, esses substantivos eram sinonimizados.

---

<sup>87</sup> Ver Seção 1.3.2.1, acima.

Portanto, ao assumir a natureza dual da Escritura, o Método assume a seguinte construção teológica:<sup>88</sup> que, metafisicamente, Deus revelou-se de dois modos: pela criação, como revelação geral e pela Palavra (Escritura Sagrada), como revelação especial e que, epistemologicamente, o “questionamento sistemático da criação” levou à ciência e o igual “questionamento sistemático da Escritura”, à teologia; e que o revelado é também aquele que criou todas as coisas e, como tal, é a fonte de toda a realidade e, por ser assim, “há uma unidade da verdade na criação” (DOWNS, 2001, p. 15). Por isso, são dignas de consideração e devem ser estudadas tanto a criação quanto a Escritura e consideradas válidas tanto a ciência quanto a teologia, e ainda: o método de interpretação da Bíblia, entendido como produto do questionamento humano, deve ser concebido de forma a integrar ciência e teologia.

Portanto, o Método Histórico-Gramatical é uma construção humana. Seu objeto de estudo (a Escritura) é, simultaneamente, sagrado e humano, o que implica em uma interpretação que leve em consideração essas duas dimensões no seu exame. Isso traz implicações hermenêuticas acolhidas pela interpretação histórico-gramatical: em primeiro lugar, o Método adota e parte de uma visão de mundo cristã que valoriza tanto a ciência como a teologia, considerando ambas da mesma natureza, obra do questionamento humano e, portanto, devem ser vistas como descritoras da realidade de forma intercomplementar; e, em segundo, revisita o fundamento desse argumento, considerando que se encontra em Deus que, como criador de todas as coisas por meio de suas palavras, é a fonte de toda a realidade, de modo que sua revelação é tanto geral quanto especial, tanto natural quanto escrita. Logo, em sua base está a pressuposição da unidade da verdade onde quer que ela seja encontrada e é essa unidade que o legitima em seu caráter essencialmente teológico e científico.

Implicações específicas, de ordem metodológica, também advêm dessa compreensão. Teologia e ciência, entendidas como resultado do questionamento humano, vão oferecer, cada uma segundo a sua natureza, sua própria contribuição à interpretação bíblica, o que é legitimado por dois princípios: o objeto de estudo exige a especialização da pesquisa e a estrutura interna do objeto de interesse deve ser o

---

<sup>88</sup> Reflexão adaptada do gráfico Ciências Sociais e Teologia, de Perry G. Downs (2001), feito originalmente para explicar a necessária relação entre as Ciências Sociais e a Teologia Cristã no âmbito da Educação Cristã.

ponto de partida do estudo; desse modo, a aplicação do método depende do assunto e é feita observando sua dinâmica interna (BUNGE, 1984; 1989).

Portanto, o Método Histórico-Gramatical preceitua que a Escritura Sagrada, objeto direto do estudo teológico, uma vez investigada dá à luz a Teologia, dá-lhe sua contribuição com pressupostos, princípios e regras de si derivados, realimentando-o oportunamente; por outro lado, a criação que, uma vez investigada, dá à luz a ciência, também contribui dando o devido suporte conceitual, instrumental e técnicas procedimentais, para a concepção e desenvolvimento do Método, igualmente fazendo a devida realimentação.

Desse modo, as coisas da revelação são objeto da investigação humana e, apesar de não se confundirem nem em si nem em seus resultados (revelação e investigação humana/metafísica e epistemologia), artefatos culturais são utilizados na investigação bíblica, como já posto e, ao mesmo tempo, o objeto de estudo, como revelação divina, é conservado tanto como texto quanto em sua contribuição estrutural para o Método.

Tudo isso requer e, ao mesmo tempo, resulta do fato de ser este um método capaz de operar uma interpretação que respeite e valorize o *status* divino e humano da Escritura Sagrada. As consequências para a interpretação é que o objeto e o *locus* da exegese histórico-gramatical é a Bíblia e seu objetivo é direcionado a “encontrar o significado de um texto [a revelação especial/Bíblia] com base no que suas palavras expressam em seu sentido puro e simples, à luz do contexto histórico [as circunstâncias] em que elas foram escritas.” (MARTÍNEZ, 1984, p.121, tradução nossa) Isso significa que o intérprete bíblico tem, como seu alvo permanente, a busca do sentido histórico-gramatical do texto, o sentido literal.

O Método Histórico-Gramatical, portanto, busca a interpretação do texto bíblico por meio de dois sujeitos<sup>89</sup> que se encontram imbricados no texto bíblico: suas palavras (e o faz através da análise linguística, no que se incluem a gramática e a semântica),<sup>90</sup> representadas abaixo no termo “exegese gramatical”, e o contexto em que tais palavras foram escritas (e o faz através da análise de vários contextos, no

---

<sup>89</sup> Sujeito refere-se àquilo “que a arte, como a ciência, trata *própria* e *formalmente*.” (NOUGUÉ, 2015, p. 47, grifo do autor)

<sup>90</sup> “O estudo gramático-histórico de um texto inclui sua análise lingüística (palavras, gramática, contexto, passagens paralelas, linguagem figurada etc.) e o exame de seu pano de fundo histórico, considerando cada um deles em separado. Antes, porém, é preciso tratar de duas questões preliminares: as línguas bíblicas e a autenticidade do texto”. (MARTÍNEZ, 1984, p. 122)

que se incluem o histórico sobre a obra, o histórico na obra e o literário sob a obra), representado no termo “exegese histórica”.

#### 1.3.4 A exegese histórico-gramatical

A exegese histórico-gramatical constata que o texto bíblico foi escrito em línguas da Antiguidade e na cultura literária de então, e que resulta de um longo processo de transmissão. Tais constatações implicam na necessidade de várias atividades preliminares de interpretação que buscam, em áreas diversas do conhecimento, recursos para a sua operação, tais como na Crítica Literária, na Filologia e na Ciência da Tradução.

A apresentação dessas atividades preparatórias ao exame apurado do texto é feita na ordem: delimitação da passagem, Crítica Textual e tradução.<sup>91</sup> A delimitação da passagem nasce do fato de terem os livros bíblicos, produto da cultura literária de sua época, sido “redigidos em escrita contínua, sem espaço entre as palavras e sem subdivisões de versículos, perícopes e capítulos” e se refere ao “estabelecimento da exata extensão do texto como unidade literária autônoma, ou seja, o estabelecimento do texto [da] passagem a ser interpretada”. Essa atividade é situada no âmbito da Análise Literária (Crítica Literária), que “estuda os textos como unidades literariamente formuladas e acabadas” e refere-se ao “estabelecimento da exata extensão do texto como unidade literária autônoma, ou seja, o estabelecimento dos limites do texto de uma passagem a ser interpretada.” (WEGNER, 1998, p. 84)

Em outras palavras, a interpretação histórico-gramatical delimita a passagem bíblica localizando, por meio de critérios objetivos, suas fronteiras possibilitando ao intérprete a segurança de que está interpretando uma unidade autônoma de sentido, um texto completo<sup>92</sup> (STUART; FEE, 2008; WEGNER, 1998).

Quanto à Crítica Textual, tem sua causa no longo processo de transmissão do texto bíblico que resultou no desaparecimento dos autógrafos, em múltiplas cópias que nem sempre são marcadas por serem iguais etc. Portanto, emerge “dos problemas de publicação de textos, manuscritos ou impressos, antigos ou modernos.” (CEIA, 2009, [s./p.]) É uma disciplina do domínio da Filologia, que se refere ao “estudo

---

<sup>91</sup> Essas atividades poderiam, se fosse possível, ser realizadas concomitantemente; quanto à ordem é, quase sempre, mudada para atender o foco do intérprete.

<sup>92</sup> Ver Seção 2.1, abaixo.

do texto escrito na perspectiva de sua produção material, da sua transmissão através do tempo e da sua edição.” (MARQUILHAS, 2009, [s./p.]

É uma atividade analítica que se ocupa com a natureza e a origem de todos os testemunhos dos livros bíblicos e “envolve tentativas de descobrir a forma original de detalhes em uma obra.” Em sua operação, faz “tentativas para descrever como os textos foram escritos, alterados e transmitidos de uma geração para outra.” (TOV, 2017, p. 1) Seu objetivo final é dar ao intérprete acesso a um texto o mais próximo possível de seu autógrafo.”<sup>93</sup> (WEGNER, 1998, p. 39)

E a tradução do texto tem, como causa, o fato de terem os livros da Bíblia sido escritos em outras línguas, semíticas (hebraico e aramaico) e indo-europeia (grego) antigas. Essa atividade situa-se no âmbito da Ciência da Tradução ou Tradutologia, cuja base científica é a Linguística.<sup>94</sup>

O objetivo da tradução é “comunicar a mensagem do texto-fonte”, reproduzindo, “da maneira mais exata possível, o significado da mensagem original de uma forma natural no idioma ao qual se está traduzindo.” (BARNWELL, 2011, p. 10, 35) Portanto, a tarefa da tradução bíblica é reproduzir, com a maior exatidão possível, o texto da Língua Fonte (hebraico, aramaico ou grego) para a Língua Receptora (português, no caso). Essa tarefa consiste em: a) conhecer profundamente o texto da passagem na Língua Fonte, e b) escrever uma tradução para a Língua Receptora.

O processo empreendido por essa atividade envolve dois elementos, que são as línguas envolvidas (a Língua Fonte e a Língua Receptora), e a mensagem; o primeiro elemento é chamado de forma e o segundo, de significado. Princípios como correspondência formal e equivalência dinâmica estão por traz da decisão do tradutor por uma tradução literal ou idiomática. O resultado final deve ser uma tradução que comunique tanto o conteúdo quanto a dinâmica da língua que o revestia, originalmente<sup>95</sup> (BEEKMANN; CALLOW, 1992; WEGNER, 1998).

A exegese histórico-gramatical reconhece, ainda, que o texto bíblico tem natureza dual, o que se estabelece em sua origem factual. Nesse sentido, é divino,

---

<sup>93</sup> Ver Seção 2.1, abaixo.

<sup>94</sup> Essa abordagem corresponde à Teoria da Tradução moderna, formulada a partir da contribuição de eruditos da linha da Ciência da Tradução, da Escola de Leipzig e de funcionalistas. Dentre eles destacam-se o linguista, tradutor e teólogo Eugene A. Nida (1914-2011), o linguista e estudioso da tradução Wolfran Wilss (1925-2012) etc. (BOHUNOVSKY, 2001).

<sup>95</sup> Ver Seção 2.1, abaixo.

pois foi dado mediante a inspiração divina no hagiógrafo; e humano, pois foi acomodado em linguagem humana pelo hagiógrafo inspirado por Deus. Em outras palavras, o texto bíblico, inspirado no homem pelo Espírito Santo, chegou até seus destinatários originais, hebreus e gregos da Antiguidade, por meio dos idiomas de seus respectivos povos e uma variedade de gêneros e estilos.

Esse tema tem suas bases assentadas em dois campos: por ser inspiração divina, tem sua base epistemológica na Teologia; e, por ser produção humana, essa base encontra-se no ramo das ciências, especialmente da Gramática. Isso implica em que a interpretação deve ser operada de acordo com regras gramaticais e regras semânticas comuns à exegese de qualquer texto literário no contexto do autor e de seus ouvintes e/ou leitores originais.

Essa atividade segue uma lógica que foi descrita por Cellerier (*apud* ELLIOTT; HARSHA, *apud* TERRY, 1974) como a regra básica da interpretação da língua em que a passagem foi originalmente escrita: primeiro, o estudo do sentido gramatical do texto auxiliado pela filologia sagrada; após esse ponto de partida, o estudo do significado das palavras deve ser apurado tendo em vista o uso linguístico e a conexão.

#### 1.3.4.1 Análise gramatical

A Gramática é partícipe da ciência, pois necessita de um corpo teórico a fundamentar suas normas e regras, o qual tem e desenvolve. Nessa condição, participa dos princípios comuns a todas as ciências, que são aqueles próprios da Metafísica, pois esta é a ciência que lida com o ente em si, que é o mais universal (NOUGUÉ, 2015).

Porém, é prioritariamente colocada no campo da arte. Nougé (2015, p. 47) a define como “a arte diretiva da escrita segundo regras morfossintáticas cultas, para que o homem possa transmitir suas concepções e argumentações com ordem, com facilidade e sem erro a outros homens distantes no espaço ou no tempo.”<sup>96</sup> Segundo

---

<sup>96</sup> A palavra gramática tem origem no gr. *grammatikē*, que significa “ciência dos caracteres gravados, da escrita”. (NOUGUÉ, 2015, p. 45, n. 15)

Almeida (2009, p. 19), cada língua possui “a sua gramática [*sic*], isto é, o conjunto de todas as normas para o seu perfeito uso.”<sup>97</sup>

Como arte, a Gramática recebe seus princípios e luzes da Lógica<sup>98</sup> e a esta deve a condição para compreender de modo mais perfeito coisas que, de si mesma, não poderia captar, como é o caso da oração e sua divisão em sujeito e predicado, do caráter do significado em relação à palavra e à própria oração, e do próprio caráter da escrita (NOUGUÉ, 2015).

Acrescenta-se que a Gramática, como toda e qualquer arte, diferentemente da ciência, se define por seu fim (a comunicação com outras pessoas distantes no espaço e no tempo) e pela matéria (o ato da escrita) que ordena à referida comunicação, que é o fim em questão. Surgiu do fato que o homem, devido a sua natureza intelectual e social, vai além do aqui (espaço), vislumbrando o distante, e do agora (tempo), vislumbrando o futuro. No afã de transmitir seus pensamentos, doutrinas etc., aos que se encontram longe no espaço e no tempo, o homem inventou a escrita que, por sua vez, é a responsável por ter ele se constituído em civilização propriamente dita. O hebreu, o arameu e o grego bíblicos, em sua humanidade, não fugiram a essa regra e produziram sua própria escrita, o que significa que criaram o artefato que seria a memória da língua e constituíram sua civilização.

A existência da escrita pressupõe a fala (palavra vocal) cujo fim é significativo e comunicativo, além de servir de apoio ou sustentação material para o pensamento (palavra escrita).<sup>99</sup> A palavra escrita, como memória da língua, faz que esta seja

---

<sup>97</sup> Almeida (2009) classifica as gramáticas em três grupos: a) gramática geral ou comparativa, cujo objeto de estudo são diversas línguas congêneres; b) gramática particular, dedicada ao estudo de uma língua em particular (também denominada gramática histórica, quando de dedicação exclusiva à origem de uma língua e aos processos de sua formação); e c) gramática expositiva (também caracterizada como normativa, descritiva ou prática), cujo objeto de estudo são fatos atuais de uma língua, tais como as regras vigentes com vistas ao seu manuseio, e sem atenção à sua formação. As gramáticas das línguas bíblicas utilizadas na exegese histórico-gramatical, em geral, são uma mescla dos tipos b e c.

<sup>98</sup> Lógica é “a arte diretiva do próprio ato da razão segundo as regras da universalidade, para que o homem alcance a ciência com ordem, facilidade e sem erro.” (CALDERÓN, 2012, p. 230, tradução nossa)

<sup>99</sup> Segundo Fischer (2009, p. 85-90; 110-118), há provas da escrita hebraica antiga por volta do ano 850 a. C., entre os hebreus cananeus, a qual foi inspirada do fenício consonantal; seu uso foi interrompido no chamado Cativo babilônico (597-539 a. C.) e substituído por uma variedade da escrita aramaica que, por sua vez, sofrera grande influência da hebraica antiga; contudo, a hebraica antiga continuou em uso para objetivos especiais até 135 d. C., tornando-se, inclusive, o modelo para a escrita samaritana do séc. I a. C. Contudo, por volta do séc. V a. C., a maioria dos judeus utilizava a escrita aramaica, que padronizaram regularizando cada letra numa moldura quadrada, o que deu origem ao nome *kētab merubbā'* (escrita quadrada); e, por volta do séc. I a. C., como indicam os Manuscritos do Mar Morto, a escrita estava totalmente padronizada. Mais tarde, surgiram duas variações: sefaradi com linhas circulares e a asquenaze angular; a escrita quadrada tornou-se a escrita de todos os textos judaicos. Quanto à escrita grega, há certa discussão em torno da data precisa, mas



beneficiada de sua fixidez e lhe permita aperfeiçoamentos que vão se fazendo necessários. E, para que a escrita seja útil, é necessário um suporte para inscrever-se<sup>100</sup> (tabuinha de argila, mármore, papiro, pergaminho, papel, computador etc.), o que requer uma arte especial, direcionadora: a Gramática.<sup>101</sup>

A Gramática, assim como toda e qualquer arte ou ciência, caracteriza-se por seu sujeito. É dele que vêm as demais coisas que a arte ou a ciência consideram como predicado para o argumento: suas partes e propriedades, suas causas e efeitos. O sujeito da Gramática, como arte, é duplo: as formas linguísticas (morfologia) e suas relações sintáticas (sintaxe) em toda a formalidade com que se dão na escrita.<sup>102</sup>

Essas considerações teóricas são perfeitamente aplicáveis à Gramática bíblica e respondem à interpretação histórico-gramatical que ocorre por meio de uma investigação cuidadosa dos aspectos morfossintáticos e semânticos dos idiomas nos quais a Bíblia foi escrita (hebraico, aramaico<sup>103</sup> e grego), prioritariamente, em plano bem distanciado dos demais.

Anglada (2006) lembra que, desde os início, os intérpretes da Reforma se beneficiaram do trabalho dos especialistas nas línguas originais; que Tyndale, Ulrico Zuínglio (1484-1531), Lutero e Calvino, apesar de não terem escrito gramáticas, dicionários ou léxicos hebraicos e gregos, lançaram mão de pesquisas e trabalhos produzidos por outros eruditos para as suas interpretações;<sup>104</sup> e que, apesar do desenvolvimento das publicações a partir da gramática de Manuel Chrysolares (1355?-1415), *Erotemata sivi Quaestiones*, impressa em 1484 e a primeira a ser empregada na Europa ocidental, foi só a partir de 1822, com a publicação da

---

também um consenso de que foi por volta do séc. X a. C. e, no mais tardar, por volta de 850 do mesmo período; há, porém, quem admita a possibilidade de ter ocorrido um ou dois séculos antes. Sabe-se também que durante a longa permanência dessa escrita, os gregos tomaram dois empréstimos: por volta do ano 2000 a. C., emprestaram de Biblos a escrita silábica; e, por volta de 1000-900, emprestaram dos fenícios a ideia da escrita alfabética. Enfim, devido a influência militar (Alexandre, o Grande), econômica e cultural da Grécia, seu alfabeto tornou-se o modelo para alfabetos com todas as vogais (ou completos) que surgiram na Europa dos anos que se seguiram; e, finalmente, ele se difundiu quase exclusivamente por intermédio dos alfabetos latino e cirílico, “netos” do grego; essa difusão alcançou todo o mundo e alcançou o século atual.

<sup>100</sup> É preciso ainda uma extensão: giz, lápis, caneta, máquina de escrever, teclado do computador etc.

<sup>101</sup> A fala tem, também, uma arte diretiva: a Linguagem. É próprio da arte da Linguagem compor palavras e orações e combiná-las sintaticamente de modo que suas regras se ordenam a tal composição e combinação. No caso da escrita, de forma semelhante, conta com um conjunto eficiente de regras próprias que se constituem em uma e por uma arte especial, que é a Gramática.

<sup>102</sup> Há uma distinção formal entre a fala e a escrita, a Linguagem e a Gramática. (NOUGUÉ, 2015).

<sup>103</sup> Algumas passagens bíblicas nos livros de Gênesis (1 versículo), Esdras (67 versículos), Jeremias (1 versículo) e Daniel (200 versículos) foram escritas em aramaico.

<sup>104</sup> Exemplos são as gramáticas do humanista cristão Johann Reuchlin (1455-1522), *De rudimentis hebraicis* (Os rudimentos do hebraico), publicada em 1506; e, já no auge da Reforma, do humanista reformador Filipe Melanchton (1497-1560), *Grammatica Graeca* (Gramática grega), publicada em 1527.

gramática de G. B. Winer, que o caminho para um estudo mais científico do grego bíblico foi de fato aberto.<sup>105</sup>

De volta ao sujeito da Gramática, a exegese histórico-gramatical acolhe a divisão encontrada na gramática clássica: a morfologia e a sintaxe.<sup>106</sup> A morfologia (gr. *morphē*, figura + *logia*, estudo) é o tratado da forma das palavras; dito de outro modo, é o estudo da palavra em si no seu elemento material (quanto à forma) e, de igual forma, no seu elemento imaterial (quanto à ideia que essa forma encerra). Ocorre aqui o estudo taxonômico (gr. *táxis*, distribuição, classificação + *nomia*, legislação) das palavras, ou seja, seu estudo em classes gramaticais presentes nas línguas bíblicas em busca de suas implicações para a interpretação em curso (ALMEIDA, 2009; NOUGUÉ, 2015). Assim como ocorre na análise de texto literário não bíblico, no bíblico essa análise pressupõe as palavras em suas classes gramaticais e, especialmente, como signos de conceitos mentais e, portanto, que “a unidade mínima de significado – o que implica autonomia – é tão somente a palavra.” (NOUGUÉ, 2015, p. 397, grifo do autor)

A sintaxe (gr. *syntaxis*, arranjo) é o tratado da relação entre as palavras.<sup>107</sup> De outro modo, é o estudo da palavra com relação às outras que com ela se unem no objetivo de exprimir o pensamento (função sintática).<sup>108</sup> (ALMEIDA, 2009; NOUGUÉ, 2015). Isso significa que, a partir da palavra como unidade mínima de significado, são estudadas as diversas relações que elas mantêm entre si na oração considerada como “a reunião de palavras ou a palavra com que manifestamos aos nossos semelhantes, de maneira completa, um pensamento.” (ALMEIDA, 2009, p. 407) Nessa

---

<sup>105</sup> Anglada (2006) cita, da língua inglesa, as gramáticas de A. T. Robertson, *A grammar of the Greek New Testament in the light of historical research* (Uma gramática do Novo Testamento grego à luz da pesquisa histórica) (1934) e de J. W. Wenham, *The elements of New Testament Greek* (Os elementos do grego do Novo Testamento) (1977 [1965]). E, da língua portuguesa, as gramáticas de Francisco Leonardo Schalkwijk, *Coiné: pequena gramática do Grego Neotestamentário* (1994) e a gramática de Lourenço Stelio Rega e Johannes Bergmann, *Noções do grego bíblico: gramática fundamental* (2014). Gramáticas produzidas no mundo anglo-saxão e traduzidas para a língua portuguesa também indicam o avanço da indústria editorial nessa direção: de Daniel B. Wallace, *Gramática grega: uma sintaxe exegética da língua grega* (2018), e de William Carey Taylor, *Introdução ao estudo do Novo Testamento Grego* (2018).

<sup>106</sup> A fonética, no caso, estaria no âmbito da arte da fala, que é a Linguagem (NOUGUÉ, 2015).

<sup>107</sup> Osborne (2009, p. 40) adota um sentido mais amplo para a semântica do termo sintaxe, utilizando-o como referente a “todas as inter-relações dentro da frase como meio de determinar o significado da unidade como um todo. Nesse aspecto, a sintaxe inclui padrões de composição, gramática e semântica, formando assim uma conclusão válida para os três capítulos anteriores.”

<sup>108</sup> “Função sintática é a exercida na oração por certas palavras com respeito a outras e segundo sua mesma natureza.” (NOUGUÉ, 2015, p. 403)

função, são estudadas as palavras em orações e seus termos,<sup>109</sup> os processos sintáticos, o período gramatical, certas particularidades sintáticas das línguas bíblicas etc.<sup>110</sup>

Enfim, ainda que a palavra tenha uma função taxonômica e seja considerada unidade mínima de significado e, portanto, autônoma em si, não aparece no texto como uma existência independente; as palavras, em suas relações sintáticas, fazem parte de conjuntos orgânicos, tais como a frase e a oração ou mesmo o parágrafo e a unidade literária etc. Por ser assim, a interpretação gramatical vai além de traduzir e/ou classificar morfológica e sintaticamente uma construção (análise sintática minuciosa); exige do intérprete ponderar sobre a semântica (semântica e/ou padrão semântico) dessa construção mediante o conhecimento de como articular os significados das construções morfossintáticas.<sup>111</sup>

Outros sujeitos da interpretação gramatical são acolhidos sob essa rubrica: expressões idiomáticas, figuras de linguagem, formas literárias especiais, gêneros, passagens paralelas, tipos e símbolos etc. (ANGLADA, 2006; MARTÍNEZ, 1984).

A exegese histórico-gramatical considera essa ferramenta exegética tão importante que Martínez (1984, p. 143, tradução nossa) afirma: “Espera-se que alguém que faz um trabalho exegético, mesmo que não seja um especialista ou não domine as línguas originais da Bíblia, tenha pelo menos um conhecimento aceitável de morfologia e sintaxe.”

A Gramática é essencial; porém, não tem a palavra final na exegese. Há outros essenciais: a Semântica e os contextos em que as palavras foram escritas, que são denominados, em conjunto, contexto histórico.

#### 1.3.4.2 Análise semântica

O desenvolvimento deste ponto depende, em grande parte, de pesquisa publicada por Anglada (2006) e Osborne (2009) quando tratam da importância da interpretação linguística e percorre, historicamente, o caminho desse Método passando pela influência da Linguística Moderna e suas áreas de estudo.

---

<sup>109</sup> São eles: o sujeito, que é o substantivo ou correlato e o predicado, que se estabelece a partir de outras classes gramaticais como o verbo e complementos.

<sup>110</sup> Para uma abordagem no âmbito das análises do discurso, ver Anglada (2006, p. 280ss).

<sup>111</sup> Na morfossintaxe, a semântica refere-se às nuances das categorias gramaticais e o padrão semântico à situação semântica desenvolvidos ao longo do texto bíblico (WALLACE, 2009).

A Linguagem, como a arte diretiva da fala, entrelaça-se com a Gramática, como a arte diretiva da escrita, quando esta possibilita a grafia da palavra falada e, em sua complexidade, traz à tona o inter-relacionamento dos vários aspectos envolvidos nos estudos do sentido tornando cada vez mais difícil fazer uma subdivisão lógica do campo em áreas específicas da pesquisa.

Uma revolução ocorrida no séc. XX (iniciada no final do séc. XIX) no âmbito dos estudos linguísticos bíblicos começou com a descoberta, de Adolf Deissmann<sup>112</sup> (1866-1937), de que o grego do Novo Testamento não era uma língua sagrada, própria, única e específica da Bíblia, mas a língua do povo, o idioma franco do período neotestamentário, isto é, o grego *koiné* (comum). O método linguístico predominante era o histórico.<sup>113</sup>

O resultado dessa descoberta é que, com base em pesquisas históricas e comparativas (último estágio dos estudos linguísticos antes do corte epistemológico a ocorrer no início do séc. XX), gramáticas importantes foram produzidas<sup>114</sup> servindo, inclusive, de base para um bom número de gramáticas introdutórias e exegéticas intermediárias em uso na atualidade.<sup>115</sup>

Nesse período, a divisão tradicional nos estudos linguísticos era feita a partir dos estudos filológicos anteriores<sup>116</sup> ao referido corte, em duas grandes áreas: a) a gramatical, em que se incluem a fonologia, a morfologia e a sintaxe; como a fonologia

---

<sup>112</sup> Deissmann era teólogo e papirologista alemão. Até ele, o grego do Novo Testamento era considerado de duas formas: a) por uns, como sagrado, de forma que liam esse livro como sendo de uma língua reservada, especialmente usada pelo Espírito Santo; b) outros, como de uma língua ática ou clássica do grego, de modo que liam esse livro aplicando ao texto a gramaticalidade dos aticistas. Após estudos, publicou, em 1895, a obra *Bibelstudien* (Estudos Bíblicos), que o grego neotestamentário não era o ático ou clássico e muito menos uma língua hermética, mas o *koiné* (comum) semelhante ao da Septuaginta (ANGLADA, 2006).

<sup>113</sup> A abordagem utilizada pelo método histórico é descrita por Robertson em sua *A Grammar of the Greek New Testament* (1914) (ANGLADA, 2006).

<sup>114</sup> Albert Thumb, *Die Griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus* (1901); J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek* (vols., individualmente, em 1919, 1921, 1928, 1963 e 1976); e Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament* (1914) (ANGLADA, 2006).

<sup>115</sup> H. P. Nunn, *A Short Syntax of New Testament* (1972); William Henry Davis, *Beginner's Grammar of the Greek New Testament* (1923); H. E. Dana e Julius R. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek New Testament* (1927); William Douglas Chamberlain, *An Exegetical Grammar of the Greek New Testament* (1927); C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek* (1953); J. H. Greenlee, *A Concise Exegetical Grammar of New Testament Greek* (1953); Wenham, *The Elements of New Testament Greek* (1965) (ANGLADA, 2006).

<sup>116</sup> Os estudos da Linguagem são bem anteriores aos estudos da Linguística. Até Ferdinand de Saussure (1857-1913) a língua era pensada de maneiras variadas: a Gramática normativa, dita tradicional com recorte focado na língua culta, imperava; a Filologia, cujo interesse era a língua e os textos escritos, propunha um enfoque histórico para a compreensão dos textos; e a Linguística Comparada, focada na história da língua, criava uma complexidade produzindo uma série de estudos que balizariam a ciência da linguagem (Linguística) a nascer no séc. XX (ANGLADA, 2006).

está diretamente relacionada à fala, não é uma área do interesse direto da exegese histórico-gramatical; e b) a lexical, relacionada à pesquisa do vocabulário em dicionários e léxicos.

Surge, porém, com o filósofo e linguista Ferdinand de Saussure (1857-1913), a Linguística moderna que representa o corte epistemológico mencionado. Sua origem encontra-se nos cursos que Saussure ministrou em Genebra entre os anos de 1907 e 1910, cujas anotações de aulas foram publicadas posteriormente (1916) como compilação sob o título *Curso de Linguística Geral*, tornando-se a obra seminal da ciência linguística. Nessa proposta, os estudos deslocam-se de objeto: da história das línguas para as línguas em funcionamento; os termos são ressignificados: língua, linguagem, linguística ganham uma nova dimensão; e nasce uma nova ciência: a Linguística que tanto descreve fatos linguísticos quanto busca uma explicação para a sua ocorrência.

A influência das ideias de Saussure para os estudos das línguas bíblicas só começou a ser demonstrada cerca de 50 anos depois por meio da publicação de *The Semantics of Biblical Language* (A semântica da linguagem bíblica) (1961), de James Barr (1924-2006). Nessa obra Barr, com base na teoria linguística de Saussure, faz uma séria crítica aos métodos empregados na hermenêutica bíblica, como a etimologia e outras concepções sobre a relação entre o pensamento hebraico e a linguagem.<sup>117</sup> Desde então muitos estudos têm sido publicados no esforço de aplicar os novos conceitos linguísticos aos estudos bíblicos<sup>118</sup> (ANGLADA, 2006).

Tudo isso tem atingido os estudos (bíblicos e não bíblicos), e duas áreas interessam diretamente à interpretação histórico-gramatical: as áreas dos estudos linguísticos e, dentre elas, uma que diz respeito ao sentido das palavras. Quanto às áreas dos estudos, reorganizações vão se processando com ressignificações ou novos itens na medida em que os estudos avançam, como segue: a) a fonologia, que trata de como palavras, frases e sentenças são pronunciadas que, de fato, não

---

<sup>117</sup> Na crítica à etimologia, ele escreve: “Poderiam ser mencionados centenas de exemplos em que as palavras passaram a ser usadas em um sentido tão divergente, ou mesmo oposto, do sentido das formas das quais foram derivadas. Um bom exemplo é a palavra inglesa 'nice', derivada do latim *nescius* 'ignorant'. O significado da palavra latina da qual a derivação ocorreu não é um guia para o significado completo dessa palavra comum no uso moderno.” (BARR, 1961, p. 107, tradução nossa; grifo nosso)

<sup>118</sup> Citam-se, entre outros: Anthony C. Thiselton, *Semantics and New Testament Interpretation*, em: I. H. Marshall (ed.), *New Testament Interpretation* (1985); David Alan Black, *Linguistics for students of New Testament Greek: A Survey of Basic Concepts and Applications* (1988); Peter Cotterell e Max Turner, *Linguistics and Biblical Interpretation* (1989); Silva, *God, Language and Scripture: Reading the Bible in the Light of General Linguistics* (1990) (ANGLADA, 2006).

interessa diretamente à exegese bíblica por se tratar de estudo da escrita (e não da fala); b) a morfologia, de como palavras são construídas a partir de morfemas; c) a sintaxe, de como sentenças são construídas a partir de frases; e d) a semântica, que trata de como frases e sentenças são interpretadas.<sup>119</sup> Esta é uma tendência exemplificada por um dos estudos gramaticais mais recentes que procura aplicar novos conceitos linguísticos aos estudos bíblicos, acrescentando duas outras áreas de estudos, que são o histórico-comparativo e a análise de discurso. Neste caso, as áreas propostas são as seguintes: a) fonologia, que lida com o som; b) a morfologia, com a anatomia das palavras; c) a sintaxe, com a arquitetura das sentenças; d) a semântica, com o significado; e) a linguística histórica e comparativa, que lida com a biografia da língua; e f) a análise de discurso, que lida com o quadro mais amplo<sup>120</sup> (ANGLADA, 2006; OSBORNE, 2009).

Uma outra proposta vem de Silva (1990) que subdivide as áreas em: a) os sons, que dizem respeito à fonologia; b) as palavras, à lexicologia; c) as frases e sentenças, à sintaxe; e d) os parágrafos e unidades maiores, que dizem respeito à análise de discurso e gênero. Klein, Blomberg e Hubbard Jr. (2017), por outro lado, lidam com a questão com um foco menos específico, sob dois títulos: a) o significado das palavras e b) a sintaxe das palavras.

E quanto ao sentido das palavras, adiantado acima, a mudança encontra-se no deslocamento do enfoque no sentido histórico (diacronia) para o enfoque em seu uso presente (sincronia). Pode-se dizer que o enfoque da Linguística está na língua no momento de seu uso, existência, funcionamento, sob a consideração de que é assim que funciona a linguagem; há, no cérebro, uma organização dos elementos linguísticos de forma sincrônica (como a língua está e funciona) e não diacrônica (dos tempos da linguística comparada), compreende Saussure (2006).

A interpretação histórico-gramatical, apesar de reconhecer a validade dos estudos linguísticos e de adotar algumas de suas descobertas, faz discussões e avaliações gerais contínuas de seus conceitos para a interpretação das Escrituras. Considera que ainda há incertezas entre os próprios linguistas e as tentativas de aplicar as novas ideias e conceitos ainda são incipientes, e que é necessário

---

<sup>119</sup> Esta divisão foi proposta por Andrew Radford, *Transformational Grammar: a first course* (1988) (apud ANGLADA, 2006).

<sup>120</sup> Divisão apresentada por Black, em *Linguistics for students of New Testament Greek: a survey of basic concepts and applications* (apud ANGLADA, 2006).

“submeter as filosofias, teorias e métodos linguísticos modernos ao escrutínio das Escrituras, a fim de avaliar cuidadosamente a legitimidade deles, à luz das pressuposições teológicas e dos princípios de interpretação discutidos” acima (ANGLADA, 2006, p. 239).

A interpretação histórico-gramatical, ainda que mantenha a divisão clássica (gramatical e lexical), o faz acrescentando à lexical o conceito de semântica<sup>121</sup> como uma ferramenta vital a ser utilizada para aperfeiçoar os estudos na busca do sentido das palavras; algumas obras têm, inclusive, adotado a nova terminologia (semântica) em substituição à anterior (léxica). Na operação, no entanto, mantém a pesquisa lexical acrescentando-lhe a etimologia, a diacronia e a sincronia conquanto com prioridade da abordagem sincrônica como forma essencial de determinação do sentido autoral.<sup>122</sup>

A prioridade da pesquisa sincrônica significa o exame do uso da palavra na época em que o texto foi escrito, e não do desenvolvimento de seu significado em sua raiz ou desenvolvimento posterior. Porém, não significa que a etimologia e a diacronia tenham se tornado inúteis, pois, apesar de se reconhecer que ambas tenham aplicação limitada, é possível que um significado usado no passado tenha sido empregado de propósito pelo autor, especialmente no caso em que a palavra tenha se conservado com o mesmo significado ou de alusão a passagens de textos anteriores; em tais casos, o contexto ajudará a descobrir.

Portanto, a interpretação histórico-gramatical mantém a prática de buscar, na raiz (etimologia)<sup>123</sup> e no uso da palavra desde os clássicos e os textos bíblicos anteriores etc. (estudo diacrônico), as bases para a construção do significado atual do autor bíblico (estudo sincrônico) e, uma vez encontrado, faz estudos sincrônicos atualizadores à luz do contexto histórico, no qual o texto foi produzido, e do literário, onde as palavras organizadas em frases e orações se encontram. Isso significa que mesmo que os estudos filológicos (percorrendo seu desenvolvimento nos escritos

---

<sup>121</sup> A semântica, até recentemente, era mais arte do que ciência. Osborne (2009), citando Johannes Louw (1982), informa que o estudo das palavras e de seus significados só passou a ocupar lugar de destaque na academia a partir da década de 1950.

<sup>122</sup> Na questão da prioridade da abordagem sincrônica sobre a etimologia/diacronia, Osborne (2009) especifica os problemas envolvidos sob os títulos: Uso indevido da etimologia e Uso inadequado de significados posteriores.

<sup>123</sup> Para uma defesa do uso da Etimologia na interpretação bíblica, Terry (1974, p. 176) afirma que “Qualquer que seja o significado de uma palavra, conforme usado por um determinado povo ou época, geralmente representa uma história”; e para igual defesa do uso da Filologia, ele considera que algumas palavras podem ser rastreadas e, com isso, é possível identificar “a variedade de formas que pode ter assumido assim como os diversos usos e matizes de significado adquiridos entre diferentes povos.”

clássicos, Antigo Testamento, Septuaginta (LXX), período interbíblico, Novo Testamento, Pais da Igreja etc.) forneçam os possíveis sentidos das palavras de uma passagem, “o sentido específico com que [elas] são utilizadas em uma passagem é conferido pelo contexto. Portanto, é a análise do contexto que definirá quais os significados ‘ativados’ na passagem.” (ANGLADA, 2006, p. 197)

No momento não há um consenso em torno da aptidão das teorias linguísticas para uso na exegese histórico-gramatical. De modo geral, porém, os intérpretes da linha histórico-gramatical reconhecem a relevância de alguns conceitos linguísticos para os estudos bíblicos. Seguem-se alguns: a) predominância da abordagem sincrônica sobre a diacrônica, a qual exercia a primazia através do método Histórico-Comparativo até a emergência da Linguística Moderna; b) distinção entre os conceitos de *langue* (língua) e *parole* (fala), considerando língua como um produto social da faculdade da fala; e fala como um ato individual resultante da combinação feita pelo sujeito falante que se refere ao modo como cada indivíduo de uma comunidade se expressa utilizando o código da própria língua, tais como a língua, as diversas linguagens etc.; c) enfoque especial na fala (*parole*), em sua forma oral, e interesse indiscriminado por qualquer língua (*langue*) devido ao seu enfoque na língua em funcionamento; e d) caráter multidisciplinar da disciplina, pois que a linguística moderna se tornou uma disciplina inter-relacionada com outras disciplinas a tal ponto que extrapolou a área das letras e das ciências humanas, onde nasceu e às quais historicamente esteve associada.

A erudição histórico-gramatical tem considerado as implicações de tudo isso para os estudos bíblicos, o que se expressa em novas gramáticas, pesquisas e léxicos que vêm sendo produzidos na esteira dessa e de descobertas subseqüentes que vêm em seu corolário, procurando “aproveitar os *insights* da linguística moderna para aprofundar e corrigir ideias, conceitos, pressuposições, princípios e métodos hermenêuticos.” (ANGLADA, 2006, p. 239, grifo do autor)

Enfim, a busca pelo sentido da palavra no texto tem avançado por meio de novas descobertas (a língua bíblica não é sagrada, mas é a língua do povo; o objeto de estudos da língua não é o seu desenvolvimento histórico, mas o seu funcionamento atual; e a palavra, apesar de ser a unidade mínima de significado, não tem significado próprio, mas significado conferido pelo contexto) e concretiza-se por meio de um caminho que começa com a definição do espectro semântico das palavras, isto é, seus possíveis significados no mundo antigo; prossegue com a opção pelo significado



determinado pelo contexto mais encaixável com a mensagem pretendida pelo todo; e conclui com uma pesquisa do campo semântico do significado optado para encontrar termos ou expressões que tenham tido o mesmo significado, inclusive no livro, no testamento e até mesmo no contexto canônico (OSBORNE, 2009).

Os pontos desenvolvidos nesta parte são da ordem das palavras do texto. Contudo, a interpretação histórico-gramatical tem dois sujeitos: as palavras e as circunstâncias em que foram escritas. Segundo apresentação acima, são examinadas, em primeiro lugar, as palavras através de uma abordagem morfossintática e semântica; em seguida, são examinadas na sua constituição como frases, parágrafos, passagens à luz do contexto histórico, que equivale às circunstâncias em que foram escritas.

#### 1.3.4.3 Análise histórica

Essa rubrica no nome Método Histórico-Gramatical refere-se à interpretação das palavras do texto bíblico à luz das circunstâncias que envolveram sua redação. Isso significa que o próprio texto indica os elementos que constituem essa análise; nesse sentido, refere-se ao contexto da obra: seja ele introdutório ou histórico em geral, no qual são incluídos sujeitos relacionados à produção da obra tais como autoria e destinatário, local e data, ocasião/propósito e tema; o histórico ou histórico específico, no qual são incluídos os contextos histórico, social e cultural; e o literário, no qual estão incluídos, em relação à passagem, os contextos imediato ou próximo, remoto ou distante e canônico ou bíblico.

A exegese histórico-gramatical é contextual.<sup>124</sup> Desde seus primórdios<sup>125</sup> reconhece o princípio de interpretação que afirma que cada texto bíblico deve ser interpretado de acordo com o seu contexto.

A importância desse contexto na interpretação encontra-se em sua função determinativa, pois, como visto acima, “o contexto não apenas nos ajuda a entender o significado – ele virtualmente *confere* significado.” (SILVA, 1994, p. 139, tradução nossa; grifo do autor) Logo, ainda que léxicos e dicionários forneçam uma gama de

<sup>124</sup> Ver Seção 1.3.3.1, acima.

<sup>125</sup> Segundo Anglada (2006, p. 196-197), “Precursores da escola de Antioquia, intérpretes da escola victorina, humanistas cristãos renascentistas e especialmente os reformadores sempre enfatizam a necessidade de se dar a devida atenção ao contexto na exegese bíblica.”

possíveis significados para dada palavra, expressão etc., seu sentido específico só será conhecido, pois assim ativado, por meio de uma análise do contexto. Esse é um axioma quase universalmente aceito, de forma que cada texto bíblico deve ser interpretado em conformidade com seu contexto.

Portanto, é o contexto que fornece a situação que subjaz o texto de modo que, sem seu suporte o intérprete tateia entre possíveis significados. Nesses termos a exegese histórico-gramatical admite que as declarações não têm significado fora do contexto; e mais, o objetivo da busca pelo sentido do texto dificilmente poderá ser alcançado, de forma adequada, sem a devida atenção ao contexto em que se encontra.

Por ser assim, a exegese histórico-gramatical orienta a interpretação para o contexto de origem do texto considerando que o texto bíblico não é supra cultural. Pratt Jr. (2004) afirma que essa orientação tem, por causa, três pontos da realidade que estabelecem a necessidade de ciência da condição histórica do texto bíblico: o caráter convencional da linguagem, a inspiração orgânica e a adaptação da revelação ao público da Antiguidade.

Em relação ao caráter convencional da linguagem, o texto bíblico – desde palavras individuais até um estilo literário geral – é, essencialmente, convencional. Isso porque a capacidade de comunicação humana tem sua base em convenções em comum, tais como certos símbolos, gestos e expressões que têm significados específicos, ainda que as concordâncias linguísticas mudem de pessoa para pessoa, de grupo para grupo e de época para época. De fato, “não há uso da linguagem que não esteja inserido na cultura; por outro lado, não há relacionamentos de grande escala entre a linguagem e a sociedade que não se concretizem pelo menos parcialmente, mediante a interação verbal.” (STUBBS, *apud* PRATT JR., 2004, p. 442, n. 32)

Desse modo, as pressuposições dos autores bíblicos em comum com seu público original, tornam-se sinalizadoras a orientar o intérprete em busca do significado de seus textos. O conhecimento dessas condições históricas estabelece o ponto de partida para a interpretação da Bíblia (assim como o foi ou é para a sua tradução).

A segunda causa para os estudos do contexto histórico do texto bíblico, ou seja, para tratar do mundo antigo, encontra-se na inspiração orgânica<sup>126</sup> por meio dos escritores bíblicos, cuja doutrina significa “que Deus trabalhou por meio das personalidades e intenções dos escritores humanos quando inspirou as Escrituras” (PRATT JR., 2004, p. 28).

A visão orgânica da inspiração traz dois motivos para a atenção aos contextos orientais: primeiro, Deus preparou cada um dos detalhes da História para que as Escrituras fossem produzidas por meio de autores humanos destinados a escrevê-las. Isso indica que a personalidade, os pontos de vista e as intenções desses homens foram usados pelo Espírito Santo para dar forma ao texto bíblico; segundo, a revelação bíblica veio por meio de autores humanos cujas circunstâncias, interesses e intenções deram a cada história sua forma e um conteúdo particulares. Isso indica que é preciso voltar aos seus contextos originais como possibilidade de uma adequada compreensão.

Enfim, a terceira causa para os estudos em questão é sua adaptação aos públicos bíblicos, ou seja, a adaptação da revelação aos públicos da Antiguidade. De fato, a teologia histórico-gramatical ensina que Deus se revelou ao seu povo falando de modo que lhe fosse compreensível; nas palavras de Calvino (1996, p. 82), Deus, “quando nos fala, se acomoda à nossa capacidade” visando acessar a compreensão humana. Isso fica claro, no tema da revelação, introduzido acima, quando o Filho de Deus assumiu a humanidade e expressou-se em uma linguagem familiar ao homem, no tempo e no espaço da humanidade.

Em outras palavras, todos os livros das Escrituras adaptaram-se aos seus primeiros ouvintes/leitores, de forma que uma compreensão maior de cada um depende da disposição do intérprete em buscar maior conhecimento do mundo daqueles a quem foram escritos. Afinal, para haver comunicação é preciso compartilhar de um círculo de convenções e entendimento comuns.

Por tudo isso a exegese histórico-gramatical orienta a interpretação para o contexto histórico de origem do texto bíblico, considerando que tais panos de fundo (histórico, social e cultural e, de igual modo, literário) lançam luz sobre a cultura e a cosmovisão judaica e greco-cristã do século I, servindo como janela para o seu conhecimento; uma compreensão correta do modo de pensar judaico ou do Antigo

---

<sup>126</sup> Termo utilizado no protestantismo reformado e também fora dessa linha.

Oriente Próximo etc., certamente pode evitar, em muitos casos, uma conclusão equivocada por parte do intérprete.

Enfim, o conhecimento dos antecedentes históricos, sociais e culturais (contexto) de autores, destinatários, personagens das narrativas etc. do texto bíblico, influencia sua interpretação. Adquirir esses conhecimentos e ler cada passagem ou livro da Bíblia em sua forma final identifica o intérprete com o leitor original, ajudando-o a ler a Escritura da mesma maneira que a liam os destinatários originais.

A exegese histórico-gramatical reconhece a existência de dois contextos determinativos do sentido de uma palavra ou proposição, os quais são apresentados sob o termo histórico e imbricados no texto bíblico: o histórico e o literário. O contexto histórico apresenta-se sob quatro sujeitos: o introdutório, que é o primeiro das duas categorias preliminares da interpretação; o histórico; o social; e o cultural. E o contexto literário apresenta-se sob três sujeitos: o lógico, que é o segundo elemento das categorias preliminares; os contextos próximo e distante; e o contexto canônico.

Há duas categorias contextuais a serem observadas preliminarmente na interpretação bíblica: o contexto introdutório (também chamado histórico em geral), em que são observadas algumas introduções especiais no livro bíblico no qual a passagem sob interpretação se encontra; e o contexto estrutural, que se refere à estrutura lógica da obra e da passagem, em que há uma busca por meio de uma abordagem indutiva, do desenvolvimento estrutural, do pensamento no livro. Tais categorias fornecem o alicerce primeiro no qual o intérprete busca o significado mais profundo da passagem.

#### 1.3.4.3.1 *Contexto introdutório*

Nos estudos bíblicos esse contexto encontra-se no campo da Introdução Geral, a qual lida com os itens exteriores ao texto, mas diretamente envolvidos com ele. São a autoria e o destinatário, o local e a data da autoria, e a ocasião/propósito e o(s) tema(s) (GORMAN, 2017; GRASSMICK, 2009; STUART; FEE, 2008).

A necessidade da reconstrução desse contexto é que o intérprete contemporâneo está distante, no mínimo, vinte séculos do autor e do intérprete original, isto é, do autor e dos seus leitores e/ou ouvintes originais. O autor escreveu para ser compreendido dentro de uma situação vivencial e, para saber o que esse autor quis dizer e o que esse leitor e/ou ouvinte, compreendeu, é preciso que o

intérprete atual retorne a esses personagens em sua situação vivencial e, a partir de então, recolha dados que o ajudem a fazer, de maneira mais honesta e fiel possível, sua interpretação.

A operação dessa atividade interpretativa é feita a partir de diversas fontes secundárias de informação: introduções bíblicas, introduções aos testamentos e introduções aos livros presentes nos comentários bíblicos; além das introduções, os dicionários e enciclopédias, atlas e obras sobre arqueologia e geografia, história e literatura etc., assim como livros específicos sobre usos e costumes, cultura e temas específicos do livro etc. do período bíblico são importantes fontes de pesquisa.

Tais fontes servem para informar, preliminarmente, o intérprete, de modo que este tenha acesso ao conhecimento dos antecedentes históricos vinculados a determinados pontos do texto. Reconhece-se que isso exclui o ideal do domínio exaustivo desse conhecimento; contudo, muda a perspectiva do intérprete, de seu tempo para aquela subjacente ao texto. Além disso, tornam-se um filtro pelo qual as passagens específicas podem passar.

Para dar conta dessa mudança de perspectiva bem como da informação necessária à interpretação, o Método Histórico-Gramatical leva em conta vários aspectos históricos que envolvem o texto, a autoria e o destinatário, o local e a data da escrita, a ocasião e o propósito da produção do texto bem como o(s) tema(s) nele tratados.

Identificar a autoria do livro contribui para que o intérprete situe o texto historicamente a fim de saber quando e a quem se destinou, o que permite uma atenção devida à situação subjacente às suas declarações reais. A identificação de seu(s) destinatário(s) e o traçado de seu perfil têm um importante papel na descoberta do significado de uma passagem, pois suas circunstâncias determinam o conteúdo do livro, de modo que são fundamentais para a compreensão de sua mensagem.

Localizar a data e o local em que o documento foi escrito fornece ao intérprete um conjunto de ferramentas interpretativas de igual forma importantes para chegar ao significado de um texto. Faz muita diferença um livro ter sido escrito em um século e não em outro, seu autor e seu destinatário terem estado em um local e não em outro, os personagens e os fatos narrados estarem dentro de um contexto sociocultural e não em outro etc.

Finalmente é de importância crucial determinar a ocasião e o propósito do autor ao escrever, bem como o tema de seu livro. A determinação da(s) causa(s) que

levou ou levaram o escritor à escrita do livro é meio caminho andado para determinar seu propósito que, de certa forma, controla o propósito das passagens específicas; a identificação do tema, por sua vez, contribui para que se saiba como o autor abordou o(s) problema(s) identificados.

Essas informações preliminares tornam-se um instrumento pelo qual as passagens específicas podem ser filtradas. Outro benefício é que as informações adquiridas nesse estágio levam o intérprete a retornar ao tempo, ao local e à cultura do autor assim como à situação subjacente ao texto; dito de outra maneira, aproxima-o da situação subjacente à passagem. Enfim, tais informações são atualizadas na medida em que o processo exegetico avança para os passos seguintes tornando-se mais detalhado. O passo preliminar que dá continuidade é a análise do contexto lógico.

#### 1.3.4.3.2 *Contexto lógico*

Esse é o fator mais básico da interpretação e refere-se à identificação do desenvolvimento estrutural das ideias de um texto e sua fixação em uma estrutura do texto. A estrutura de um livro bíblico ou de uma passagem bíblica é o resumo do livro ou da passagem no formato de um esboço. Sendo assim, deve ser o resultado natural, não artificial, do exame do livro e da passagem. A estruturação dos textos, no âmbito da análise formal, inclui atenção à forma geral do texto/obra e também à sua estrutura específica/passagem e movimento da passagem (FEE *apud* STUART; FEE, 2008; GORMAN, 2017; STUART *apud* STUART; FEE, 2008).

O texto bíblico, como qualquer literatura, é estruturado de forma diversa. Essa diversidade está relacionada ao objetivo de seu autor e se expressa na forma de gêneros literários dos tempos de cada um de seus autores. Há textos que encontram correspondência na literatura atual, outros, não. Contudo, seja o texto bíblico correspondente ou não aos gêneros contemporâneos, todos só podem ser analisados a partir das partes; contudo, as partes não têm significado separadas do todo. Daí a necessidade da estruturação de cada obra em partes, divisões e subdivisões.

Essa atividade é feita diretamente no livro bíblico, de forma que sua operacionalização inicial ocorre na língua original e, secundariamente, na língua do intérprete.

Essa interpretação inicial ajuda o intérprete a ter uma visão geral da organização literária-temática observada pelo autor para atingir seu objetivo, a situar claramente a passagem no desenvolvimento estrutural das ideias do autor e a adquirir dados preliminares com os quais possa examinar criticamente os comentários. É uma interpretação inicial, desprovida de pesquisa científica, não afetada por consultas a recursos externos, a qual deve ser confirmada posteriormente por uma verificação feita à luz de pesquisadores abalizados e creditados que indiquem a necessidade de alguma adequação na interpretação dos dados.

Essa atividade é constituída de dois itens: o mapeamento do livro e o diagrama da passagem. O mapeamento do livro refere-se ao estudo do todo da obra. Nesta parte é traçado o mapa completo do livro onde a passagem se encontra e analisado o fluxo de pensamento nessa apresentação preliminar. Segue-se um estudo intensivo de cada uma das partes com o fim de detectar os detalhes da argumentação. E, finalmente, a sequência de pensamento do todo é revista em sua relação com as partes. A apresentação desse mapa é feita, geralmente, no formato de esboço em que emerge, de forma bem clara e delimitada, a passagem objeto de interesse do intérprete.

O diagrama da passagem em questão refere-se, então, ao estudo das partes. Assim como feito no mapeamento, neste passo traça-se um mapa da passagem em estudo, analisa-se o fluxo de pensamento e faz-se um estudo intensivo das partes e, finalmente, uma revisão da sequência de pensamento é feita em sua relação com as referidas partes. A apresentação do diagrama pode ser feita segundo uma diversidade de modelos, como nos exemplos: fluxo de frases (STUART; FEE, 2008), gráfico gramatical (GRASSMICK, 2009) ou linear (de blocos) (OSBORNE, 2009).

Além de levar à identificação das ideias do autor, conforme organizadas estruturalmente, esse mapeamento leva à identificação dos padrões temáticos desenvolvidos no texto por meio de passagens, unidades etc. e das técnicas de retórica (métodos estilísticos utilizados pelo autor para fazer com que sua mensagem fosse compreendida) utilizadas pelo autor.

#### 1.3.4.3.3 *Contexto literário*

Contexto literário refere-se às partes de uma obra encadeadas entre si, sejam elas mais amplas ou menos amplas. Desse modo, uma obra possui vários contextos

literários representados pelos esboços dos livros ou diagramas das passagens, que são considerados, geralmente, imediatos, remotos e canônicos. O contexto imediato<sup>127</sup> é a divisão do livro correspondente à passagem que antecede e/ou sucede a passagem em estudo. O contexto remoto<sup>128</sup> é a divisão maior do livro correspondente à unidade ao qual a passagem ocorre e, então, no livro como um todo. E o contexto canônico refere-se ao cânon do Antigo e Novo Testamentos, ao todo do texto bíblico. Sendo assim, analisar o contexto literário significa perguntar onde o texto está localizado no todo da obra, unidade etc. e qual o significado dessa relação.

A análise do contexto literário considera que a estrutura da linguagem é diversificada na sua forma de apresentar-se, no texto. Sendo assim, cada autor tem sua própria organização literária das partes, encaixando-as entre si, na lógica que se segue: cada passagem encaixa-se em uma “unidade literária (ou várias) mais ampla do que naquela em que ocorre” (GORMANN, 2017, p. 95), o que torna cada texto peculiar.

O objetivo da análise do contexto literário da passagem é levar o intérprete a compreender a sua função literária no lugar onde foi colocada pelo autor ou editor. Cabe ao intérprete identificar a peculiaridade autoral e a partir daí buscar uma compreensão do texto em seu contexto maior (a passagem que o precede e/ou sucede, a unidade, a obra e até o cânon). O ponto de interesse aqui é “[...] a maneira peculiar pela qual um autor inspirado, ou editor, colocou uma passagem nos limites de todo um bloco de literatura.” (STUART *apud* STUART; FEE, 2008, p. 68)

Inclui-se, na análise do contexto literário, a identificação do contexto retórico da passagem que acontece como sua função por excelência que é, segundo a definição de Aristóteles (I, 2), “a faculdade de observar os meios de persuasão disponíveis em qualquer caso dado. [...] o poder de observar os meios de persuasão em quase todos os assuntos que se nos apresentam.” A análise desse contexto tem dois momentos: em primeiro lugar, identificar os meios utilizados pelo autor bíblico e, em seguida, o efeito que o texto produziu sobre os leitores em virtude de sua condição dentro de um discurso maior.

Os meios utilizados pelo autor bíblico para persuadir seu ouvinte/leitor ou para que sua mensagem fosse compreendida são classificados em dois aspectos: o formal, que se refere aos gêneros literários e o informal, às técnicas organizacionais. Segundo

---

<sup>127</sup> Também chamado de contexto próximo.

<sup>128</sup> Também chamado de contexto intermediário ou amplo.



Osborne (2004, p. 62), “O gênero fica na periferia dessas técnicas, pois a crítica retórica, por definição, trata principalmente do processo de comunicação em si, isto é, das técnicas e dos padrões organizacionais pelos quais se apresentam os argumentos de um autor.”

O contexto retórico, como função do contexto literário, refere-se “ao lugar da passagem na estratégia global do documento no sentido racional, artístico e/ou influência e persuasão emocional. [...] analisar o *contexto retórico* significa perguntar *por que* o texto está aí situado.” (GORMANN, 2017, p. 96, grifo do autor)

Enfim, analisar o contexto literário de uma passagem é, antes de tudo, em outras palavras, reconhecer as dimensões estruturais do texto e as técnicas estilísticas com as quais os autores bíblicos fizeram as ligações de seus argumentos; é, então, identificar as partes, seus encadeamentos e causas. À luz dessa identificação, saber se a passagem em interpretação “se encaixa, acrescenta, introduz, conclui ou contrabalança a porção ou o livro da/do qual faz parte” (STUART *apud* STUART; FEE, 2008, p. 37).

A definição do contexto literário identifica as formas de comunicação, dentro da escrita, utilizadas pelo autor bíblico para transportar sua mensagem. É nesse sentido que esse Contexto se enquadra como uma das condições em que, como propõe o Método Histórico-Gramatical, as palavras bíblicas foram escritas. No entanto, há as condições históricas (históricas, sociais e culturais), as quais estão relacionadas a conteúdos que subjazem o texto bíblico.

#### 1.3.4.3.4 *Contexto histórico*

A análise do contexto histórico de uma passagem lida com princípios que tratam do cenário histórico do texto. Ocorre a partir de três contextos que lhe são internos: históricos comuns, que se referem a narrativas de família ou de grupo nos dois testamentos; sócio-políticos, às estruturas sociais e relacionamentos que determinam a vida diária; e culturais, referentes às crenças e valores que um grupo compartilha para funcionar, os quais não são articulados com frequência (STUART; FEE, 2008).<sup>129</sup>

---

<sup>129</sup> Cinco temas são tratados sob a ótica desses três contextos: “(1) o significado de pessoas, lugares, eventos etc., mencionados na passagem; (2) o ambiente sociocultural do autor e de seus leitores; (3) os costumes e práticas do autor ou do orador, e de seus leitores ou ouvintes; (4) a cosmovisão do autor

A necessidade da análise do contexto histórico é, principalmente, a distância sociocultural que separa o intérprete contemporâneo do mundo do autor e do leitor do texto original, texto este que foi escrito numa determinada estrutura de tempo/espaço nos séculos anteriores a Cristo até o séc. I d. C. Pesa, ainda, o fato que os autores bíblicos não explicitaram o que, para eles e seus leitores, eram as pressuposições culturais comuns. Esses dois pontos exigem que a interpretação de um texto antigo, como o bíblico, ocorra a partir da tentativa de responder à pergunta: “o que é que isso significava para o próprio autor?” E essa interpretação que busca o significado para o próprio autor exige uma pesquisa mais acurada do contexto específico, uma interpretação no contexto histórico (histórico, sociopolítico e cultural) no qual a obra foi produzida, o que torna necessário que o intérprete o pesquise.

Em outras palavras, o autor escreveu para ser compreendido dentro de uma situação vivencial e, para saber o que esse autor quis dizer e o que esse leitor e/ou ouvinte, compreendeu... é preciso que o intérprete contemporâneo retorne a esses personagens em sua situação vivencial e, a partir de então, recolha dados que o ajudem a fazer, de maneira mais honesta e fiel possível, sua interpretação. Na reconstrução do contexto histórico em geral, todos os itens devem ser devidamente identificados; na reconstrução do contexto específico, alguns dos itens identificados são devidamente explanados. São eles: o contexto histórico, o contexto sociopolítico e o contexto cultural.

O objetivo desse passo da investigação exegética é colocar o intérprete no cenário do tempo em que o livro foi escrito, fazê-lo perceber esse mundo do passado em seus detalhes históricos comuns (narrativas de família ou de grupo), sócio-políticos (os relacionamentos e estruturas sociais que determinam a vida diária) e culturais (os valores, frequentemente não articulados, que um grupo compartilha para funcionar), e sentir com as pessoas envolvidas, o autor e seus leitores, seu impacto (FEE *apud* STUART; FEE, 2008). Desse modo, poderá conhecer o ambiente de formação do autor e de seu leitor e, assim, “entender suas alusões, referências e propósito” (VIRKLER, 1998, p. 58) com o fim de melhor avaliar o significado da passagem que estiver interpretando (STUART *apud* STUART; FEE, 2008).

Acumula-se, com a análise histórica do texto, a aplicação dos métodos ou das técnicas especiais de análise desenvolvidas a partir de áreas diversas do saber

---

e de seus leitores; e (5) a frequente intertextualidade (ecos de linguagem e contexto do AT) achada nos escritos dos autores do NT.” (FEE *apud* STUART; FEE, 2008, p. 214)

humano concebido ao longo dos séculos. A delimitação da passagem, a tradução, a análise textual, a análise gramatical (e semântica) e a análise histórica são, portanto, o cerne do Método Histórico-Gramatical.

Enfim, a descrição feita do Método – instrumental teórico e metodológico – abre a possibilidade para a formulação de uma proposição que seja coerente com sua essência. O Método Histórico-Gramatical é um conjunto de pressupostos doutrinários e princípios interpretativos materializado em regras e recursos especiais para chegar ao sentido do texto bíblico. Como processo, é um procedimento regular, expresso sem dúvidas nem ambiguidades e passível de ser repetido para conseguir-se o sentido do texto.

A investigação localizou o Método Histórico-Gramatical no campo da ciência, um empreendimento humano que ocorre, assim como em outras áreas do conhecimento, por meio da ciência da interpretação. Localizou a origem, o desenvolvimento e a consolidação do princípio da autointerpretação bíblica, e o caracterizou como princípio formal de interpretação da Bíblia encampado pelo Método. Ficou demonstrado, ainda, que o princípio tem sido recepcionado pela interpretação contemporânea da Bíblia.

No percurso histórico da interpretação, identificou, no período moderno, o nascimento formal do Método, formulado por Ernesti e nomeado por Keil. O período foi marcado por tentativas de desenvolver métodos e técnicas especiais para a ciência; no caso da interpretação bíblica, métodos e técnicas especiais, claramente definidos para a exegese, como uma forma sistemática de interpretar o texto. Por trás desse esforço estava o objetivo geral de estudar e compreender os documentos bíblicos como qualquer outro conjunto de documentos da Antiguidade.

Foi constatado que o Método Histórico-Gramatical é dotado de uma gênese e desenvolvimento históricos claramente identificados, de uma filosofia definida, de procedimentos regulares formulados explicitamente como outros tantos conjuntos de regras e, portanto, de uma estratégia da investigação científica claramente colocada; e que tudo isso indica uma maneira de fazer boa ciência. Isso inclui uma variedade metodológica nascida de razões diversas e de abordagens que buscam princípios e luzes em várias disciplinas (Ciência da Tradução, Análise Literária, Filologia, História, Linguística, Lógica, Teologia etc.). Abrange também uma variedade de atividades específicas do processo interpretativo (pesquisa, análise, elaboração do

conhecimento etc.) materializadas em passos metodológicos claramente definidos como análise gramatical, análise semântica e análise histórica.

Quanto ao sentido histórico-gramatical do texto, verificou-se que corresponde à interpretação de sua linguagem nos moldes requeridos pelas leis da gramática e os fatos históricos que envolvem o texto. Outro resultado é que a exegese histórico-gramatical reconhece que o texto tem natureza dual e, por isso, é feita através da análise gramatical, semântica, histórica e literária sob a perspectiva da fé e consequente dependência do Espírito Santo.

Enfim, pode-se afirmar o Método Histórico-Gramatical de interpretação da Bíblia busca descobrir, objetivamente, o sentido do texto bíblico, que é a intenção do autor, para sua audiência original. Pode ser caracterizado como um método gramatical e histórico, literal e contextual. As implicações disso é que a análise que empreende é comprometida com o próprio texto da Escritura de onde surgem os dois aspectos (gramatical e histórico) e aponta para as duas abordagens que se sobrepõem na medida em que o registro (forma) e a mensagem (conteúdo) do texto promovem a imbricagem: teológica e científica.

## 2 APLICAÇÃO DO MÉTODO HISTÓRICO-GRAMATICAL EM LUCAS 4,16-21

Este capítulo é dedicado à aplicação do Método Histórico-Gramatical à passagem de Lucas 4,16-21. Uma vez desenvolvida a pesquisa e o saber teórico apresentado (proposição), desenvolve-se abaixo uma sabedoria prática demonstrável no exercício da interpretação mediado pelo Método Histórico-Gramatical, ou seja, com o auxílio do instrumental conceitual disponibilizado. Para referência a embasar as aplicações do saber teórico em questão, recorre-se novamente à epistemologia de Bunge (1980a) para quem esse exercício está no campo da ciência aplicada definida “como o conjunto das aplicações da ciência básica (ou pura).” A aplicação em questão tem, como referencial teórico, para comprovar a hipótese da aplicabilidade do Método, a leitura histórico-gramatical. Realiza-se, portanto, através da exegese histórico-gramatical em seus aspectos linguísticos e históricos. Os aspectos linguísticos ocupam-se com o alinhamento de termos ou conceitos que formam as proposições linguísticas; e os históricos, com os contextos históricos, sociológicos e culturais subjacentes às proposições. Isso será feito em duas fases: a preliminar à interpretação e a interpretação propriamente dita, que se lhe seguirá.

### 2.1 AS PRELIMINARES DA INTERPRETAÇÃO

Nesta fase serão realizadas as etapas preliminares referentes ao texto, conforme descrito na introdução do título A exegese histórico-gramatical:<sup>130</sup> sua extensão através da delimitação da passagem, sua definição ou estabelecimento através da análise ou crítica textual e, finalmente, sua comunicação na língua portuguesa através da tradução.

Processa-se, antes de tudo, a delimitação da passagem<sup>131</sup> a ser interpretada, que se refere ao “[...] estabelecimento da exata extensão do texto como unidade literária autônoma, ou seja, o estabelecimento dos limites [da] passagem a ser interpretada” (WEGNER, 2001, p. 84) no objetivo de estabelecer, com a maior exatidão possível, seus limites na Língua Fonte (LF) que será alvo de interpretação nesta exegese histórico-gramatical.

---

<sup>130</sup> Ver Seção 1.3.4, acima.

<sup>131</sup> Ver Seção 1.3.4, acima.

O objeto sobre o qual o Método Histórico-Gramatical será aplicado é a passagem de Lucas 4,16-21, a qual foi delimitada observando os vários critérios adotados pelo próprio Método, tais como: coerência interna, mudanças de conteúdo geral e limites estabelecidos nas duas edições críticas do texto grego do Novo Testamento: *Novum Testamentum Graece*<sup>28ed.</sup> (NTG<sup>28ed.</sup>)<sup>132</sup> e O Novo Testamento Grego<sup>5ed.</sup> (ONTG<sup>5ed.</sup>)<sup>133</sup> assim como na edição igualmente crítica do texto majoritário Novo Testamento Interlinear Analítico Grego-Português (NTG-P),<sup>134</sup> em relação às seguintes versões modernas:<sup>135</sup> Almeida Revista e Corrigida (ARC),<sup>136</sup> Bíblia de Jerusalém (BJ),<sup>137</sup> Bíblia Vozes (BV),<sup>138</sup> Nova Almeida Revista e Atualizada (NAA),<sup>139</sup> Nova Versão Internacional (NVI),<sup>140</sup> Revista e Atualizada (RA),<sup>141</sup> Revista e Corrigida Fiel (RCF),<sup>142</sup> e Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB)<sup>143</sup> (STUART; FEE, 2008; WEGNER, 2001).

Após a aplicação dos critérios apontados,<sup>144</sup> realizada a partir do gênero literário e da peculiaridade do texto do Evangelho de Lucas, especificamente da

<sup>132</sup> Essa obra é também conhecida como *Nestle-Aland* (NA), utilizando-se o nome de seus editores para distingui-la da outra.

<sup>133</sup> Essa obra é também conhecida como *The Greek New Testament* (GNT) e *United Bible Societies* (UBS), utilizando-se o nome da obra ou da editora para distingui-la da outra.

<sup>134</sup> Essa obra traz o texto majoritário e foi editada a partir da 2ª. edição de *The Greek New Testament according to the Majority Text*, de Zane C. Hodges e Arthur Farstad (1985).

<sup>135</sup> As versões modernas foram adotadas observando dois critérios de origem: a) quanto ao texto original, foram adotadas versões de traduções representativas do texto crítico (NTG<sup>28ed.</sup>/ONTG<sup>5ed.</sup>: ARA, NAA e RA) e do texto majoritário (NTG-P: ACF e ARC); b) e quanto à tradução, foram adotadas versões representativas da tradução de João Ferreira de Almeida (1628-1691) e próprias (BJ e NVI). Registra-se que a publicação do Novo Testamento de Almeida foi feita em 1681, na Holanda, e a Bíblia completa, em 1753.

<sup>136</sup> Tradução de João Ferreira de Almeida, versão Almeida Revista e Corrigida (ARC, 2009 [1995]).

<sup>137</sup> Tradução da *École Biblique de Jérusalem* (Escola Bíblica de Jerusalém), Bíblia de Jerusalém (BJ, 2002 [1981]). Base textual: texto massorético (AT) e crítico (NT).

<sup>138</sup> Tradução feita sob a coordenação de Ludovico Garmus, Bíblia Vozes (1982).

<sup>139</sup> Tradução de João Ferreira de Almeida, versão Nova Almeida Revista e Atualizada (NAA, 2017). Base textual: *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) para o Antigo Testamento e O Novo Testamento Grego (NTG<sup>28ed.</sup> e ONTG<sup>5ed.</sup>) para o Novo Testamento.

<sup>140</sup> Tradução da Sociedade Bíblica Internacional, Nova Versão Internacional (NVI, 2001 [1993]).

<sup>141</sup> Tradução de João Ferreira de Almeida, versão Revista e Atualizada (RA, 1993 [1959]).

<sup>142</sup> Tradução de João Ferreira de Almeida, versão Almeida Corrigida Fiel (ACF, 2011 [1994]).

<sup>143</sup> Tradução da *Traduction Oecuménique de la Bible* (Tradução Ecumênica da Bíblia), sob a supervisão de Johan Konings (TEB, 1997 [1994]).

<sup>144</sup> As versões críticas apontaram para a períclope de Lucas 4,16-30 e a do texto majoritário para a de Lucas 4,16-19; as versões modernas apontaram para duas perícopes: 4,16-19 (BJ, NVI) e 4,16-30 (ARC, ACF, RA). Quando se aplica os demais critérios relacionados às mudanças de conteúdo geral (gênero literário, cronologia, topologia, personagens, conteúdo geral e mudança de linguagem), não é possível uma ruptura em 4,19; neste grupo (mudanças de conteúdo geral), está o critério referente à natureza das conjunções introdutórias que não só permite a divisão no v. 19 como também o permite no 21 na medida em que introduz o parágrafo posterior com a conjunção conectiva *καί* (e) conectando um elemento adicional ao tema à sucessão do pensamento do autor do livro. E quando se aplica o critério da coerência interna, isto é, que a períclope constitui uma unidade autônoma com começo, meio e fim, e distinta da mensagem do texto anterior, o corte não cabe no v. 19, mas pode ser colocado no

passagem em questão em que há conectivos introdutórios lógicos, a delimitação foi feita em Lucas 4,16-21 (Lc 4,16-19 + Lc 4,20-21) considerando, como principal argumento, que essa passagem: a) tem coerência interna, isto é, constitui uma unidade autônoma com começo, meio e fim, e que é distinta da mensagem dos textos anterior e posterior. Acrescenta-se, secundariamente, que b) a passagem posterior (a reação dos presentes, v. 22) é introduzida por uma conjunção lógica conectiva que adiciona um elemento ao tema anterior (a leitura do livro do profeta Isaías e a autoproclamação de Jesus como o Ungido de que fala a profecia, vv. 18-21).

Segue-se à delimitação da passagem a análise textual<sup>145</sup> ou crítica textual<sup>146</sup> do texto selecionado.<sup>147</sup> A crítica textual refere-se a uma sequência de operações de reconstrução do fraseado original do texto bíblico,<sup>148</sup> cujo objetivo é o estabelecimento do texto, ou seja, a determinação do texto grego a servir de base para a tradução e a interpretação posteriores. Essa ciência lida com a natureza e a origem de todos os testemunhos de um texto ou obra na busca de restabelecer seu original cujo autógrafa<sup>149</sup> não mais exista, e sua atividade envolve esforços para a descoberta da forma original de detalhes ou de grandes extensões de um texto, em que são feitas tentativas para descrever como os mesmos foram escritos, alterados e transmitidos ao longo das gerações; ou, nas decisões textuais preliminares em uma interpretação, à opção por esta ou aquela variação textual (PAROSCHI, 1993; WEGNER, 1998; TOV, 2017).

---

v. 21 considerando que o registro da leitura da profecia só faz sentido com a sua justificativa, o que é feito nos vv. 20 e 21.

<sup>145</sup> O Antigo Testamento (AT) e o Novo Testamento (NT) foram escritos nas línguas hebraica e aramaica (AT) e grego (NT); seus autógrafos encontram-se desaparecidos e o material disponível para análise comparativa encontra-se em cópias antigas e algumas mais recentes, que são as testemunhas em hebraico, grego, aramaico e o latim (AT) e outras (NT). A comparação entre tais testemunhas e o Texto Massorético, reproduzido na Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) e o Texto Crítico, reproduzido em *Novum Testamentum Graece*<sup>28ed.</sup> (NTG<sup>28ed.</sup>) e/ou *O Novo Testamento Grego* (ONTG<sup>5ed.</sup>) identifica diferenças notórias em maior ou menor grau.

<sup>146</sup> Gesenius, *Handwörterbuch*, XXII (1810-1812) utiliza o termo *Wortkritik* (crítica da palavra) (TOV, 2017, n. 1). A crítica textual tem uma longa e complexa história (PAROSCHI, 2012; TOV, 2017).

<sup>147</sup> Ver Seção 1.3.4, acima.

<sup>148</sup> No geral, a formulação, a disposição numérica (das leituras, variantes, testemunhas etc.), a ordem de aplicação ou a importância dos princípios, apesar de detalhes específicos de autor para autor, são praticamente as mesmas; na prática trata-se “do método da crítica textual do NT” moldado pelas edições críticas do Novo Testamento, em suas várias publicações (VAGANAY, *apud* PAROSCHI, 2012, p. 179, n. 48).

<sup>149</sup> Termo técnico que designa o manuscrito original de uma obra.

A modo de apresentação geral, a passagem de Lucas 4,16-21 traz variações textuais nos vv. 16, 17 e 18, identificadas no Texto Crítico<sup>150</sup> (TC):<sup>151</sup> no v. 16, a variação refere-se à mudança ortográfica em torno do nome da cidade onde a narrativa é situada.<sup>152</sup> Opta-se, com *O Novo Testamento Grego* (ONTG<sup>5a. ed.</sup>), por Ναζαρά; no v. 17, refere-se à ação empreendida por Jesus logo após receber do assistente da sinagoga o livro de Isaías para ler, desenrolando-o ou abrindo-o. A variação em questão refere-se ao uso dos verbos (ἀναπτύξας,<sup>153</sup> desenrolando/tendo desenrolado ou ἀνοίξας,<sup>154</sup> abrindo/tendo aberto), suportados por testemunhas diferentes, os quais, apesar de trazerem significados imediatamente diferentes, seu uso não promove alteração no sentido da ação desenvolvida em nenhuma das opções.

Neste caso, opta-se também com ONTG<sup>5a.ed.</sup> por ἀναπτύξας, desenrolando/tendo desenrolado, com base na análise manuscritológica, observando-se os cânones utilizados na crítica textual para a avaliação das leituras variantes

---

<sup>150</sup> Há três textos que, em maior ou menor grau, são utilizados atualmente pela erudição da área: o Textus Receptus (TR), o Texto Majoritário (TM) e o Texto Crítico (TC) ou Texto Eclético (TE). Sobre a história do desenvolvimento desses textos, ver Anglada (2014).

<sup>151</sup> Esse texto representa a principal corrente manuscritológica do NT, a qual prevalece desde o final do séc. XIX. Propõe que “o texto original do Novo Testamento, ou o arquétipo mais antigo a que se pode chegar, deve ser reconstruído ecleticamente, a partir, especialmente, dos manuscritos da família Alexandrina, por meio da metodologia crítica fundamentada na obra” dos críticos Westcott e Hort (ANGLADA, 2014, p. 97).

<sup>152</sup> Trata-se de variações ortográficas em torno do nome da cidade de Nazaré: no Textus Receptus [TR], Ναζαρέτ; no Texto Majoritário [TM], Ναζαρεθ; e no Texto Crítico [TC], Ναζαρά (em κ B\*) e/ou Ναζαρατ (em A). Opta-se, neste trabalho, com *O Novo Testamento Grego* (ONTG<sup>5a. ed.</sup>), por Ναζαρά.

<sup>153</sup> Particípio aoristo de ἀναπτύσσω (desenrolando/tendo desenrolado).

<sup>154</sup> Particípio aoristo de ἀνοίγω (abrindo/tendo aberto).



(critérios externos<sup>155</sup> e internos<sup>156</sup>) e a conseqüente escolha desta que, mais provavelmente, represente a forma original do texto. E, ainda que Omanson (2010, p. 113) mencione uma possibilidade de o original utilizado ser ἀνοίξας, considerando ser ἀναπτύξας o único uso no Novo Testamento e, no caso, um copista o teria substituído por ἀνοίξας visando sua harmonização com a ação de enrolar o rolo (πτύξας, enrolando/tendo enrolado), no v. 20, a observação dos cânones críticos utilizados na crítica textual para a avaliação das leituras variantes e a escolha daquela que, mais provavelmente, represente a forma original do texto, certamente aponta para ἀναπτύξας.

A última variação da passagem, encontrada no v. 18, refere-se a uma possível interpolação em que é acrescentada à vocação do Ungido de Deus o “curar os quebrantados de coração”. Segundo o TC, à leitura (με, mim) só há uma variante (με ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν, a mim para curar os quebrantados de coração). Assim como nas variações anteriores, opta-se aqui com ONTG<sup>5a. ed.</sup>, observando-se igualmente os cânones da CT (critérios de evidência externa<sup>157</sup> e

<sup>155</sup> Os critérios que integram os cânones críticos são: as evidências externa e interna. Segundo a evidência externa (PAROSCHI, 2012; WEGNER, 1998), a leitura adotada pelos editores de ONTG<sup>5a. ed.</sup>, ἀναπτύξας, pode ser descrita como uma variante suportada por testemunhas como o Codex Sinaiticus (κ, 01), de categoria I (séc. IV); por códices do séc. IX (Δ, 037 e Θ, 038), de categoria III e II, respectivamente; por um uncial do séc. VIII (0233), de categoria III; por 15 minúsculos que vão do séc. IX ao XIV; por versões antigas (it, vg e esl) em variadas edições dos sécs. II-IV, e por Pais da Igreja (Orígenes, Eusébio, Severiano e Agostinho) em citações ao longo dos sécs. II a V. Exceto o Codex Θ (038), de família Cesareense, os demais são de família Alexandrina; acrescenta-se a esta lista de suporte o Texto Majoritário/Bizantino (E F G H). Quanto à variante, ἀνοίγω, em sua forma textual, é suportada por uma só testemunha de categoria I, o Codex Vaticanus (B, 03) (séc. IV), ainda que esta seja aceita na corrente crítica o códice de qualidade superior a todos os outros; as demais testemunhas são de categoria III (W, 032 e Θ, 040) (sécs. V e VI) e V (A, 02) (séc. V); por 5 minúsculos que vão do séc. IX ao XIII; por um lecionário do séc. XIII (547); por apenas três versões antigas (cop, arm e eti), publicadas entre os sécs. III e VI; e por apenas dois Pais da Igreja (Eusébio e Cesário), do séc. III. Na comparação entre as testemunhas de suporte da leitura e da variante, em questão, a evidência externa aponta para a prioridade da leitura sobre a variante.

<sup>156</sup> Segundo os critérios da evidência interna (PAROSCHI, 2012; WEGNER, 1998), aplicáveis a essas variações, a probabilidade intrínseca pode estar indicando que o autógrafa trouxe como leitura original ἀνοίξας: no caso, o autor a teria usado originalmente em consonância com o caráter geral do livro (escrito por um gentio para cristãos gentios); contudo, a probabilidade transcricional indica que o copista a teria substituído por ἀναπτύξας, na busca de fazer a ação original de desenrolar o rolo coincidir mais de perto com a ação final de enrolá-lo (πτύξας), descrita no v. 20. Na comparação entre essas probabilidades, a evidência interna coloca peso maior sobre o caráter e o objetivo da autoria (probabilidade intrínseca).

<sup>157</sup> Pelos critérios da evidência externa, apoiam a leitura o Codex Vaticanus (B 03), representante do Texto Alexandrino, de categoria I, do séc. IV e circulou no Egito antes do ano 200; essa conclusão tem, como base, a “íntima correspondência textual existente entre esses dois manuscritos [κ 01 e B 03] e os papiros P<sup>66</sup> e P<sup>75</sup>, ambos datados do final do segundo ou início do terceiro século.” (PAROSCHI, 2012, p. 52) Além dessa testemunha, dão-lhe suporte os outros dois principais manuscritos do NT: o

interna<sup>158</sup>), pela leitura  $\mu\epsilon$ ; há também que observar, em favor da leitura, que é possível que copistas tenham feito o acréscimo “para fazer o texto concordar mais de perto com a passagem de Isaías 61,1, conforme a Septuaginta”<sup>159</sup> (OMANSON, 2010, p. 113).

O passo seguinte dessa fase preliminar é a tradução da passagem,<sup>160</sup> que é a reprodução, da maneira mais exata possível, do significado original encontrado na língua fonte (LF), de uma forma natural no idioma ao qual se está traduzindo, a língua receptora (LR). Seu objetivo é “comunicar a mensagem do texto-fonte” (BARNWELL, 2011, p. 35) sob as marcas da correção, clareza e naturalidade.

Na tradução da passagem são observados dois tipos de tradução, a literal<sup>161</sup> e a idiomática,<sup>162</sup> especialmente quanto ao princípio operacional. Para isso são

---

Codex Sinaiticus ( $\aleph$  01), de categoria I, do séc. IV, também representante do Texto Alexandrino e o Codex Bezae Contabrigiensis (D 05), de categoria IV, do séc. V, representando o Texto Ocidental, além de outros três códices representantes do Texto Alexandrino posterior, dos sécs. V (W 032 e  $\Theta$  040) e VIII (L 019); a  $\mathfrak{f}13$ , do séc. XIII, de categoria III; 4 minúsculos dos sécs. IX a XIII; as versões antigas it (sécs. V-XII), vg (sécs. IV-V), sir (sécs. IV-V), cop (sécs. III-IV) e eti (séc. VI); e citações dos Pais da Igreja (Orígenes, Pedro-Alexandrino, Eusébio, Dídimo, Nestório, Ambrósio, Jerônimo e Agostinho), dos sécs. III-V. Por outro lado e em desfavor da leitura, a variante oferece pouquíssimas provas objetivas de corresponder ao original: sua mais importante testemunha, ainda que seja um dos três únicos documentos que trazem o NT completo ( $\aleph$  01, A 02 e B 03), é o Codex Alexandrinus (A 02), do séc. V, de categoria III (V ?), ou seja, como Texto Bizantino; nas palavras de Aland e Aland (2013, p. 117), “o texto não tem o mesmo valor do começo ao fim [...], sendo menor nos Evangelhos e maior nos demais livros do NT”. As demais testemunhas são três códices dos sécs. VIII (Y 044), de categoria III e IX ( $\Delta$  037 e  $\Theta$  038), de categoria III e II, respectivamente; também há testemunhas de importância para o estabelecimento do texto, como dois unciais (0102 e 0233), do séc. VII e VI, respectivamente; a  $\mathfrak{f}1$ , do séc. XII, de categoria III; 15 minúsculos datados dos sécs. IV-XII; várias versões antigas (it, vg, sir, cop, geo e esl), que cobrem os sécs. IV-VIII; e citações de alguns Pais da Igreja (Irineu, [Hipólito], [Cirilo], Teodoro e Hilário), que viveram entre os sécs. III-V. Sendo assim, a evidência externa é clara no apoio à leitura adotada pelos editores de ONTG<sup>5a. ed.</sup> (PAROSCHI, 2012; ALAND; ALAND, 2013).

<sup>158</sup> Pelos critérios da evidência interna, são aplicáveis nessa análise o critério da variante mais curta (*brevior lectio potior*), que aponta para a leitura; porém, os da variante mais difícil (*difficilior lectio potior*), da variante em desacordo com os textos paralelos (conf. indicado pelo ONTG<sup>5a. ed.</sup>, Mt 13,53-58; Mc 6,1-6a), mesmo que tais paralelos sejam de ideia e não exatamente de conteúdo verbal), e de variante que melhor se harmonize com o livro em questão, apontam para a variante. Porém, o Comitê de editores de ONTG<sup>5a. ed.</sup> optam, claramente, pela leitura observando os critérios externos e indicando o grau de relativa certeza nessa decisão através da letra A indicando que “o texto é virtualmente certo” (1983, p. xii), no que são acompanhados acima (PAROSCHI, 2012).

<sup>159</sup> Essa pretensão dos copistas, no entanto, parece descabida considerando que parte da citação de Isaías 6.2 fora olvidada pelo próprio leitor da passagem no templo de Nazaré (Lc 4,18-19).

<sup>160</sup> Ver Seção 1.3.4, acima.

<sup>161</sup> A tradução literal faz uso de um princípio operacional chamado correspondência formal, cujo objetivo é traduzir literalmente o texto mantendo suas características originais, observando, sempre que possível, suas características originais de estilo, de métrica e de gramática. Tem, como ponto positivo, o fato de procurar preservar o conteúdo e a forma original do texto e, como ponto negativo, o fato de tornar a tradução um texto de difícil leitura na língua receptora, pois fica preso à língua fonte (BARNWELL, 2011; BEEKMANN; CALLOW, 1992).

<sup>162</sup> Seu princípio operacional é o da equivalência dinâmica, o qual tem o objetivo de comunicar o conteúdo e a dinâmica linguística que, originalmente, revestiam este conteúdo. Esse tipo de tradução tem, como ponto positivo, a fidelidade ao sentido original e, como ponto negativo, certa infidelidade à forma (BARNWELL, 2011; BEEKMANN; CALLOW, 1992).

levados em consideração o significado dos termos a partir do contexto literário em que se encontram e, quando necessário, feitas notações em rodapé para justificar opções divergentes das principais edições correntes:

QUADRO 1 – Tradução de Lucas 4,16-21

Lucas 4,16-21 (LF)	Lucas 4,16-21 (LR)
16 Καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρά, οὗ ἦν τεθραμμένος, καὶ εἰσῆλθεν κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων εἰς τὴν συναγωγὴν καὶ ἀνέστη ἀναγνῶναι.	E foi <sup>163</sup> para Nazaré, onde fora criado e entrou, <sup>164</sup> segundo o seu costume, <sup>165</sup> no dia de sábado, na sinagoga.
17 Καὶ ἐπεδόθη αὐτῷ βιβλίον τοῦ προφήτου Ἡσαΐου καὶ ἀναπτύξας τὸ βιβλίον εὗρεν τὸν τόπον οὗ ἦν γεγραμμένον,	E foi dado a ele um <sup>166</sup> livro do profeta Isaías e, desenrolando o livro, <sup>167</sup> achou o lugar onde está escrito,
18 Πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμὲ οὗ εἶνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς,  ἀπέσταλκέν με, κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει,	O Espírito do Senhor está sobre mim porque me ungiu para evangelizar os pobres,  enviou-me para proclamar libertação aos cativos e aos cegos recuperação de vista, para enviar em liberdade os que sofrem opressão,
19 κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν.	e para proclamar o aceitável ano do Senhor.
20 Καὶ πτύξας τὸ βιβλίον ἀποδοὺς τῷ ὑπηρέτῃ ἐκάθισεν· καὶ πάντων οἱ ὀφθαλμοὶ ἐν τῇ συναγωγῇ ἦσαν ἀτενίζοντες αὐτῷ.	E tendo enrolado e devolvido o livro ao atendente, assentou-se; e todos na sinagoga estavam com os olhos fixados nele.
21 ἤρξατο δὲ λέγειν πρὸς αὐτοὺς ὅτι Σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὤσιν ὑμῶν.	Então começou a dizer-lhes: Hoje se cumpriu esta Escritura em vossos ouvidos.

LF: Língua fonte; LR: Língua receptora.

<sup>163</sup> O verbo ἔρχομαι permite duas traduções: ir e vir. Opta-se pelo sentido de “ir” em contraste com o sentido de “vir”, em κεκῶ, que ressalta a chegada, como: “eu vim [...] e aqui estou” (Jo 8,42; Hb 10,9) (WALLACE, 2009, p. 1062).

<sup>164</sup> Entrou, *i. e.*, foi para dentro, devido à construção prep. εἰς + ἔρχομαι.

<sup>165</sup> O particípio εἰωθὸς (acostumado) funciona aqui como substantivo através da construção articular τὸ εἰωθὸς (o costume), uso mais comum nas traduções para a língua portuguesa. É adotado aqui em lugar da tradução igualmente coerente na forma verbal (particípio perfeito de ἔτω), “estava acostumado” (RUSCONI, 2003, p. 146; WALLACE, 2009, p. 619)

<sup>166</sup> O substantivo anarthro βιβλίον está indefinido à falta de um artigo que lhe dê identidade. Portanto, a tradução segue a regra geral: um livro (WALLACE, 2009).

<sup>167</sup> O livro, no mundo antigo, tinha a forma de um rolo (feito de papiro, couro ou pergaminho) que só foi suplantado posteriormente pelo livro em forma de códice (feito por meio de uma costura na lombada das correspondentes folhas empilhadas). Os cristãos logo adotaram o novo formato, na medida em que precisaram colocar todos os textos canônicos num só livro ou volume; contudo, “[...] nas sinagogas continuou a ser usado o livro no formato de rolo” e só há notícias de que os judeus usaram esse novo formato de livro “a partir do 2º século d. C.” e, mesmo assim, apenas “no âmbito doméstico ou privado”. (FISCHER, 2013, p. 9)

A fase preliminar da interpretação estabeleceu o texto ou passagem selecionada para a interpretação (Lc 4,16-21) através de sua definição (crítica textual) e extensão (delimitação da passagem), e o disponibilizou em língua portuguesa (tradução). Segue-se a interpretação da passagem selecionada, considerando que é aquela em que serão aplicados os itens constantes dos termos histórico e gramatical conforme indicados no capítulo 1.

## 2.2 A INTERPRETAÇÃO HISTÓRICO-GRAMATICAL

Essa fase do trabalho é, simultaneamente, uma análise histórica e gramatical, conforme descrição feita nas subdivisões do título A exegese histórico-gramatical.<sup>168</sup> O primeiro termo refere-se à interpretação histórica (sociologia, cultura e história, de modo próprio) ocupando-se, em termos gerais, com os contextos históricos, sociológicos e culturais subjacentes à produção do texto e às proposições (HAYES; HOLLADAY, 1987; OSBORNE, 2009). É melhor expressa, no atual estágio da interpretação histórico-gramatical, como análise contextual. Na extensão deste vocábulo, amplo como é, cabe o contexto literário (gênero e formas literárias, localização da passagem e retórica). Consta, basicamente, de uma análise da história no texto<sup>169</sup> e da história do texto.<sup>170 171</sup>

O segundo termo refere-se à interpretação gramatical (morfologia e sintaxe) e semântica (o sentido sincrônico das palavras; em alguns casos, o diacrônico) a serem aplicadas à passagem, ocupando-se com o alinhamento de termos ou conceitos que formam as proposições linguísticas (HAYES; HOLLADAY, 1987; OSBORNE, 2009) É atualizado, no atual estágio da interpretação histórico-gramatical,

<sup>168</sup> Ver Seção 1.3.4 e suas subseções, acima.

<sup>169</sup> A história no texto refere-se ao relato da história em seu registro: o que narra ou relata sobre a história (épocas, pessoas, eventos, condições sociais e culturais etc.) (HAYES; HOLLADAY, 1987).

<sup>170</sup> A história do ou sobre o texto refere-se à sua própria produção: como se fez e em que se constitui (circunstâncias, pessoas, datas e lugares envolvidos em sua origem e desenvolvimento etc.) (HAYES; HOLLADAY, 1987).

<sup>171</sup> Ver Seção 1.3.4.3, acima.

como análise linguística. Consta, basicamente, de uma análise morfossintática<sup>172</sup> (morfológica<sup>173</sup> e sintática<sup>174</sup>) e de uma semântica.<sup>175 176</sup>

A análise histórica do Evangelho de Lucas ocupa-se, portanto, dos dois aspectos: a situação descrita no texto, ou seja, o que o autor relata em seu evangelho (história no texto), convencionalmente denominada contexto histórico, literário e linguístico; e a situação que deu origem ao texto, isto é, o contexto em que tal história foi escrita (história do texto), de forma similar denominada contexto histórico em geral.

### 2.2.1 Análise do contexto histórico em geral<sup>177</sup>

Segue-se a descrição da situação que deu origem ao Evangelho de Lucas (história do texto), considerando que é parte da obra do evangelista Lucas, que consta de dois volumes: o primeiro, Evangelho de Lucas e o segundo, Atos dos Apóstolos.<sup>178</sup>

O Evangelho de Lucas corresponde ao terceiro dos Evangelhos bíblicos chamados sinóticos<sup>179</sup> e tem, assim como os demais, natureza bi ou tridimensional.

---

<sup>172</sup> Morfossintaxe é a parte da gramática que estuda e analisa as palavras considerando, de modo simultâneo, suas perspectivas morfológica e sintática.

<sup>173</sup> A análise morfológica “considera a palavra em si (classe de palavras, flexão, elementos mórficos, terminação, grafia etc.)” (ALMEIDA, 2009, p. 20), preconizando a classificação isolada das mesmas em diferentes classes gramaticais.

<sup>174</sup> A análise sintática “considera a palavra com relação às outras que se acham na mesma oração” (ALMEIDA, 2009, p. 20), preconizando a classificação da função que elas desempenham na qualidade de inseridas numa oração.

<sup>175</sup> Semântica é o estudo da significação, do sentido das palavras ou da combinação de palavras (signos linguísticos), e de sua aplicação em situação de contexto. Procura “descrever o ‘significado’ das palavras e das sentenças.” (OLIVEIRA, 2009, p. 18)

<sup>176</sup> Ver Seções 1.3.4.1 e 1.3.4.2, acima.

<sup>177</sup> Ver Seção 1.3.4.3.1, acima.

<sup>178</sup> Desde o prólogo os dois livros são marcados por referências indicadoras dessa relação: ambos são introduzidos com uma dedicatória ao mesmo personagem, Teófilo (Lc 1,3; At 1,1); o Evangelho de Lucas é concluído com o anúncio do conteúdo de Atos (Lc 24,47), fórmula retomada com palavras semelhantes em Atos 1,8; esta passagem, por sua vez, sumaria o livro de Atos dos Apóstolos.

<sup>179</sup> Foram assim chamados, pela primeira vez, pelo teólogo e professor alemão J. J. Griesbach (1745-1812), no final do séc. XVIII; Griesbach é considerado um dos pais da crítica do Novo Testamento e, desde o surgimento da mesma, os estudiosos têm se debruçado sobre tais questões. O adjetivo vem do grego συνόπισις (ver em conjunto), termo utilizado devido o alto grau de semelhanças, envolvendo estrutura, conteúdo e enfoque, entre os três em suas apresentações do ministério de Jesus. Esses Evangelhos trazem a estrutura do ministério de Jesus em uma sequência geográfica similar: ministério na Galileia, retirada para o norte, ministério na Judeia e Pereira e, finalmente, o ministério em Jerusalém; narram muitos dos mesmos acontecimentos, com concentração nas curas, exorcismos e ensinamentos por meio de parábolas; e focam sua atenção nas atividades de Jesus, em especial, em seus milagres, sobrepondo ações e ensinamentos, em geral, curtos (CARSON; MORRIS; MOO, 1998).

Os ditos e narrativas sobre Jesus<sup>180</sup> foram preservados pela tradição da igreja<sup>181</sup> e registrados em texto pelos autores dos Evangelhos<sup>182</sup> com contribuição descrita por Fee como sendo “de seleção, arranjo e adaptação” (*apud* STUART; FEE, 2008, p. 219), embora essa atividade já estivesse em andamento desde o período da transmissão oral.<sup>183</sup>

Isso colocado, chega-se a duas conclusões: o Jesus apresentado no Evangelho de Lucas ao leitor original (Teófilo) e aos demais leitores (como o contemporâneo), é mediado pelo próprio evangelista Lucas.

A segunda é que a natureza do Evangelho de Lucas (bi e/ou tri-dimensional) e o fato de ser acompanhado por outros (dois Sinóticos e o Quarto Evangelho), exigem algumas hipóteses de trabalho sob as quais a discussão se estabelecerá na sequência: (1) os Evangelhos sinóticos não foram escritos de forma independente uns dos outros, de modo que há várias hipóteses para explicar isso e adota-se, aqui, a hipótese das duas fontes: o Evangelho de Marcos foi escrito primeiro; Lucas e Mateus

---

<sup>180</sup> Fontes cristãs (os 4 Evangelhos e as cartas de Paulo, no séc. I d. C.), judaicas (*Antiguidades Judaicas*, de Flávio Josefo, no séc. I d. C.) e pagãs (*Anais*, de Cornélio Tácito, no séc. II d. C.) evidenciam a historicidade de Jesus.

<sup>181</sup> Na crítica histórica essa etapa do processo de formação do texto é investigada pela crítica da forma (crítica das formas), uma escola exegética fundada por Hermann Gunkel (1862-1932) com a proposta de “estudar a tradição oral anterior à colocação por escrito dos textos bíblicos, em particular os diversos gêneros literários [...] e o ambiente vital em que floresceram.” (ALETTI *et al.*, 2011, p. 62) Concentra-se em etapa mais remota do processo de formação dos Evangelhos, que é a oral; no entanto, é provável que nesse período já houvesse algumas tradições escritas sobre a vida e ensinamentos de Jesus. Carson, Morris e Moo (1997) calculam que esse período foi de cerca de 20 anos.

<sup>182</sup> Essa etapa do processo de formação do texto é investigada pela crítica das fontes, que lida com o chamado problema sinótico buscando determinar a pré-história do texto bíblico. Em sua aplicação, investiga a etapa escrita na produção dos Evangelhos, imediatamente posterior às transmissões orais. Nessa etapa foram elaborados corpos mais substanciais de tradição escrita, processo esse que culminou com os Evangelhos (CARSON; MORRIS; MOO, 1998; FITZMYER, 1986, v. 1). A questão que subsidia a crítica das fontes e que torna o problema sinótico difícil de solucionar é a existência de repetições exatas e diferenças enigmáticas que coexistem lado a lado nos Evangelhos sinóticos, tanto em narrativas específicas quanto na estrutura geral dos mesmos. Há divergências em alguns dos setores da escrita dos sinóticos: há omissão de informações em cada evangelista, as quais se encontram nos outros dois; há apresentação de incidentes por cada um, os quais não se encontram nos demais; e há a apresentação de alguns eventos em ordem diferente em pelo menos um dos outros dois Evangelhos. Carson, Moo e Morris (1997) apresentam uma lista de possíveis soluções apresentadas, tais como dependência comum de um evangelho original, dependência comum de fontes orais, dependência comum de um número cada vez maior de fragmentos escritos e interdependência literária entre os três Sinóticos (proposta agostiniana, hipótese dos dois Evangelhos e hipótese das duas fontes).

<sup>183</sup> Essa etapa é investigada pela crítica da redação, uma escola exegética que estuda, sobretudo, “como os ‘redatores’ editaram e reelaboraram tradições orais ou escritas mais antigas em função de uma teologia ou de uma ideologia particular.” (ALETTI *et al.*, 2011, p. 60) Seu interesse é o registro escrito e as grandes ideias que nortearam o autor na elaboração de seu texto. Vê os autores como pessoas que dependeram das fontes e tradições e que, com sua capacidade de redação a partir dos conteúdos identificados e propósito em vista, construíram seus textos em uma unidade literária com teologia própria e tem o objetivo final de descrever os objetivos teológicos dos evangelistas (CARSON; MORRIS; MOO, 1998).

utilizaram Marcos de forma independente entre si; e Lucas e Mateus tiveram acesso extra a outro material tradicional.<sup>184 185</sup> É provável, porém, que esse material extra não tenha sido uma fonte única e unificada; (2) grande parte do atual arranjo dos Evangelhos é obra dos próprios evangelistas; (3) e o objetivo dos evangelistas ao selecionar, arranjar e adaptar o material colhido na fonte foi duplo: registrar ou preservar a vida e os ensinamentos de Jesus e, ao mesmo tempo, apresentá-lo a seus leitores com suas pressuposições e pontos de vista distintos (CARSON; MOO; MORRIS, 1997).

O Evangelho de Lucas resulta dessa dependência, de modo que o Evangelho de Marcos tem prioridade sobre o de Lucas.<sup>186</sup> Especificamente, a passagem segue Marcos como sua fonte prioritária (6,1-6a) e a fonte L como secundária. Esta fonte, entendida aqui em sentido amplo como documento escrito ou como tradição oral, deve ter contribuído com a narrativa do evangelista com os seguintes vv. de seu capítulo quatro: 17-21, 23 e 25-30;<sup>187</sup> os demais, os vv. 16, 22 e 24, têm origem em formulação vinda do Evangelho de Marcos (FITZMYER, 1987, v. 2).

No quadro comparativo entre esses evangelistas identifica-se o episódio da rejeição de Jesus, em sua cidade, registrado por Marcos (6,1-6a), entre as histórias entrelaçadas da cura da mulher com fluxo de sangue e da ressurreição da filha de Jairo (5,21-43) e o envio dos doze apóstolos (6,7-13); essa sequência, porém, não é utilizada por Lucas. Em vez disso, o evangelista faz um novo arranjo literário trazendo

---

<sup>184</sup> Fitzmyer (1986, v. 1) acredita que parte do material acessado foi em comum (fonte Q) e traz três razões para defender a existência de Q: (1) a semelhança entre textos capitais de Mateus e Lucas, às vezes literalmente idênticos; (2) a sequência de material usado por Mateus e Lucas, em contexto completamente diferente, apresentando uma sequência fundamentalmente idêntica nos dois livros; (3) a presença de duplicados na narração de Lucas. Acredita, igualmente, que parte teve origem em fonte especial (fonte L).

<sup>185</sup> A teoria das duas fontes (Marcos e Q) defende, em sua forma clássica, a prioridade do texto grego de Marcos sobre Lucas e Mateus. Uma modificação dessa teoria acrescenta uma terceira fonte (L), que não seria, necessariamente, um documento escrito; contudo, seria uma fonte particular do evangelista. Esta fonte teria dado origem aos materiais próprios do Evangelho de Lucas, aqueles que não encontram paralelos em Mateus e Marcos (CARSON; MOO; MORRIS, 1998; FITZMYER, 1986, v. 1).

<sup>186</sup> A causa principal da prioridade de Marcos sobre Lucas, assim como sobre Mateus, é a sucessão de passagens paralelas, ou seja, a prioridade em questão está no grande número de coincidências globais e na ordem relativamente idêntica dos fatos narrados. Fitzmyer (1986, v. 1) elenca quatro indícios de que Marcos claramente influenciou Lucas na composição de seu texto: (1) boa parte do Evangelho de Lucas coincide exatamente com a narração de Marcos; (2) a sucessão de passagens paralelas no terceiro evangelho reproduz fundamentalmente a sequência de Marcos, mesmo em alguns casos em que Lucas faz alguma omissão ou algum acréscimo de detalhes; (3) a repetição de verbalizações concretas em passagens da “tríplice tradição” são exatamente iguais; (4) o caráter mais rudimentar da narração de Marcos em relação à de Lucas, assim como à de Mateus.

<sup>187</sup> Fitzmyer (1987, v. 2) traz a possibilidade desses vv. resultarem de composição pessoal do autor e cita Bultmann que traz o seguinte argumento favorável: os vv. 17-21 e 28-30 revelam um dos temas característicos de Lucas, de modo que pode ter sido mesmo uma composição sua.

a narrativa para o início do ministério de Jesus, na Galileia, província onde residia, e colocando-a imediatamente após a tentação (4,1-12).<sup>188</sup>

Essa transposição pode ser explicada do ponto de vista da composição lucana como uma necessidade programática para o Evangelho, prefigurando todos os relatos posteriores do ministério de Jesus, assim como o sermão de Pedro, de forma análoga, tem uma função programática para o livro de Atos (KEENER, 2017). Na narrativa de Lucas é possível identificar “uma forte concentração na questão do cumprimento e, ao mesmo tempo, um símbolo da rejeição de Jesus pelos judeus, que marcará o seu ministério público.” (FITZMYER, 1986, v. 1, p. 130, tradução nossa)

No caso, o rearranjo literário do terceiro evangelista melhorou o estilo da perícopes marcana, bem como a sua forma de expressão<sup>189</sup>, e trouxe conteúdo adicional ao registro. Esse conteúdo adicional, por certo, tem origem na fonte L (material sem paralelos em Mateus e Marcos).

O terceiro evangelho foi escrito como o primeiro livro da obra Lucas-Atos<sup>190</sup>, pelo evangelista Lucas. Embora os dois volumes sejam de autoria anônima, a maioria dos críticos defende que Lucas e Atos procedem da mesma autoria. A discussão em torno da comprovação dessa autoria como sendo de Lucas tem sua base, principalmente, nos seguintes argumentos: (1) o antigo título do livro, “Evangelho segundo Lucas”,<sup>191</sup> (2) o uso do pronome pessoal “nós”<sup>192</sup> e (3) a pertinência da

---

<sup>188</sup> Segundo uma explicação diferente dessa, mas razoável, Lucas não teria feito um rearranjo da sequência marcana, pois é contrário a reorganizações de informações; na verdade apenas seguiu, cada uma por vez, suas fontes: Marcos, fonte em comum e fonte de material especial (FULLER *apud* CARSON; MOO; MORRIS, 1997).

<sup>189</sup> Estudos críticos identificam, no Evangelho de Marcos, uma narração em caráter mais rudimentar, que se estabelece por meio de um número maior de pormenores concretos e expressivos que vão marcando a narração, de uma gramática e estilo menos polidos e da presença de um bom número de palavras em aramaico. Tem-se afirmado, inclusive, que Lucas é o primeiro literato cristão (FITZMYER, 1986, v. 1).

<sup>190</sup> Outros argumentos favoráveis a ser o escrito de Lucas uma obra em dois volumes, são: a dedicatória ao mesmo Teófilo e o prefácio de Atos que parece ser secundário no objetivo de lembrar o destinatário do primeiro prefácio ao fazer menção ao primeiro volume (tratado); além disso, o estilo e o vocabulário utilizados pelo autor favorecem uma única autoria. Sobre isso, Fitzmyer (1986, v. 1, p. 71, tradução nossa) afirma: “Os estudos modernos sobre a linguagem, o estilo e as preocupações teológicas de ambos os livros têm conduzido a esta conclusão geral.”

<sup>191</sup> Esse título encontra-se no final da obra, no manuscrito P<sup>75</sup>, e já circulava no decorrer da história da Igreja em diversas partes do mundo romano e sua difusão, ampla e sem contestação, indica que a tradição remonta à época da redação (CARSON; MOO; MORRIS, 1997; FITZMYER, 1986, v. 1).

<sup>192</sup> O autor faz uso do pronome pessoal “nós” (seções “nós”) na descrição de ações nas passagens de Atos 16 e 20-28. Esse uso na literatura histórica da época, quase certo, indicava a presença do autor nas ocasiões descritas.



tradição eclesiástica<sup>193</sup> (CARSON; MOO; MORRIS, 1997; FITZMYER, 1986, v. 1; MORRIS, 2006).<sup>194</sup>

Além disso, (4) o autor de Atos dos Apóstolos refere-se ao evangelho como o primeiro volume (primeiro livro) de sua obra, no qual registrou “tudo o que Jesus começou, não só a fazer, mas a ensinar, até ao dia em que foi recebido em cima [...]” (At 1,1-2b; cf. Lc 1,1-4). Outros argumentos favoráveis a ser o escrito de Lucas uma obra em dois volumes, são: (5) a dedicatória ao mesmo personagem, Teófilo; (6) o prefácio de Atos que parece ser secundário no objetivo de lembrar o destinatário do primeiro prefácio ao fazer menção ao primeiro volume (tratado); (7) e, por fim, o estilo e o vocabulário utilizados pelo autor favorecem uma única autoria. Sobre isto, Fitzmyer (1986, v. 1, p. 71, tradução nossa) afirma: “Os estudos modernos sobre a linguagem, o estilo e as preocupações teológicas de ambos os livros têm conduzido a esta conclusão geral.”

É bastante provável que Lucas tenha sido um grego ou, talvez, um judeu helenista de Antioquia da Síria,<sup>195</sup> onde provavelmente foi convertido; um doutor em medicina, amável e compassivo, companheiro de viagem de Paulo que, provavelmente, foi convertido em sua cidade natal. De sua narrativa se deduz que não foi testemunha ocular do ministério de Jesus, pois dependia de fontes oculares (Lc 1,2). É descrito como “uma pessoa culta, um bom escritor, familiarizado com as tradições literárias do Antigo Testamento – especialmente, como as apresenta a tradução grega da Bíblia (LXX) – e com as técnicas literárias do helenismo” (FITZMYER, 1986, v. 1, p. 71, tradução nossa). (GUNDRY, 2008; HENDRIKSEN, 2003).

Sua distinção dos demais evangelistas consiste em seu propósito de situar a vida de Jesus no ambiente e cultura contemporâneos, e também no desenvolvimento e expansão da nascente Igreja cristã.

---

<sup>193</sup> O testemunho da tradição pode ser visto: (1) no cânon do herege Marcião (séc. II); no Fragmento Muratoriano (séc. II); no Prólogo anti-marcionita de Lucas (séc. II) e outros; além destes, autores como Irineu (sec. II) e Tertuliano (sec. III) escrevem como se não houvesse qualquer dúvida sobre a autoria lucana; além destes, papiro Brodmer XIV (P<sup>75</sup>), datado de 175-225 d. C., também atribui o livro a Lucas (FITZMYER, 1986, v. 1; HENDRIKSEN, 2003; MORRIS, 2006). A tradição não associa à autoria de Lucas-Atos nenhum outro nome.

<sup>194</sup> Fitzmyer (1986, v. 1, p. 74ss) e Hendriksen (2003, p. 19ss) oferecem as citações das testemunhas eclesiásticas da antiguidade afirmando a autoria lucana do Evangelho de Lucas.

<sup>195</sup> Cf. indicações do Prólogo antimarcionita de Lucas e do uso do pronome pessoal “nós” em Atos 11,28, no Códice D, o qual faz referência a Antioquia.

Lucas escreveu sua obra por volta dos anos 60 d. C.,<sup>196</sup> e a endereçou a Teófilo (aquele que ama ou é amado de Deus), uma pessoa genuinamente convertida ou um potencial cristão que pode ter patrocinado a obra do evangelista. O destinatário é adjetivado como “excelentíssimo Teófilo” (1,3), o que significa que era um homem de posição elevada no Império, pois essa qualificação só foi aplicada a dois governadores no NT e isso na própria obra de Lucas: Félix (At 24,3) e Festo (At 26,25).

Apesar desse endereçamento direto, o prefácio literário (1,1-4)<sup>197</sup> dá a entender que o propósito do autor era que seu livro fosse lido por um grande público sobre a vida, morte, ressurreição e ascensão de Jesus (primeiro volume) e sobre a relação essencial de Jesus com a história de segmentos da igreja cristã até a época em que Paulo esteve preso em Roma (segundo volume).

Esse público pode ser inferido como sendo formado de cristãos predominantemente gentílicos, devido: (1) a dedicatória feita a uma personagem histórica grega (Lc 1,3; At 1,1); (2) a demonstração da relevância da salvação para gente de fora da comunidade (gentios em geral: Lc 2,32; 3,6; 3,23-38; 4,25-27; 24,47; párias da sociedade: 7,36-50; 15,11-32; 18,9-14 etc.; mulheres: 1-2; 7,11-17; 8,1-3; 10,38-42 etc.); (3) o estilo greco-romano usado na redação de seu prefácio (1,1-4), considerado “um bom estilo clássico” (MORRIS, 2006, p. 25); (4) e, corolário do anterior, a ausência de palavras na língua aramaica como Rabi (Mc 9,35) e Aba (Mc 14,36)<sup>198</sup> no decorrer do texto (CARSON; MOO; MORRIS, 1997; GUNDRY, 2008; MORRIS, 2006).

### 2.2.2 Análise do contexto histórico específico<sup>199</sup>

O autor caracteriza-se por enquadrar os acontecimentos sobre os quais faz registros na “história mundial” da época. A título de exemplo, seguem-se referências

<sup>196</sup> A admissão dessa data tem por base os seguintes argumentos de Carson, Moo e Morris (1997): (1) a ausência de menção a qualquer evento posterior ao ano 62 d. C. (a perseguição de Nero, a destruição de Jerusalém ou as mortes de Paulo ou Tiago); (2) a ausência de menção à soltura ou execução de Paulo (o segundo volume da obra do autor é concluído com Paulo na prisão); (3) ausência de menção à queda de Jerusalém profetizada por Jesus (Lc 21,20), que só ocorreria no ano 70; (4) e descrição favorável de Roma, o que não poderia ser feito se a perseguição de Nero já tivesse ocorrido.

<sup>197</sup> Segundo Morris (2006), recorrendo a H. J. Cadbury, “o prefácio demonstra que a obra visava um público. [...] Marca a obra como sendo literatura, e mostra que não tinha a intenção original de ser usada, por exemplo, para propósitos litúrgicos.” (p. 25, n. 47)

<sup>198</sup> Nas poucas vezes que fez uso de palavras de origem aramaica, o fez de forma transliterada em grego, tais como *amém* (4,24 etc.), *Belzeboul* (11,15-19), *geena* (12,5) etc.

<sup>199</sup> Ver Seções 1.3.4.3 e 1.3.4.3.4, acima.

feitas ao iniciar sua obra (Evangelho) e ao concluí-la (Atos). Lucas começa referindo-se às autoridades mundiais de então, o mundo dominado pelo império romano, no que se inclui a Palestina:<sup>200</sup> os imperadores César Augusto<sup>201</sup> (Lc 2,1) e Tibério Cesar<sup>202</sup> (Lc 3,1), os governadores Quirino, da Síria<sup>203</sup> (Lc 2,2) e Pôncio Pilatos, da Judeia<sup>204</sup> (Lc 3,1), o tetrarca Herodes Antipas,<sup>205</sup> da Galileia<sup>206</sup> (Lc 3,1), além outros tetrarcas e pontífices em atuação (Lc 3,1.2); e a conclui referindo-se igualmente a autoridades romanas e/ou a serviço de Roma: o tribuno Cláudio Lísias,<sup>207</sup> em Jerusalém e os

<sup>200</sup> No tempo de Jesus, a terra compreendia vários distritos administrativos sob o governo romano: na margem ocidental do rio Jordão, Galileia, Samaria e Judeia; a leste do Jordão, rumo norte, um conjunto de distritos menores, governados por Filipe, filho de Herodes; um outro distrito, com dez cidades espalhadas, sob boa dose de autonomia, conhecidas por Decápolis; ao sul, Peréia e ao norte, Galileia, as quais eram governadas por Herodes Antipas (ELWELL; YARBROUGH, 2002).

<sup>201</sup> César Augusto (63 a. C.-14 d. C.), ficou conhecido na história como o fundador e o primeiro imperador de Roma (31 a. C.-14 d. C.), iniciando a chamada dinastia julio-claudiana. No ano 27 a. C., tendo reestabelecido a paz no mundo romano (fazendo iniciar o período denominado Pax Romana), “foi aclamado como princeps, cidadão maior da república, e entre outras honrarias, recebeu nome Augusto, pelo qual passou a ser conhecido desde então.” (BRUCE, 2019, p. 27). Foi sob seu reinado que aconteceu o nascimento de Jesus e o desenvolvimento de sua infância (BJ, 2002; BRUCE, 2019).

<sup>202</sup> Tibério César (14-37 d. C.) ficou conhecido na história como o segundo grande imperador de Roma bem como o segundo da dinastia julio-claudiana. Foi sob seu reinado que Jesus deu início ao seu ministério e aconteceu a sua crucificação (BRUCE, 2019). O ano 15 do reinado de Tibério César (Lc 3,1) “deve ser situado de 19 de agosto de 28 até 18 de agosto de 29” (BJ, 2002, p. 2182).

<sup>203</sup> Públio Sulpício Quirino (ca. 51 a. C.-21 d. C.), legado da Síria, província imperial à qual a Judeia foi incorporada na época da deposição de Arquelau (6 d. C.), foi também encarregado de “liquidar o estado de Arquelau e fazer um censo para determinar a quantia de tributos que a nova província deveria pagar ao tesouro imperial.” (BRUCE, 2019, p. 43) Esse censo provocou a revolta dos judeus, comandada por Judas, o Galileu, e deu origem ao movimento dos zelotes; no registro de Lucas (2,1ss), mudou a naturalidade de Jesus de Nazaré, na Galileia, para Belém, na Judeia. Bruce sugere, inclusive, que o v. que o menciona associado a um censo é melhor traduzido como: “Esse censo se deu antes daquele que foi feito quando Quirino era governador da Síria”. (BRUCE, 2019, p. 43) Após o controle da revolta e a finalização do censo, Copônio (6-9 d. C.) foi empossado no cargo como o primeiro governador da Judeia e, a partir daí, outros governadores foram se sucedendo (BRUCE, 2019).

<sup>204</sup> Pôncio Pilatos (26-36 d. C.) substituiu o governador Valério Grato (15-26 d. C.), como procurador da Judeia (incluindo-se Samaria e Idumeia). É o único dos primeiros governadores sobre quem há maiores informações. Tácito, em sua obra histórica *Annales* (Anais), sobre a vida dos quatro imperadores que sucederam a César Augusto, alça à história mundial os fatos locais da província da Judeia governada por Pôncio Pilatos: “[O] Cristo foi condenado ao suplício por Pôncio Pilatos, sob o imperador Tibério.” (BJ, 2002, p. 2183)

<sup>205</sup> Herodes Antipas (4-46 d. C.) teve sua tetrarquia ratificada por Tibério César logo após a morte de seu pai, Herodes o Grande (40 a. C.-4 d. C.), o qual fora declarado rei dos judeus pelo senado romano (40 a. C.) e assumira após duras batalhas para reconquistar a Judeia; Antipas governou, a exemplo de seu pai, segundo os interesses de Roma. Sua tetrarquia constituía-se da Galileia e Pereia, e seu título máximo foi o de tetrarca; contudo, seus súditos o chamavam de “rei”, inclusive é assim que os Evangelhos de Marcos (Mc 6,14.22-27) e de Mateus (14,9) o chamam. Entretanto, o próprio evangelista Mateus (14,1) bem como Lucas (3,19; 9,7; At 13,1) também o denominam Herodes o tetrarca, assim como o faz o historiador Josefo (Ant. xvii, 102, 109, 122 etc.) (BJ, 2002; BRUCE, 2019).

<sup>206</sup> Nesse tempo a Galileia ainda não fora anexada à província da Judeia, o que ocorreria no ano 44 d. C., tornando-se província imperial. Até então, fizera parte do reino de Herodes Agripa (39-44 d. C.), da tetrarquia de Herodes Antipas (4 a. C.-39 de. C.) e, antes destes, pertencera ao reino de Herodes o Grande (37 a. C.-4 d. C.) (BRUCE, 2006).

<sup>207</sup> Segundo Lucas em Atos 21,22-24, Cláudio Lísias era um tribuno (tribuno militar ou tribuno militar consular) e comandante (*quiliarca*) da guarnição romana de Jerusalém (ou *coorte* romana, cf. At 21,31), que comprara a cidadania romana (At 22,28), indicação de que provavelmente era um grego.

governadores Antônio Félix<sup>208</sup> e Pórcio Festo,<sup>209</sup> procuradores da Judeia, em Cesareia (At 22,22ss); o rei Agripa II<sup>210</sup> (At 25,13ss), em Cesareia; e o imperador Nero,<sup>211</sup> em Roma (At 25,10ss; 26,32).

A partir daí, entende-se que a passagem específica de Lucas 4,16-21 traz um episódio ocorrido no período do imperador romano Tibério César, do governador da Judeia Pôncio Pilatos e do tetrarca Herodes Antipas da Galileia, região onde os fatos se deram. Esse enquadramento histórico e as questões tratadas acima colocam um pano de fundo que favorece a compreensão do contexto sócio-político e cultural da obra bem como do contexto literário imbricados através de palavras, frases, orações etc. no formato da passagem.

Há que fazer algumas considerações sobre a Galileia, pois Jesus viveu ali, especificamente em Nazaré, por cerca de 30 anos (cf. Lc 3,23), o que pode ter determinado grandemente o foco de suas ações ministeriais, registradas pelos evangelistas, e grande parte delas por Lucas. Galileia<sup>212</sup> é o nome da região norte da Palestina,<sup>213</sup> com grande diversidade de relevo em uma área calculada em cerca de 59 quilômetros de largura por 108 de comprimento, cercada pelos gentios<sup>214</sup> (Mt 4,12-16).

Essa geografia física e humana promoveu uma grande influência étnica sobre a Galileia, passando a constituir-se de uma população mista e diversificada, o que era o motivo do desprezo com que a tratavam os judeus do sul da Palestina (Jo 7,52).

---

<sup>208</sup> Antônio Félix foi procurador da Judeia entre 52 e 59 ou 60 d. C. Paulo compareceu em audiência perante seu tribunal em 58 d. C. e em outras audiências, não formais, nos dois anos que se seguiram (BJ, 2002; BRUCE, 2019).

<sup>209</sup> Pórcio Festo, sucessor de Antônio Félix, foi nomeado governador em 59 ou 60 d. C. e faleceu em 62 d. C. Paulo compareceu perante seu tribunal em 60 d. C. (BJ, 2002; BRUCE, 2019).

<sup>210</sup> Agripa II, filho do rei Agripa I, nomeado em 49 inspetor do templo, recebeu posteriormente as tetrarquias de Filipe e de Lisâneas (53-95 d. C.), o legado de Varo e, finalmente, como acréscimo ao seu reino, uma parte da Galileia e Pereia (53 d. C.) (BJ, 2002; BRUCE, 2019).

<sup>211</sup> Nero Cláudio (54-68 d. C.) foi o quinto e último dos imperadores da dinastia júlio-claudiana. Os acontecimentos narrados no final de Atos dos Apóstolos, como a prisão de Paulo em Jerusalém e sua presença em tribunais romanos em Cesareia, tanto no tribunal de Félix (ca. 58 d. C.) como no de Festo (ca. 60 d. C.), e em Roma, para onde fora enviado para ser julgado pelo tribunal de César (ca. 60 d. C.), são fatos ocorridos sob seu reinado (BJ, 2002; BRUCE, 2019).

<sup>212</sup> Em heb., *galil*, “círculo, região”. É citada no Antigo Testamento (1 Rs 9,11; 2 Rs 15,29; 1 Cr 6,76 etc.); a expressão “Galileia dos gentios” indica que a região era habitada, em grande parte, por elemento gentio (Is 9,1; cf. 1 Mac 5,15; Mt 4,15) (DAVIS, 1984).

<sup>213</sup> Palestina ou Canaã é a região banhada pelo Mediterrâneo a oeste e ladeada, a oeste pela Fenícia e Síria, a leste pela Arábia e ao sul pelo Egito e também pela Arábia. (RONIS, 1992, p. 20)

<sup>214</sup> Essa região fazia fronteira com a Fenícia a noroeste, a Síria ao norte, o vale do Jordão com o Mar da Galileia a leste e a planície de Esdrelon ao sul (DAVIS, 1984; ELWELL; YARBROUGH, 2002).

A região abrigava pouco mais de 200 cidades e vilas e o menor núcleo populacional dentre estas ultrapassava os 15 mil habitantes<sup>215</sup> (FITZMYER, 1987, v. 2). Destes, nem dez por cento sabia ler e escrever satisfatoriamente;<sup>216</sup> essa proporção, em certas áreas urbanas, era maior. Keener (2017, p. 221) pondera: “também é possível que a capacidade de leitura da Torá fosse mais comum na Palestina judaica.”

Quanto a Nazaré, seu nome “não aparece nem no Antigo Testamento, nem nas obras de Flávio Josefo, nem na literatura rabínica, tanto talmúdica como midrásica.” (FITZMYER, 1987, v. 2, p. 109) Porém, aparece nas páginas dos Sinóticos (Mt 2,23; 4,13; 13,54-58; 21,11; Mc 1,24; 6,1-6; Lc 2,39.52; 4,16.28-31 etc.), o que pode indicar que era de origem muito recente.

Segundo uma inscrição hebreia descoberta em 1962 em Cesareia do Mar, ainda que fragmentária, é possível saber da existência desse povoado através da inscrição *Nṣrt* (Nazaré), hoje conhecida por en-Nasirah (DAVIS, 1984; FITZMYER, 1987, v. 2). O povoado era marcado por duas características: (1) era motivo de desdém (Jo 1,46) por ser povoada por um misto racial (Mt 4,15), o que combina com a profecia sobre o desprezo a Jesus, em parte por carregar o peso de ser residente de Nazaré (Sl 22; Is 52,13-53,12) e (2) sua população<sup>217</sup> era incrédula (Lc 4,22ss).

Champlin (2002, v. 2) considera a possibilidade de que muitas das ilustrações feitas por Jesus, como a do semeador, a do proprietário de terras que arrendou sua vinha e viajou, a do remendo em veste velha com pano novo ou do depósito em odres velhos de vinho novo etc., tenham, como fonte, suas memórias de infância, nesse pequeno povoado agrícola.

### 2.3 INTERPRETAÇÃO TEXTUAL

A interpretação textual começa com a identificação do contexto lógico através da estruturação do livro no formato de esboço e diagrama da passagem. Essa atividade é, ao mesmo tempo, preliminar e introdutória à interpretação do texto. Serve

<sup>215</sup> O cálculo do tamanho das populações na Antiguidade é bem impreciso. Bruce (2006) oferece dados que estimam o número de galileus em três milhões.

<sup>216</sup> Essa é a média da Antiguidade aplicada à Galileia e, por consequência, ao povoado de Nazaré. (KEENER, 2017).

<sup>217</sup> Há vários cálculos para essa população. Segundo Keener (2017), essa população não passava muito de 500 habitantes.

ao propósito de viabilizar a análise textual, o que se dá no que Osborne chama de contexto lógico, que “é o fator mais básico da interpretação” (2009, p. 45). A estruturação textual surge da diversidade literária do texto bíblico, diretamente relacionada ao objetivo de seus autores, que se expressa na forma de gêneros literários dos tempos de cada um desses autores, e que só pode ser interpretada a partir das partes. É assim porque a identificação da estrutura de uma passagem (que implica na necessidade de estruturação de todo o livro) permite ao intérprete enxergar o texto pelo contexto, que é o amplo espectro de influências sob o qual a passagem se encontra, de certa forma, enclausurada.<sup>218</sup>

Por estrutura entende-se o resumo do livro ou da passagem no formato de um esboço natural, não artificial. A estruturação dos textos, no âmbito da análise formal, inclui atenção à forma geral do livro e também à sua estrutura específica/passagem e movimento da passagem (FEE *apud* STUART; FEE, 2008; GORMAN, 2017; STUART *apud* STUART; FEE, 2008).

O texto de Lucas, assim como o de qualquer literatura, é estruturado de forma diversa até mesmo dos Evangelhos sinóticos, ainda que se expresse na mesma forma de seus correlatos literários. Neste trabalho, apresenta-se como uma divisão quádrupla focada na ênfase temática sobre a vida de Jesus: o prefácio (1,1-4), as narrativas da infância de Jesus (1,5-2,52), as narrativas da fase preliminar e, ao mesmo tempo, preparatórias ao ministério de Jesus (3,1-4,13) e as narrativas do desenvolvimento desse ministério (4,14-24,53).<sup>219</sup> A passagem (4,16-21) situa-se na quarta divisão temática do livro e inicia as narrativas referentes ao ministério público de Jesus na Galileia (4,14-9,50), e sequência (9,51ss); e, nesses mesmos moldes, a sua estrutura é aqui esboçada.

Essa estruturação possibilita a familiarização com as disposições externas do conteúdo e, com isso, a identificação da imagem do texto lucano na unidade maior (obra literária completa), média (unidade literária em que a passagem se encontra) e menor (unidade literária correspondente à própria passagem). No nível em que a passagem se encontra, permite também a identificação das relações naturais existentes entre esta (4,16-21) e os contextos próximo (4,13-14 e 4,22-30) e distante (3,21-4,30) (WEGNER, 1998).

---

<sup>218</sup> Ver Seção 1.3.4.3.2, acima.

<sup>219</sup> Ver APÊNDICE A – ESBOÇO DO EVANGELHO DE LUCAS.

Enfim, a passagem pode ser apresentada, estruturalmente, em três divisões, considerando tratar-se de uma narrativa na qual se encontra uma citação textual da profecia veterotestamentária cuja interpretação é o objetivo da leitura citada.<sup>220</sup>

A continuidade da interpretação, abaixo, obedece a essa lógica estrutural nos níveis gramatical e semântico, e ocorre mediante a contribuição dos contextos histórico e literário, introduzidos acima. A passagem ocupa três duplas de vv. de Lucas 4,16-21, que podem ser organizados no esboço que se segue:

1 Narrativa introdutória (4,16-17)

2 Citação textual (4,18-19)

3 Narrativa conclusiva (4,20-21).

Sob a estrutura estabelecida pela lógica estrutural,<sup>221</sup> a interpretação é realizada sobre a plataforma literária da passagem e de seu contexto<sup>222</sup> através da análise em caráter argumentativo da passagem, com e por meio de informações colhidas na pesquisa gramatical, semântica e história.<sup>223</sup>

### 2.3.1 Narrativa introdutória (4,16-17)

A passagem é introduzida pela conjunção coordenada aditiva *καί* no seu contexto literário na medida em que a relaciona à passagem anterior (4,14-15) e à unidade na qual ambas se situam tematicamente (3,22-4,30), trazendo como resultado a interligação de unidades de pensamento, entre si. Em outras palavras, *καί* está relacionando o pensamento da passagem que introduz (4,16-21), a respeito da leitura e do ensino feitos por Jesus sobre uma passagem do profeta Isaías com o pensamento: a) da passagem anterior ou imediata (4,14-15), a respeito da volta de Jesus para a Galileia no poder ou virtude do Espírito Santo e seu ensino nas sinagogas daquela região,<sup>224</sup> e b) da passagem remota ou unidade temática (3,21-

<sup>220</sup> Pao e Schnabel (*apud* BEALE; CARSON, 2014, p. 361) chamam a atenção para a possibilidade de uma estrutura quiasmática na passagem (4,16-21): “o ambiente da sinagoga (4.16, 20); o fato de Jesus se levantar e depois se sentar (4.16, 20); o fato de Jesus receber o livro (4.17, 20); a abertura e o fechamento do livro (4.17, 20). No centro, está a leitura de Isaías 61,1,2; 58,6.” [*sic*].

<sup>221</sup> Ver Seção 1.3.4.3.2, acima.

<sup>222</sup> Ver Seção 1.3.4.3.3, acima.

<sup>223</sup> Ver Seções 1.3.4.3.2 e 1.3.4.3.4, acima.

<sup>224</sup> Fitzmyer (1987, v. 2) afirma que esse é um sumário genérico de todo o ministério público de Jesus.

4,30), a respeito de seu batismo em que o Espírito Santo pousou sobre si (3,21-22; cf. 3,21-22) bem como de sua tentação à qual fora conduzido pelo mesmo Espírito (4,1-13).

Nesse contexto da passagem identifica-se o tema do Espírito Santo na missão de Jesus como o fio condutor que liga as fases preliminares indicadoras de sua identidade (batismo, genealogia e tentação) com a missão propriamente dita que se expressa claramente na passagem em exame. Em outras palavras, o Espírito Santo “estava junto da carne do Senhor, enquanto unção, e dele sendo inseparável [...]. Em seguida, em toda a atividade de Cristo o Espírito estava presente. [...] Mantinha-se inseparável de Jesus quando este fazia os milagres.” (BASILIO DE CESAREIA, 16.39)

No perfil isaiâmico do Messias, ele é o homem do Espírito (11,1; 42,1; 61,1), e isso se evidencia na classificação do ministério do Espírito nas três principais divisões temáticas sobre a vida de Jesus identificadas acima: nas narrativas de infância (concepção, nascimento e crescimento, 1,5-2,52, esp. 1,31.35; 2,52);<sup>225</sup> b) nas narrativas da fase preliminar e preparatórias à missão (batismo, tentação e ministério, Lc 3,1-4,13, esp. Lc 3,21-22; 4,1.14.18.21);<sup>226</sup> e c) nas narrativas do desenvolvimento de seu ministério (atividades ministeriais, 4,14-24,35, e, especialmente em sua morte, ressurreição e ascensão, 4,14-24,35 cf. Rm 1,4; 6,4; Fp 3,21; 1 Pe 3,18).<sup>227</sup> Conclui-se, preliminarmente, que Jesus foi cheio do Espírito Santo desde sua concepção e que executou sua missão sob esse Espírito (FERGUSON, 2000), pois há uma interconexão evidente entre os eventos da vida de Jesus.

A narrativa introdutória (4,16-17), por sua vez, correspondente à primeira divisão da passagem, traz uma sequência de orações coordenadas, introduzidas pela conjunção *καί*, em cujo âmbito estão entremeadas algumas subordinações. Essas orações podem ser melhor trabalhadas e os padrões originais dos autores bíblicos vistos de forma melhor no verter da passagem em diagrama, isto é, “na representação gráfica dos inter-relacionamentos das suas partes”. (GRASSMICK, 2009, p. 79)

<sup>225</sup> Nesse primeiro estágio, o Espírito se manifesta no ressurgir do extenso silêncio da profecia, em conexão com o nascimento de Jesus, no que estão envolvidos sua concepção, nascimento propriamente dito e o crescimento (Lc 1,31.35; 2,52).

<sup>226</sup> Nesse estágio ele é ungido com o Espírito Santo (cf. At 10,38) no batismo (Lc 3,21-22), passa pela tentação e exerce seu ministério (4,1.14.18.21) etc.

<sup>227</sup> Nesse terceiro estágio, que inclui sua morte, ressurreição e ascensão, o ministério do Espírito Santo é refletido pelo autor da carta aos Hebreus, quando trata dos sofrimentos e morte de Jesus (9,14), Paulo e Pedro, quando tratam da ressurreição (Rm 1,4; 6,4; Fp 3,21; 1 Pe 3,18). Chama a atenção o fato de não haver, nos Evangelhos, qualquer referência ao ministério do Espírito durante os sofrimentos, morte de Jesus e ressurreição de Jesus.



Essa representação expressa-se em vários modelos diagramáticos.<sup>228</sup> Neste trabalho opta-se pelo diagrama linear (ou em bloco), pois funciona no nível das orações e destaca, com elas, as frases preposicionais ou participiais importantes, de modo a proporcionar um melhor panorama da passagem. Decide-se, também, por uma representação gráfica do texto subdividida em três diagramas, considerando que dele constam duas porções narrativas (4,16-17; 20-21)<sup>229</sup> intercaladas por uma discursiva (4,18-19).

De acordo com o diagrama 1,<sup>230</sup> a narrativa introdutória traz cinco orações independentes desenvolvidas em movimentos progressivos da ação na direção do objetivo final da personagem principal, a interpretação da profecia de Isaías, ensinando-a na sinagoga de Nazaré:

**Primeiro movimento** (v. 16a):<sup>231</sup> Καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρά, οὗ ἦν τεθραμμένος, (E foi para Nazaré, onde fora criado,)

A conjunção καί, na medida em que adiciona uma nova ideia no desenvolvimento do pensamento do autor, introduz a passagem com a oração independente que descreve de modo bastante sucinto a ida de Jesus a Nazaré. A semântica do verbo ἦλθεν<sup>232</sup> (foi), utilizado pelo autor para a apresentação do fato, pode ser compreendida considerando os dois elementos do tempo verbal grego: o aspecto, verbalmente falando (aoristo) e o tempo, cronologicamente falando (indicativo). Quanto ao aspecto, trata-se do sumário da ação em questão, apresentada como instantânea<sup>233</sup> e significa o ato em contraste com ἐκῶ, cuja ênfase é colocada na chegada (VINE; UNGER; WHITE JR., 2002). Para Lucas, a narrativa que apresenta

<sup>228</sup> Modelos mais comuns: diagrama gráfico gramatical, sugerido por Grassmick (2009); diagrama de fluxo de frases, por Gordon Fee (2008); e diagrama linear ou de blocos, sugerido por Osborne (2009).

<sup>229</sup> É corrente que a diagramação seja mais eficaz na literatura epistolar em razão do alto nível de subordinação de pensamento; contudo, na passagem do evangelho de Lucas, optada para essa demonstração, revela-se útil, especialmente na porção dissertativa dos vv. 18 e 19. Sua eficácia também é demonstrada na medida em que se faz um auxílio gramatical visual para compreender o encadeamento de ideias que interligam a pessoa de Jesus, a profecia de Isaías e seu ensino sobre a mesma.

<sup>230</sup> Ver APÊNDICE B – DIAGRAMA 1: LUCAS 4,16-17.

<sup>231</sup> A origem deste v. é considerada de formulação marcana.

<sup>232</sup> Indicativo aoristo na voz ativa de ἔρχομαι (ir/foi).

<sup>233</sup> Na literatura narrativa, “o aoristo é usado como se fosse um pano de fundo, resumizando o evento” (WALLACE, 2009, p. 505).

é fato, história. Portanto, ele simplesmente sumariza o trajeto de Jesus, na Galileia, na direção do povoado de Nazaré; é provável que vinha da cidade de Cafarnaum depois de um ano de ministério público na Galileia e Decápolis e, novamente, na Galileia, onde também ficava Cafarnaum; e vinha com reputação bem expandida (4,15.23b) (ROBERTSON, 2003).<sup>234</sup>

Além disso, a ênfase na ação do trajeto é apontada pelo uso da preposição εἰς (para, na direção de) e reforçada por sua função espacial no uso com acusativo e pela presença do verbo de moção: Jesus, vindo de fora, foi (verbo de moção) para dentro de Nazaré (acusativo).

Lucas acrescenta à oração principal a notável informação de que ali Jesus fora criado: οὗ ἦν τεθραμμένος (onde fora criado). O pronome relativo οὗ (onde) refere-se a seu antecedente na sentença, o povoado de Nazaré, que é, segundo a afirmação do autor, a sua cidade (Lc 2,39-40.51-52), aquela que lhe dera a designação de Nazareno, algo predito pelos profetas: “Ele será chamado Nazareno” (Mt 2,23).<sup>235</sup> E, por derivação, a igreja também assim seria designada no Cristianismo primevo (At 24,5). Jesus era dali!

Para descrever esse fato, Lucas usa a construção verbal ἦν<sup>236</sup> τεθραμμένος<sup>237</sup> (fora criado), com o verbo εἰμί (ser) flexionado em tempo verbal (imperfeito) adequado ao objetivo de retratar a ação como se desenrola, focalizando o processo da ação. E chama para a sua descrição um tempo anterior à ação descritiva na narrativa, um tempo antecedente ao do verbo principal (que também indica tempo passado): ἦν (fora).<sup>238</sup> O outro é o particípio perfeito de τρέφω (criar)

<sup>234</sup> Dedução a partir de dois argumentos: em primeiro lugar, o literário: na sequência da narrativa de Marcos, de quem Lucas depende, depois da tentação sofrida (1,12-13) e da prisão de João Batista (v. 14), Jesus exerceu seu ministério na Galileia (vv. 15ss) e Decápolis (5,1ss), com base ministerial em Cafarnaum (cf. Mt 4,13), de onde partiu para a cidade de Nazaré, a 30 quilômetros na direção sudoeste; e em segundo, o argumento gramatical: o uso, no v. 15, do vocábulo συναγωγᾶς (sinagogas), no plural, indica que Lucas está se referindo a uma viagem de ensino (4,14-15) ocorrida entre o episódio da tentação e sua chegada em Nazaré (4,16ss) (MORRIS, 2006).

<sup>235</sup> É possível que aqui Mateus não esteja fazendo referência a uma profecia em particular, pois não há qualquer referência bíblica em que um profeta tenha dito tal afirmação, mas ao ensino geral encontrado nos profetas, “de que o Messias seria o renovo de Davi, alguém com uma origem humilde [que] seria consagrado ao Senhor desde o seu nascimento”; dessa forma, “parte dessas profecias se cumpriu no fato de ele passar um período de sua infância na cidade de Nazaré e por isso ser um nazareno.” (AQUINO, 2016, [s./p.]

<sup>236</sup> ἦν = vb. ind. imp. voz não decl. 3ª. pes. sing. de εἰμί (ser/fora).

<sup>237</sup> τεθραμμένος = vb. part. perf. masc. sing. de τρέφω (criar/criado).

<sup>238</sup> Wallace afirma que, nesse uso, trata-se do Imperfeito “Mais que Perfeito”. (WALLACE, 2009).

utilizado na voz passiva que, com o verbo εἶμι (ser), forma uma ideia verbal finita para dizer o que poderia ter sido expresso por um único verbo: que Jesus fora nutrido, educado, criado na cidade de Nazaré, ainda que tenha nascido em Belém<sup>239</sup> da Judeia e estabelecido a sede de seu ministério, e grande parte do mesmo, na cidade de Cafarnaum.<sup>240</sup> Entretanto, já no início de ministério, continuava a ser “Jesus de Nazaré” (Mt 2,23; 21,1; 26,71; Mc 1,24; 10,47; 14,67; 16,6; Lc 18,37 etc.) e, no final, o profeta da Galileia<sup>241</sup> (Jo 7,52).<sup>242</sup>

A decisão de Lucas de iniciar o programa de seu evangelho identificando Jesus como sendo de Nazaré, oferece indícios de que estava assentando as bases para a apresentação de um personagem cuja cosmovisão fora forjada por quase 30 anos vividos em uma pequena comunidade galileia,<sup>243</sup> em meio a uma população mista e diversificada, pouco letrada e alvo do desprezo dos judeus do sul da Palestina.

As implicações disso são vistas no Evangelho de Lucas, para além dos demais evangelistas, em sua atenção especial à contação de histórias nas quais inclui as imagens do cotidiano da Palestina onde vivia (ilustrações como símiles, parábolas etc.), ao interesse pelos que viviam fora da comunidade de Israel (a oração de Simeão, a genealogia de Jesus, a interpretação do cuidado de Deus com os de fora, a oferta da salvação em todas as nações etc.), ao acolhimento dos párias da sociedade (a aceitação da oferta da mulher pecadora, do arrependimento do filho pródigo; a justificação do publicano, a declaração de salvação a Zaqueu; a acomodação dos injustos nas parábolas etc.), ao foco nos pobres (as primeiras testemunhas do nascimento de Jesus eram dessa classe social e sua própria família parece ser dessa classe; Jesus veio pregar o evangelho aos pobres, considerava os pobres bem-

<sup>239</sup> Jesus nasceu na Judeia, especificamente em Belém (Mt 2,5-6; Lc 2,4, 15; Jo 1,45; 7,42; cf. Mq 5,2).

<sup>240</sup> Jesus estabeleceu a sede de seu ministério, em grande parte do mesmo, na cidade de Cafarnaum (Mt 4,13).

<sup>241</sup> Segundo a primeira versão do Papiro 66 (P<sup>66</sup>), “O profeta não vem da Galileia”. Isso significa que, “mesmo que o documento não faça indicação específica, o profeta semelhante a Moisés (Dt 18,15) não viria de forma alguma da Galileia.” (BRUCE, 2007, p. 166)

<sup>242</sup> Segundo narrado no capítulo 7 do Evangelho de João, no decorrer da Festa dos Tabernáculos, o Sinédrio (principais sacerdotes e fariseus) enviou integrantes da polícia do templo (responsável para manter a Lei e a ordem no recinto sagrado) para prender a Jesus contrariando a Lei judaica e a romana sobre o direito de defesa do réu em seu próprio julgamento, sendo ouvido (7,51; At 25,16); usam, para isso, o argumento de que a história não apresenta nenhum profeta de origem galileia. No entanto, (1) ignoravam a origem de Elias, que era de Gileade, a Galileia além do Jordão, (2) e exerciam seu preconceito cultural segundo o qual a religião pura só podia ser encontrada na Judeia. Bruce (2007) afirma que esse sentimento eles haviam herdado dos primeiros dias do retorno do exílio babilônico. Acrescente-se, ainda, que parecem desconhecer que Jesus nascera na Judeia.

<sup>243</sup> Kenner (2017) traz um censo diferente daquele apresentado por Fitzmyer (1987, v. 2), acima, para a população daquele povoado: pouco mais de 500 habitantes.

aventurados etc.), ao estabelecimento de um lugar à mulher (anunciações divinas endereçadas a elas e sua admissão no grupo de seguidores de Jesus; acolhimento de serviço pleno responsivo de mulheres curadas de espíritos malignos e enfermidades, aceitação das ofertas de Marta e de Maria e reconhecimento do teor da oferta da viúva pobre etc.), à solicitude para com as crianças (narrativas da infância de Jesus; ressurreição do filho da viúva de Naim e da filha de Jairo; libertação do menino que tinha um espírito maligno etc.), além de outros (MORRIS, 2006; RODRIGUES; PERONDI; ROSA, 2018).

**Segundo movimento** (v. 16b): καὶ εἰσῆλθεν κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων εἰς τὴν συναγωγὴν (E entrou, segundo o seu costume, no dia de sábado, na sinagoga)

A segunda oração independente da narrativa começa com καί, por cuja conjunção adiciona mais um movimento de Jesus ao fluxo da narrativa, o qual é acrescentado com uma frase preposicionada. O autor usa o verbo εἰσῆλθεν<sup>244</sup> (entrar), no aoristo constativo, de forma que a visão da ação é completa, como um todo, sem qualquer interesse em suas funções internas: nesse relato, Jesus tão somente entrou na sinagoga, ou melhor, entrou para dentro da sinagoga (conforme indica o uso da preposição εἰς (para, para dentro).

Esta palavra é empregada, no Antigo Testamento, para a entrada dos israelitas na terra prometida (Nm 14,30; 15,2 etc.) e do Senhor no seu templo (Sl 24,7.9); e, no Novo, para o “entrar” no templo ou na sinagoga (Lc 1,9; 4,16) (MUNDLE *apud* BROWN, 1983, v. IV).

A συναγωγὴν (sinagoga) é o objeto imediato da ação do verbo εἰσῆλθεν (entrar). Porém, o aspecto e a semântica do verbo não apontam para o detalhamento do centro de adoração judaico, tais como a construção, a plataforma, os móveis, o público, o próprio culto etc. É o desenrolar posterior, do movimento de Jesus, que ensejará essa discussão.

Na descrição atual ele apresenta duas notas explicativas, na forma de frases preposicionadas, que podem contribuir para formar o pano de fundo à compreensão

---

<sup>244</sup> Indicativo aoristo na voz ativa de εἰσέρχομαι (entrar/entrou).

da sinagoga: isso se deu ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων (no dia de sábado) e κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῶ (segundo seu costume). A primeira nota refere-se ao dia da semana em que houve o acontecimento narrado, o sétimo dia; utiliza, para isso, a formulação introdutória ἐν τῇ (em o, no), um dativo temporal que indica “em, dentro de, quando, enquanto, durante” (WALLACE, 2009). Jesus entrou na sinagoga no ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων (dia de sábado); em outras palavras, ele entrou na sinagoga no tempo do sábado ou no tempo dentro do qual se comemorava o dia de sábado.

O sábado era o sétimo dia da semana no calendário judaico, consagrado como dia de descanso e para adoração a Deus. Segundo Gênesis 2,2-3 (cf. Ex 20,8-11), a palavra deriva do verbo *šābat*, “cessar”, “fazer pausa” e, assim, descansar. Sua origem está no acabamento da criação: “E havendo Deus acabado no dia sétimo a obra que fizera, *descansou* no sétimo dia” (Gn 2,2ab, grifo nosso).

Sua observância é enfatizada nas duas formas do Decálogo (Ex 20,8-11, onde está relacionado com a criação e Dt 5,12-15, com a redenção da escravidão do Egito). Nos dois casos, sua guarda visava o benefício do homem, que deveria descansar um dia a cada sete de seu trabalho normal, e relembra a intrínseca dependência do homem de Deus, que lhe supre todas as suas necessidades por meio da consagração/adoração.

Stott, citado por Brown (1983, v. 4, p. 266), justifica o uso do sábado para a adoração lembrando que Deus o abençoou e separou para ser santo, pois sua inauguração é “o clímax do processo da criação conforme era aplicável ao homem que tinha sido formado”. Desse modo, o dia passou a ser considerado fonte de bênção de relevância universal, primariando Israel como povo escolhido.<sup>245</sup>

Além de tudo isso, o sábado é considerado um sinal entre Deus e Israel, pois “em seis dias fez o Senhor os céus e a terra, e ao sétimo dia descansou, e restaurou-se” (Ex 31,17b), e incluído nas festas do Senhor:<sup>246</sup> “Seis dias trabalho se fará, mas o sétimo dia será o sábado do descanso, santa convocação; [...] sábado do Senhor é em todas as vossas habitações.” (Lv 23,1-3) Deveria ser considerado como festa

<sup>245</sup> Evidentemente Israel, como endereçado primário das ordenanças veterotestamentárias, reconhecia primária, distinta e exclusivamente esse valor.

<sup>246</sup> A observância dessas festas acontecia a partir de “santas convocações”, que eram atos públicos de culto. Esses atos deveriam ser observados tanto pelo indivíduo quanto pela comunidade, de forma que o sábado “devia ser um dia de culto público bem como uma oportunidade para a alegre observância do dia no lar” tanto para o indivíduo quanto para a comunidade (STOTT *apud* BROWN, 1983, v. 4, p. 267).

alegre, um dia deleitoso e digno de honra, “santo dia do Senhor” (Is 58,13), de tal forma que bênçãos especiais eram ligadas à sua observância (Is 56,2).

Israel, como endereçado primeiro das ordenanças veterotestamentárias, reconhecia primária, distinta e exclusivamente esse valor na medida em que defendia e guardava o sábado.<sup>247</sup>

Enfim, no Antigo Testamento<sup>248</sup> a guarda do sábado era uma ordenança divina considerada tanto universal quanto particularmente relevante para Israel na qualidade de povo redimido. Sua observância acontecia de duas formas: (1) cessação do trabalho e (2) festa do Senhor como oportunidade para concentração nas coisas de Deus.

No período intertestamental a adoração no sábado, na sinagoga, era um aspecto regular tanto do Judaísmo da Palestina e Mesopotâmia (onde prevalecia uma atitude mais rígida e literal, legalista) quanto na diáspora (onde a prevalência era de uma atitude mais liberal); ambos entendiam a observância do sábado como uma instituição divina. O Judaísmo palestino ganhou regulamentos pesados etc. e devia ser celebrado em casa (descanso e refrigério) e coletivamente no culto público.

O Novo Testamento, especialmente os Evangelhos, é marcado pela perspectiva palestina dessa observância.<sup>249</sup> A questão era tão relevante nos dias de Jesus<sup>250</sup> que seus conflitos com os judeus, mencionados nos quatro Evangelhos,<sup>251</sup> têm, como causa, o que era ou não permissível no sábado. Estava em andamento uma nova ordem de interpretação da Lei que se dava sobre bases dessa mesma Lei, o que é indicado pela nota que se segue.

<sup>247</sup> No estado pós-exílio da nação, foi bem enfatizado nas reformas de Neemias (Ne 10,32; 13,15-22).

<sup>248</sup> O sábado é mencionado também em vários textos do Antigo Testamento (Ex 34,21; 23,12; 31,12-17; 35,1-3; Lv 23,1-3); sua guarda é enfatizada (Ex 31,14; cf. 35,3; Nm 15,32-36); nele se cumpria o rito da circuncisão, se este fosse o oitavo dia após o nascimento de um menino (Lv 12,3; cf. Jo 7,22).

<sup>249</sup> Stott (*apud* BROWN, 1983, v. 4, p. 268) lembra que “Os conflitos de Cristo com os judeus, mencionados em todos os quatro Evangelhos, estão centralizados na questão daquilo que era, ou não, permissível no sábado.”

<sup>250</sup> No período posterior o tema deixa de ser conflituoso: no decreto do Concílio de Jerusalém (At 15), o sábado não é mencionado; na expansão do Cristianismo, Paulo tinha o costume de fazer suas pregações missionárias nas sinagogas, nos sábados (At 13,5.14.44; 14,1; 16,13; 17,2.17; 18,4; 19,8); e em suas instruções aos romanos (14,5-6), gálatas (Gl 4,10) e colossenses (Cl 2,16) Paulo chama a atenção para o perigo de um retorno ao ritualismo judaico, considerando, respectivamente, que todos os dias devem ser vividos para Deus, nenhum dia da semana é carimbado com santidade especial e que tais observâncias indicavam, na Lei, uma realidade espiritual cumprida em Cristo (STOTT *apud* BROWN, v. 4).

<sup>251</sup> Mateus 12,1-8; 12,9-14; Marcos 2,23-26; 3,1-6; Lucas 6,1-5; 6,6-11; 13,10-17; 14,1-6; João 5,1-9.16-17; 7,22; 9.

A segunda nota explicativa de Lucas é introduzida pela preposição κατά (segundo) no objetivo de ajudar o particípio εἰωθός<sup>252</sup> (acostumado), o qual se encontra substantivado pela presença do artigo neutro τό (o), τό εἰωθός (o costume), a expressar sua função na frase. É um particípio na voz passiva usado, conforme indica a presença do artigo neutro τό (o), assim como o próprio particípio, como substantivo com o significado de costume em várias passagens do Novo Testamento (Mt 17,15; Mc 10,1; Lc 4,16; At 17,2); e, através do pronome pessoal αὐτῶ (seu), que aparece após seu referente (Jesus, cf. v. 14), chega-se àquele de quem se fala.

Essa construção (κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῶ) ocorre apenas duas vezes neste evangelho e lança conhecimento sobre o hábito de Jesus de frequentar a sinagoga desde a infância, em Nazaré e, no período de seu ministério, de ir para o Monte das Oliveiras (Lc 23,39). No último caso, trata-se de comunhão solitária com o Pai; no primeiro, de pública.

Sobre o surgimento e desenvolvimento desse lugar de adoração pública do Judaísmo, há muita incerteza ainda. Contudo, é possível que essa instituição tenha nascido no início do período do exílio babilônico, da necessidade de um lugar de adoração e instrução. Até então, essas atividades judaicas haviam sido centralizadas, inicialmente, em torno do Tabernáculo e, posteriormente, do templo de Salomão.

No exílio, diante do cumprimento da profecia que o predizia como punição pela idolatria de Israel, a nação foi purgada desse pecado e, sem o templo, começou um estudo aprofundado e uma observação mais intensa da Lei; isso acabou levando ao surgimento das sinagogas como instituição. Sacerdotes e levitas, na continuação das atividades do templo, passaram a oferecer instrução religiosa ao povo em locais improvisados, nos sábados, no objetivo de manter o conhecimento de Deus vivo. Esses novos locais tornaram-se conhecidos como sinagogas (reunidos juntos, assembleias) e, mesmo após o retorno do exílio e a construção do segundo templo, a prática continuou em vários edifícios (Sl 74,8) (GUNDRY, 2008; VINE; UNGER; WHITE JR., 2002).

No início, a sinagoga era bem rudimentar. Porém, no decorrer do tempo foi sendo organizada,<sup>253</sup> institucionalizando-se. Sua administração cabia a um grupo de

---

<sup>252</sup> Particípio perfeito de εἰωθα (costume).

<sup>253</sup> Depois da destruição do templo (70 d.C.), “onde quer que os judeus vivessem numa comunidade onde um *minyán* (o quórum de dez fiéis do sexo masculino) pudesse ser reunido para a oração, tinham

anciãos (ἀρχόντες), dentre os quais um era eleito seu chefe (ἀρχησυναγωγός, Mc 5,22) com a função de presidir os cultos, apresentar à assembleia os visitantes, escolher o orador para o culto do sábado e atuar como instrutor em caso de disputa (Lc 13,14; At 13,15). Outra função administrativa era a do auxiliar ou atendente (ὑπηρέτη, Lc 4,20), designado para cuidar da conservação da propriedade, como o edifício e tudo o que nele havia,<sup>254</sup> e do manuseio das Escrituras<sup>255</sup> (Lc 4,16.20).

Por todo o período da diáspora judaica foram instituídas sinagogas. A região da Galileia, devido a ser larga e marcadamente gentílica nos dias dos Macabeus (2 Mac 5,21-23), nos dias de Jesus estava cheia de sinagogas. Muitas cidades tinham suas sinagogas e algumas as tinham em maior quantidade.<sup>256</sup> Mas Nazaré, ao que indica Lucas (uso do artigo τήν especificando o substantivo συναγωγήν), tinha apenas aquela à qual Jesus adentrara.

A sinagoga pode ser definida como uma instituição social e educacional com fins específicos. Esses fins podem ser apresentados, de modo geral, como a manutenção das relações socioculturais dos judeus,<sup>257</sup> a conservação da Lei diante do povo e a instrução das crianças na fé de seus antepassados. Nela, “o estudo da Lei tomou o lugar do sacrifício, o rabi suplantava o sacerdote e a fé comunal era aplicada à vida individual.” (TENNEY, 1972, p. 122) Em relação à adoração na sinagoga, foi desenvolvida segundo o modelo do culto do templo, no mesmo dia (sábado) e hora (terceira, sexta e nona).<sup>258</sup> Em resumo, a função principal da sinagoga era a adoração e a instrução (Lc 4,15; 13,10).

A sinagoga marca, dessa forma, o caráter da fé judaica. E Jesus, oriundo de uma família piedosa, crescera dentro de uma ordem fixa devocional de seu povo, conforme ordenança divina sobre o levar as crianças para as solenidades santas na presença do Senhor (Dt 31,12), frequentando regularmente os lugares da religião

---

eles por obrigação construir uma sinagoga, por mais pobres que pudessem ser ou por mais humilde que fosse o edifício construir. E toda a vida coletiva se centralizava em torno dela” (AUSUBEL, 1989, p. 804).

<sup>254</sup> Tenney (1972, p. 123) acrescenta que esse atendente tinha também o dever de avisar o povo da comunidade, na sexta à tarde, do começo do sábado e também de lhe informar o seu fim.

<sup>255</sup> Em caso de necessidade, atuava também como professor da escola da sinagoga (TENNEY, 1972).

<sup>256</sup> Estima-se que, no período do Novo Testamento, havia cerca de 500 sinagogas em Jerusalém (HALE, 2001, p. 17).

<sup>257</sup> Gundry (2008, p. 85) afirma que, nos dias úteis da semana, a sinagoga “tornava-se um centro de administração de justiça, de reuniões políticas, de serviços fúnebres, de educação de jovens judeus e de estudo do Antigo Testamento.”

<sup>258</sup> Hale (2001) informa que, posteriormente, os cultos passaram a ser realizados, também, nas segundas e terças.



como o templo (Lc 2,41-42) e a sinagoga (Lc 4,15). A essa ordem continuou submisso durante todo o seu ministério público: participava regularmente do serviço divino no sábado e acompanhava a comunidade em seus cultos (Lc 4,16).

Esse costume o acompanhou ao longo de sua vida pública (Mt 4,23; 9,35; 12,9; 13,54; Mc 1,21.39; 3,1; 6,2; Lc 4,15.16.44; 6,6; 13,10; Jo 6,59; 18,20) e trouxe, como resultado, um perfil religioso que Jeremias (1977, p. 285) resume assim: “Participava regularmente do serviço divino e orava junto com a comunidade (Lc 4,16). A oração à mesa era-lhe familiar (cf. as histórias de multiplicação de pães, as narrativas da última ceia, a história de Emaús). Observava também os três tempos de oração.”

O costume religioso e sua permanência nele resulta da educação piedosa dada pelos pais bem como de dados concretos encontrados em seu ministério. Um deles, a título de exemplo, encontra-se no prelúdio da parábola sobre o bom samaritano (Lc 10,25-37), quando um mestre da Lei lhe pergunta sobre como herdar a vida eterna e Jesus lhe responde com outra pergunta: “Que está escrito [γέγραπται] na Lei? Como a lêis [ἀναγινώκεις]?” (v. 26). O primeiro verbo, no tempo perfeito do indicativo, aponta para as palavras da Lei fixadas (caracteres escritos) nas Escrituras, como resultado de um acontecimento do passado; e o segundo, formado pela preposição ἀνά (de novo, novamente) e o verbo γινώσκω (saber), significa reconhecer os caracteres fixados no suporte físico, ler e então ler em voz alta, e é usado no sentido de “ler” na leitura particular (At 28,30.32) e na leitura pública das Escrituras (Lc 4,16; At 13,15; 15,21 etc.) (JEREMIAS, 1977; VINE; UNGER; WHITE JR., 2002). Assim, Jesus está perguntando ao mestre da Lei não como ele lê ou interpreta a Lei, mas como ele repete em voz alta a Lei, isto é, como ele recita a Lei fixada em caracteres; e recitar a Lei pressupõe recitar o credo como costume naturalmente seguido pelo judeu observante. O mestre responde citando o amor para com Deus (Dt 6,5) a partir do *Shemá*, ao que Jesus afirma que a resposta está correta, indicando sua familiaridade com o costume religioso; isso está em conformidade com a tradição paralela de Marcos 12,29-31 em que ele mesmo, quando arguido sobre o maior dos mandamentos, responde com o mandamento do amor para com Deus (Dt 6,5) começando sua resposta com o *Shemá* (Dt 6,4).

Embora não exaustiva, essa apresentação dos hábitos religiosos de Jesus corresponde à descrição do judeu observante, feita por Flávio Josefo. Segundo ele,

esse dedica “o dia sétimo de cada semana ao estudo da Lei de nossos costumes ou tradições.” (ANT. XVI, 2, 4, n. 43) Isso demonstra o vínculo de Jesus com a participação no culto do templo (Mt 21,12; Mc 11,11.15-19; Lc 2,16; Jo 2,15-16) e da sinagoga (Mt 4,23; 9,35; Mc 1,21.39; Lc 4,15-16; Jo 18,20) no decorrer de sua vida. Robertson (2003, p. 130) resume a relação de Jesus com o serviço religioso judaico da sinagoga com as seguintes palavras: “Desde que iniciou a sua obra messiânica, tinha o hábito de dar aulas nas sinagogas (Lc 4, 15).” Ele não era apenas um adorador passivo; ele era ativo também nas atividades, especialmente nas de ensino e pregação (Lc 4,44).

Enfim, o segundo movimento de Jesus na sinagoga de Nazaré (“E entrou, segundo o seu costume, no dia de sábado, na sinagoga”) é consumado através do verbo principal da oração, εἰσῆλθεν (entrou), cuja ação se deu nos moldes ou em perfeita harmonia com o costume do sujeito de todas as ações até então executadas, de entrar na sinagoga, como de costume, para o culto que ocorria nos sábados (no caso, naquele sábado).

**Terceiro movimento** (v. 16c): καὶ ἀνέστη ἀναγνῶναι. (e levantou-se para ler.)

Lucas, a modo de Marcos, de quem depende aqui, traz seu terceiro καί (e) no objetivo de adicionar mais um movimento de Jesus em sua visita à sinagoga de Nazaré. Segundo ele, Jesus ἀνέστη ἀναγνῶναι (levantou-se para ler).

Antes de discutir a construção verbal em questão e seu significado, faz-se necessário dar algumas informações sobre o pano de fundo da cena. O texto não informa a posição de Jesus e da congregação no auditório, nem apresenta a liturgia do culto naquele dia. Porém, pela descrição da forma física das sinagogas de então,<sup>259</sup> ele estava sobre uma plataforma elevada e tinha, atrás de si, a arca portátil de onde o ὑπηρέτης (atendente) retirou o livro que lia e, à sua frente, a congregação

---

<sup>259</sup> O espaço físico de uma sinagoga constituía-se de um auditório retangular no qual havia uma plataforma elevada onde se colocava o orador. Por trás dessa plataforma ficava uma arca portátil ou um nicho contendo livros do Antigo Testamento (GUNDRY, 2008).

assentada.<sup>260</sup> Quanto à liturgia,<sup>261</sup> é certo que, quando se levantou para ler, as recitações responsivas, a oração, o cântico dos salmos e a leitura de uma passagem do Pentateuco já haviam acontecido bem como sua tradução para o aramaico ou grego; cabia-lhe agora, na ordem litúrgica, fazer a leitura de uma passagem dos Profetas e, em seguida, proceder o sermão ou palavra de exortação.

Quanto à construção verbal para informar a leitura, Lucas utilizou-se de um verbo de moção, intransitivo, no aoristo do indicativo ἀνέστη (levantou), acrescentando-lhe um verbo no infinitivo<sup>262</sup> ἀναγνῶναι (ler) para indicar o propósito do movimento físico de Jesus levantando-se diante da congregação (WALLACE, 2009): ler em voz alta os caracteres escritos (ou fazer uma leitura pública),<sup>263</sup> colocando-se como orador do culto.

Essa postura corresponde a alguém que tinha o hábito de ir à sinagoga para adorar e, em seu ministério público, para nela ensinar, pregar e curar (Mt 4,23).<sup>264</sup> Acrescenta-se que não há indícios de que Jesus tenha atentado contra esse costume aqui ou em qualquer outro lugar. É possível que o chefe ἀρχησυναγωγός (chefe) da sinagoga tenha lhe pedido que lesse e pregasse à congregação, como aconteceu com Paulo em Antioquia da Pisídia (At 13,15), em resposta à sua reputação já conhecida como aquele que ensinava nas sinagogas da região.

---

<sup>260</sup> Nesses auditórios, os dirigentes ou anciãos da sinagoga assentavam-se à frente, voltados para a congregação, enquanto o público que vinha aos cultos (congregação) assentava-se em bancos de pedra, alinhados ao longo das paredes, esteiras e, possivelmente, em assentos de madeira (no centro do salão) (GUNDRY, 2008).

<sup>261</sup> A liturgia constituía-se de recitações responsivas do *Shema*, o “texto áureo” do Judaísmo e do *Shemoneh Esreh*, que é uma série de louvores a Deus; oração, quando toda a congregação ficava de pé respondendo ἀμήν (amém, assim seja) em uníssono; cântico de um salmo, que acontecia sem o acompanhamento de instrumentos musicais; leituras da Lei e dos Profetas em hebraico entremeadas com uma tradução oral livre para o aramaico ou para o grego; um sermão, por alguém habilitado para isso; e, para encerrar, o presidente proferia a bênção sacerdotal registrada em Números 6,24-26, respondendo a congregação com um ἀμήν final também em uníssono (FITZMYER, 1987, v. 2; GUNDRY, 2008; HENDRIKSEN, 2003).

<sup>262</sup> Trata-se de um infinitivo de propósito, uso muito comum no Novo Testamento. Isso pode acontecer usando um simples infinitivo com um bom número de verbos (REGA; BERGMANN, 2004, p. 295).

<sup>263</sup> O verbo ἀναγνῶναι, infinitivo de ἀναγνώσκω, é formado pela preposição ἀνά (de novo, novamente) e o verbo γινώσκω (saber), e significa literalmente “reconhecer os caracteres escritos novamente e ler, e então ler em voz alta” (ROBERSON, 2003, p. 130); e é usado no sentido de “ler” caracteres escritos na leitura particular (At 28,30.32) e na leitura pública das Escrituras (Lc 4,16; At 13,27; 15,21 etc.) (VINE; UNGER; WHITE JR., 2002).

<sup>264</sup> Mateus usa uma linguagem mais direta na apresentação do ministério público de Jesus, nas sinagogas, do que seus paralelos: Lucas (4,16-30) e a própria fonte de ambos (Mc 6,1-6). Segundo ele, “percorria Jesus toda a Galiléia, ensinando nas suas sinagogas e pregando o evangelho do reino, e curando todas as enfermidades e moléstias entre o povo.” (Mt 4,23, grifo nosso) A confirmação dessa atividade nas sinagogas ocorre em cerca de 10 outras referências bíblicas nos quatro Evangelhos.

Outra possibilidade é que fosse seu costume fazer o sermão naquela sinagoga, pois “A liberdade da sinagoga’ pressupunha que qualquer pessoa considerada idônea pelo dirigente (ou pelos dirigentes) da sinagoga tinha o privilégio e era estimulada a pronunciar o sermão.” (HENDRIKSEN, 2003, v. 1, p. 341) Sobre essa liberdade Robertson (2003) levanta também a hipótese de que Jesus tenha se levantado para ler e ensinar, espontaneamente, e que teria sido levado a isso por seu interesse pelo povoado onde fora criado.

Seja como for, esse *levantar-se para ler* ao qual acedeu naquele momento, fazia parte do ritual do culto, pois para fazer a leitura na sinagoga o orador colocava-se de pé<sup>265</sup> e, para fazer a pregação, sentava-se (GUNDRY, 2008).

**Quarto movimento** (v. 17a):<sup>266</sup> καὶ ἐπεδόθη αὐτῷ βιβλίον τοῦ προφήτου Ἰσαΐου (E foi dado a ele um livro do profeta Isaías)

Os dois últimos movimentos descritos no v. 17 estão colocados na ordem ritual mencionada no movimento anterior. Vale lembrar que aqui começa a seção em que Lucas passa a depender de uma fonte particular a que se convencionou chamar L. Contudo, continua utilizando a marca distintiva de Marcos, o uso de recursos variados como as conjunções coordenadas aditivas para indicar a devida correspondência com os movimentos que vão se sucedendo na vida e obra de Jesus na medida em que os fatos se dão. Lucas, na passagem em análise, faz uso de καί (e, também; então, sendo assim) para introduzir todas as orações, inclusive aquelas encontradas nas porções narrativas dos versos 17, 20 e 21.

O evangelista começa os dois últimos movimentos de Jesus, dessa primeira seção, com a mesma conjunção coordenada, καί, agora em sentido ilativo (então, assim), indicando que, devido o levantar-se de Jesus, houve a ação do sujeito oculto da oração, o ὑπηρέτης (atendente) (REGA; BERGMANN, 2004). Esse sujeito só é dado a conhecer ao leitor no v. 20, em que é possível saber que se trata do atendente da sinagoga, responsável pelo manuseio das Escrituras.

<sup>265</sup> Exceção a essa regra acontecia quando a leitura fosse do livro de Ester, na festa de Purim (ROBERTSON, 2003).

<sup>266</sup> Este versículo é considerado uma contribuição da fonte L.

Para narrar o fato, Lucas usa o verbo ἐπιδίδωμι (dar, entregar) no aoristo indicativo seguido do pronome pessoal αὐτός (ele) no dativo, afirmando que ἐπεδόθη αὐτῷ (foi dado a ele), Jesus, o livro em questão. Isso significa que o atendente, no momento apropriado do serviço, retirou o livro da arca, desembalou-o e entregou a Jesus. Esse era o βιβλίον τοῦ προφήτου Ἠσαΐου (livro do profeta Isaías); não há indícios de que Jesus escolheu esse livro para ler.

Por não ser Jesus o agente da ação, tem sido entendido como uma indicação de que era aquele sábado o dia da leitura do profeta Isaías, inclusive daquela passagem (Is 61). Tem sido postulado que havia um calendário de leituras, uma espécie de lecionário fixo para o Pentateuco e para os Profetas; porém, não há dados suficientes na pesquisa para que se possa fazer essa afirmação com a devida precisão (FITZMYER, 1987, v. 2; MORRIS, 2006).

O fato é que, após a primeira leitura, no Pentateuco (*parashah*), chegara a vez da leitura nos Profetas (*haftarah*). Stern (2008, p. 140) afirma que, “Embora haja uma boa incerteza sobre a exatidão dos costumes do século I, parece claro que se [Jesus] recebeu o livro do profeta Isaías, ele estava recebendo a leitura da *haftarah*<sup>267</sup> [conclusão]” para fazer e não exatamente uma passagem fixa de um possível calendário de leituras.

A passagem lida pode ter sido selecionada pelo chefe da sinagoga ou ter sido escolhida por Jesus no livro que lhe fora entregue. A última alternativa parece conformar com o próximo movimento de Jesus naquele sábado diante da congregação em Nazaré.

Quanto ao βιβλίον τοῦ προφήτου Ἠσαΐου<sup>268</sup> (livro do profeta Isaías), é bem provável que se trate de um rolo<sup>269</sup> mesmo, o rolo do profeta Isaías, e não o códice<sup>270</sup> do profeta Isaías. A mudança do formato de rolo para o de códice só começou no início do séc. I d. C. e foi lenta, o que torna quase improvável que o livro oferecido a

<sup>267</sup> Refere-se à segunda leitura/lição, que é fundamentada nos profetas; a primeira, baseada na Lei, era denominada *parashah* (CHAMPLIN, 2002, v. 2; STERN, 2008).

<sup>268</sup> A expressão βιβλίον τοῦ προφήτου Ἠσαΐου (livro do profeta Isaías) é formada por uma palavra no caso nominativo (βιβλίον, sujeito paciente) e três palavras (τοῦ προφήτου Ἠσαΐου, genitivo ablativo de fonte) que, juntas, têm a função de delimitar o sujeito. Sendo assim, trata-se do livro derivado do profeta Isaías (WALLACE, 2009).

<sup>269</sup> A forma do livro, no Mundo Antigo, era a de um rolo, que podia ser, segundo o uso em ordem cronológica, de papiro, couro ou pergaminho. (FISCHER, 2013).

<sup>270</sup> O livro na forma de um códice só começou a ser mais usado no final do período helenístico (FISCHER, 2013).

Jesus para ler naquele culto tenha sido um códice. Além disso, só há registro do uso de livros no formato de códice, entre os judeus, no séc. II d. C., e apenas em espaço doméstico ou privado (FISCHER, 2013).

O livro em questão tem sua origem nos profetas<sup>271</sup> do Antigo Testamento. A própria expressão βιβλίον τοῦ προφήτου Ἡσαΐου (livro do profeta Isaías) informa que se trata de um livro originado ou derivado do profeta Isaías.<sup>272</sup> O vocábulo profeta refere-se à tradução do hebraico *nābî'* para o grego προφήτης, na LXX. *Nābî'* significa “alguém chamado e nomeado por Deus para ser seu porta-voz”. (WALTKE, 2015, p. 900). De forma específica, “Um profeta do Senhor é a pessoa que por meios não técnicos [...] recebe da parte de Deus, mediante sonhos, visões e/ou audições, uma mensagem para transmissão a uma terceira parte (cf. Dt 18.9-14) [sic]” (HUFFMON *apud* WALTKE, 2015, p. 900).

É, então, uma passagem escrita por Isaías,<sup>273</sup> um desses profetas,<sup>274</sup> que Jesus leu naquele sábado. Seu chamado para o ministério acontecera “no ano da

---

<sup>271</sup> Fazer referência a profetas do Antigo Testamento é, em geral, referir-se àqueles homens que viveram por volta de 800 a 450 a. C. servindo como mensageiros especiais de Deus ao seu povo. Foi um período de grandes mudanças de poder no antigo Oriente Próximo: grandes reis e potências, como os assírios, babilônios e persas, estavam entrando em cena enquanto nações menores como Israel, Judá e seus vizinhos, ficavam entre a submissão e a destruição. Nas explicações dos profetas, a mão de Deus estava em ação nesses acontecimentos históricos. É em meio a tais circunstâncias mundiais que Isaías é enviado à casa real de Judá; quando iniciou seu ministério, por exemplo, a Assíria começava a demonstrar suas forças sob a liderança de Tiglate-Pileser III (745-727 a. C.) (ARNOLD; BEYER, 2001).

<sup>272</sup> A expressão βιβλίον τοῦ προφήτου Ἡσαΐου (livro do profeta Isaías) é formada por uma palavra no caso nominativo (βιβλίον, sujeito paciente) e três palavras (τοῦ προφήτου Ἡσαΐου, genitivo ablativo de fonte) que, juntas, têm a função de delimitar o sujeito. Sendo assim, trata-se do livro derivado do profeta Isaías (WALLACE, 2009).

<sup>273</sup> Isaías era filho de Amós (Is 1,1), tinha três filhos (7,3; 8,3) e serviu como profeta na corte de Judá, apesar de também ter dirigido palavras a outras nações. O nome Isaías significa “salvação do Senhor” ou “o Senhor salvou” e está relacionado ao nome Josué e Jesus, na forma hebraica; e esse é exatamente o tema central do livro: salvação (livramento). O texto traz cinco atos de livramento que Deus realizaria: “1) de Judá dos invasores assírios (36-37); 2) de Judá do cativo da Babilônia (40); 3) dos judeus da diáspora entre os gentios (11-12); 4) dos pecadores do julgamento (53); 5) livramento final da criação do cativo do pecado, quando o reino for estabelecido (60; 66:17ss) [sic]”. (WIERSBE, 2006, p. 8)

<sup>274</sup> A tradição judaica e cristã, ao longo dos anos, tem acreditado que o profeta Isaías escreve todo o livro que leva seu nome. Porém, há estudiosos da Bíblia que sugerem que outros autores escreveram os capítulos 40-66. Em síntese, o livro teria três autores: Primeiro Isaías ou Proto-Isaías (cap. 1-39): profeta pré-exílico do período neoassírio (740-681 a. C.) (ARNOLD; BEYER, 2001; WALTKE, 2015); Dêutero-Isaías (cap. 40-55): profeta exílico (597-539 a. C.) (ARNOLD; BEYER, 2001; WALTKE, 2015); e Trito-Isaías (cap. 56-66): profeta pós-exílico, talvez vários (525 a. C.) (ARNOLD; BEYER, 2001; WALTKE, 2015). Os argumentos para a autoria múltipla bem como as correspondentes contestações podem ser resumidos em: 1) período de tempo, 2) diferença de assuntos entre os caps. 1-39 e 40-66, 3) diferença de vocabulário entre 1-39 e os capítulos 40-66, 4) e a menção do rei Ciro (ARNOLD; BEYER, 2001).

morte do rei Uzias<sup>275</sup> (Is 6,1) (739 a. C.), estendendo-se aos reinados de Jotão, Acaz e Ezequias; este faleceu em 686 a. C. Isaías, conforme a tradição, teria morrido no reinado de Manassés, sucessor de Ezequias, que ordenara seu serramento ao meio (Hb 11,37) (WIERSBE, 2006).

Sobre a pessoa de Isaías, algumas características são apontadas pelos estudiosos como um homem: 1) muito próximo de Deus que o viu e à sua glória, que ouviu a sua voz e trabalhou para reconduzir seu povo ao Senhor; 2) um patriota que amava sua nação, suplicando-lhe para retornar ao seu Deus e advertindo seus reis sobre suas políticas externas que contrariavam a vontade do Senhor; 3) alguém que odiava o pecado e a falsa religião, chamando Deus de “santo de Israel” e denunciando a multidão por ter abandonado o Senhor, blasfemado do Santo e voltado para trás; 4) corajoso o suficiente para denunciar reis e religiosos, não se curvar à opinião pública contrária e ousadamente anunciar a Palavra de Deus; 5) e apto a comunicar a verdade de Deus, o que fez com declarações de fatos, comparações etc. e instigando a imaginação de seus ouvintes com vistas a despertar seu interesse e ensinar as verdades divinas (WALTKE, 2015; WIERSBE, 2006).

A passagem encontra-se em Isaías 61,1-2a seguido por 58,6d.

**Quinto movimento** (v. 17b): καὶ ἀναπτύξας τὸ βιβλίον εὗρεν τὸν τόπον οὗ ἦν γεγραμμένον, (e desenrolando o livro achou o lugar onde estava escrito,)

Este movimento final é adicionado à narrativa introdutória da passagem por meio de outro καί (e). É um movimento de Jesus, já com o livro do profeta Isaías nas mãos, o qual desenrola (o formato é de um rolo) e, enquanto o faz, acha<sup>276</sup> a passagem que lê. Essa simultaneidade é indicada pelo uso dos verbos principal, εὗρεν (achou) e participio ἀναπτύξας (desenrolando), ambos no tempo aoristo.<sup>277</sup>

O ato de desenrolar o livro do profeta Isaías era uma atividade do cotidiano de Jesus, considerando sua frequência costumeira à sinagoga. Então ele “desenrolou

<sup>275</sup> A tradição judaica sugere um possível parentesco do profeta com o rei Uzias, apesar de ser essa uma informação incerta (ARNOLD; BEYER, 2001).

<sup>276</sup> εὗρεν, indicativo aoristo de εὕρίκω, denota “achar, encontrar” ou com procura prévia (Mt 7,7-8) ou sem procura prévia (Mt 27,32) (VINE; UNGER; WHITE JR., 2002).

<sup>277</sup> “O participio aoristo normalmente denota um tempo antecedente ao verbo principal. Mas se o verbo principal também for aoristo, esse participio indicará tempo simultâneo.” (WALLACE, 2009, p. 614)

o pergaminho com o texto hebraico da direita para a esquerda, até encontrar a passagem desejada”. (KEENER, 2017, p. 221)<sup>278</sup> Nas exatas palavras de Lucas, até encontrar τὸν τόπον οὗ ἦν γεγραμμένον (o lugar onde estava escrito) ou o lugar onde o escrito estava.

O verbo ἦν (estava)<sup>279</sup> está presente como uma declaração não-contingente (ou não qualificada) da certeza dos fatos, como são descritos, ou seja, Jesus encontrou a passagem escrita (Is 61,1-2a e 58,6) (WALLACE, 2009) que procurava.<sup>280</sup> Outro fator importante é em relação ao particípio γεγραμμένον (escrito)<sup>281</sup> com o qual o verbo εἰμί (ser) forma a locução: por si próprio, não localiza a ação no tempo, de forma a não indicar quando o texto em questão foi escrito; porém, expressa uma ação antecedente à do verbo principal (REGA; BERGMANN, 2004). Portanto, ao apresentar o fato, ἦν γεγραμμένον (estava escrito), Lucas o faz em sua totalidade, com visão de fora e sem levar em consideração “a composição interna da ocorrência”,<sup>282</sup> mas localizando no passado a escrita do texto lido (WALLACE, 2009).

O verbo γράφω (escrever) é usado cerca de 70 vezes<sup>283</sup> no Novo Testamento como uma fórmula introdutória a uma citação bíblica que dá a prova do que o autor está apresentando. Entre os vários modos de usar a fórmula, Lucas costuma fazer uma composição do verbo εἰμί (ser) com γράφω (escrever), e introduzir as citações veterotestamentárias com πάντα τὰ γεγραμμένα (todas as [coisas] escritas)<sup>284</sup> ou ἦν γεγραμμένον<sup>285</sup> (estava escrito),<sup>286</sup> sempre em conexão com cumprir ou consumir

<sup>278</sup> Segue-se uma descrição da forma de leitura de um rolo: “Ao se ler um rolo com texto em hebraico, segura-se o rolo com a mão direita e, com a mão esquerda, abre-se o mesmo numa extensão de mais ou menos 40 ou 50 cm. Em geral, isso corresponde a uma área de leitura com três colunas. [...] Para continuar a leitura, o rolo é ‘fechado’ ou enrolado com a mão direita e, logo em seguida, com a mão esquerda, abre-se o rolo em mais 40 ou 50 cm. Após a leitura, os manuscritos precisavam ser ‘rebobinados’, isto é, rolados até o início do texto.” [sic] (FISCHER, 2013, p. 10)

<sup>279</sup> Indicativo imperfeito de εἰμί (ser).

<sup>280</sup> Não há qualquer razão para interpretar esta frase como indicando um encontro casual de Isaías 61 (FITZMYER, 1987, v. 2).

<sup>281</sup> Particípio perfeito de γράφω (escrever).

<sup>282</sup> O tempo passado (aoristo) é indicado com referência ao tempo da enunciação; esse tempo descreve a ação como um todo, de forma resumida, sem foco em seu começo e fim. (WALLACE, 2009).

<sup>283</sup> Em seus vários usos, aparece no Novo Testamento cerca de 180 vezes.

<sup>284</sup> Lucas 18,31; 21,22; Atos 13,19.

<sup>285</sup> Interessante é que essa forma passiva, no grego clássico, significa “aquilo que está definido por escrito, a ‘norma válida’, especialmente no âmbito jurídico.” (MAYER *apud* BROWN, 1982, v. 2, p. 95)

<sup>286</sup> Lucas 4,17.



(MAYER *apud* BROWN, 1982, v. 2). É o caso na transição da introdução da passagem (v. 17) e a citação que vem em seguida.

A palavra escrita tem grande e notável autoridade, de modo que gerações posteriores a invocam (Esd 3,2; Ne 10,34 etc.). Os profetas, por sua vez, ao comunicarem a palavra de Deus a Israel, fazem alusão “às Suas [sic] promessas e mandamentos tradicionais, interpretando-os de modo novo para a situação mudada do tempo presente.” (MAYER *apud* BROWN, 1982, v. 2) É o que Jesus faz a partir da leitura do profeta Isaías 61,1-2a e 58,6; é também o objeto da análise que se segue.

### 2.3.2 Citação textual (4,18-19)

A citação do profeta Isaías,<sup>287</sup> claramente identificada, acontece no contexto da definição do ministério de Jesus. Lucas já apresentara a sua identidade, na cena batismal, por meio da voz celeste (3,21-22); a sua origem, através da genealogia (3,23-38); e a sua vitória inaugural e representativa sobre o diabo por meio da tentação no deserto (4,1-13). Apresenta, agora,<sup>288</sup> as suas credenciais messiânicas, as quais são emolduradas a partir da profecia do Antigo Testamento e apresentadas por meio da referida citação.<sup>289</sup>

No contexto do Antigo Testamento, o texto de Isaías 61 começa com um foco sobre o profeta<sup>290</sup> e sua mensagem,<sup>291</sup> que é dirigida ao povo judeu em Judá logo após o exílio babilônico, período de instabilidade e provações; a terra fora devastada

<sup>287</sup> Citação do Antigo Testamento no Novo refere-se a “uma reprodução direta de uma passagem do AT facilmente identificável por seu paralelismo vocabular claro e bem característico.” (BEALE, 2013, p. 52)

<sup>288</sup> Jesus utiliza o vocábulo *σήμερον* (hoje) para objetivar esse momento, na explicação da leitura.

<sup>289</sup> “A citação de Lucas segue a LXX com quatro alterações: 1) a oração *iasasthai tous syntetrimmenous tē kardia* (‘a restaurar os de coração abatido’ [Is 61.1c]) é omitida; 2) uma oração de Isaías 58.6 é introduzida em Lucas 4.18: *apostellai tethrausmenous em aphesei* (‘para pôr em liberdade os oprimidos’), e a LXX em Isaías 58.6 traz o verbo no presente imperativo *apostelle*, em vez do verbo no infinitivo *apostellai*; 3) a passagem de Lucas 4.19 traz *kēruxai* (‘para proclamar’), em vez de *kalesai* (‘para proclamar’) [lit., ‘declarar’] de Isaías 61,2; 4) a citação isaiaânica em Lucas 4.19 termina com o segmento de frase *eniauton kyriou dekton* (‘o ano aceitável do Senhor’) sem incluir a parte final de Isaías 61.2.” [sic] (PAO; SCHNABEL *apud* BEALE; CARSON, 2014, p. 362)

<sup>290</sup> Referência à autoria da obra, seja ela de autor único ou de autor múltiplo (Isaías, Dêutero-Isaías e Trito-Isaías). Se se trata de autoria única, refere-se ao profeta Isaías, filho de Amós, que viveu no séc. VIII a. C.; se de autoria múltipla, os caps. 1-39 contêm os oráculos do referido profeta Isaías (Isaías ou Primeiro Isaías), os caps. 40-55 contêm em grande parte obra de um profeta exílico do séc. VI a. C. (Dêutero-Isaías), e os caps. 56-66 contêm os oráculos de um ou mais homens que atuou/atuearam na Palestina do séc. VI (Trito-Isaías) (PAINE *apud* BRUCE, 2009).

<sup>291</sup> O livro gira em torno de três situações históricas: 1) Judá sob o domínio assírio (caps. 1-39), 2) o exílio na Babilônia (caps. 40-55) e 3) Judá logo após o exílio (caps. 56-60).

pelos exércitos assírios, parte de seus sobreviventes ainda estava deportada na distante Mesopotâmia enquanto os que haviam voltado estavam submersos em um contexto social marcado pelas carências sociais (PAINE *apud* BRUCE, 2009).

Na apresentação da mensagem (boas novas), antecipada como promessa de salvação acompanhada de chamado ao arrependimento (caps. 40-55), as boas novas são sintetizadas no capítulo 61 logo após o profeta apresentar-se; nessa apresentação o proclamador da mensagem deve ser alguém que recebe a unção especial do Espírito e tem uma missão a cumprir.

Esse cumprimento ocorre no contexto do Novo Testamento, em situação análoga. Se nos dias de Isaías o castigo contra Judá ocorrera na esfera da política internacional (domínios assírio e babilônico), nos dias de Jesus os judeus encontram-se, novamente, sob o domínio de uma potência estrangeira, o império romano. A situação social em que o povo está inserido também é de instabilidade e provações. Especificamente sobre o povoado de Nazaré, Silva (2018, p. 244) afirma: “Nazaré da Galileia é lugar de pessoas marginalizadas, perdidas e exploradas nos confins do Império Romano.”

A relação entre as duas passagens passa por questões textuais e deve ser vista do ponto de vista intertextual. Sobre elas, alguns pontos devem ser colocados: antes de tudo, Jesus leu o texto diretamente em uma versão tradicional da Tanak, um *Vorlage* hebraico tradicional;<sup>292</sup> em segundo lugar, é certo que o manuscrito utilizado por Lucas não é o mesmo documento lido por Jesus, mas uma cópia da versão grega LXX; e, finalmente, é possível que a citação de Lucas (Is 61,1-2a e 58,6) tenha sido extraída da LXX, que reflete o sentido do Texto Massorético (TM); Isso foi feito com cinco alterações: 1) a omissão da oração ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν (a restaurar os quebrantados de coração), de Isaías 61,1c. Sua omissão no texto de Lucas<sup>293</sup> é mais manuscritológica do que teológica, pois é possível que ele tenha usado uma fonte tradicional ou uma cópia incompleta de Isaías; 2) introdução, no v. 18, da oração ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει (para enviar em liberdade os que sofrem opressão), de Isaías 58,6; 3). Essa inserção pode ter sido

<sup>292</sup> Tanak é um termo “formado com as iniciais das palavras hebraicas *Torá* (Pentateuco), *Nebiîm* (Profetas) e *Ketubîm* (Escritos), para designar o cânon completo da Bíblia hebraica.” E *Vorlage* refere-se a um original “utilizado para fazer-se uma tradução.” No caso, seria “o original hebraico (*Vorlage*) da versão LXX.” (BARRERA, 1995, p. 698-699)

<sup>293</sup> A inclusão desta oração na citação de Lucas, em alguns manuscritos (A Q Y 0102 f<sup>1</sup> M), parece ser uma tentativa de assimilar a citação com a versão da LXX (BEALE; CARSON, 2014).

causada pela presença, nos dois textos (Is 58,6 e 61,1), do vocábulo ἀφεις (liberdade), pois essa prática acabou se consolidando por meio da regra hermenêutica *gezerah shavah*; 3) na mesma oração, a substituição de ἀποστέλλε (envie), no imperativo, por ἀποστειλαι ([para] enviar), no infinitivo; 4) a substituição, no v. 19, do verbo καλέσαι ([para] declarar), de Isaías 61,2 por κηρύξαι ([para] proclamar [lit., declarar]). Isso pode estar refletindo a importância do vocábulo κηρύσσω no vocabulário de Lucas;<sup>294</sup> 5) e a omissão, no v. 19, do segmento final da frase ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν (o ano aceitável do Senhor), de Isaías 61,2. Essa omissão da parte b do v. 2 pode ser explicada pela intenção de Lucas de destacar δεκτός como a última palavra de sua citação do profeta Isaías<sup>295</sup> (BAILEY, 2016; BEALE; CARSON, 2014).

De acordo com o diagrama 2,<sup>296</sup> a citação traz duas afirmações de Jesus inter-relacionadas entre si (orações principais), ancorados nos verbos χρίω (ungir) e ἀποστέλλω (enviar) para comprovar a sua messianidade. Essas afirmações são justificadas através de argumentos utilizados na forma de orações subordinadas que se lhes seguem, ou para indicar a causa da unção ou a finalidade da unção e do envio:

1 Primeira afirmação (4,18abc)

2 Segunda afirmação (4,18d-19)

As partes desse esboço são interpretadas, abaixo, à luz da declaração de Jesus, no v. 21, na qual ele afirma referindo-se à leitura feita na passagem de Isaías, que a mesma estava sendo cumprida diante dos olhos da congregação presente na sinagoga, identificando-se como o Messias e seu ministério: Ζήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὤσιν ὑμῶν (“Hoje se cumpriu esta Escritura diante de vossos olhos”) (BAILEY, 2016).

<sup>294</sup> Lucas 3,3; 4,44; 8,1.39; 9,2; 12,3; 24,47; At 8,5; 9,20; 10,37.42; 15,21; 19,13; 20,25; 28,31.

<sup>295</sup> Fitzmyer (1987, v. 2) entende que o segmento final do v. 2 foi omitido porque essa ideia não se enquadra no panorama salvífico que se estava anunciando naquele momento.

<sup>296</sup> Ver APÊNDICE C – DIAGRAMA 2: LUCAS 4,18-19.

Quem fala, então, é o próprio Messias, sobre quem, por um ato de Deus o Pai, o Espírito Santo fizera pousar sua unção.<sup>297</sup> Isso é posto, de forma direta, nas duas orações que abrem a citação de Isaías dando voz ao Messias:

**Primeira afirmação** (v. 18a): Πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμὲ<sup>298</sup> (O Espírito do Senhor<sup>299</sup> está sobre mim)

Ao identificar-se com a figura apresentada por Isaías 61, Jesus afirma que o Espírito do Senhor está sobre si: Πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμὲ (o Espírito do Senhor está sobre mim). Essa informação é, de forma diversa, compartilhada pelos quatro evangelistas, principalmente os sinóticos, os quais o apresentam como um homem cheio do Espírito Santo.

O marco inicial de seu ministério<sup>300</sup> é identificado em seu batismo por João (Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22), quando o céu se abriu apocalipticamente (Mc 1,10; cf. Ap 4,1), o Espírito desceu na forma corpórea de uma pomba sobre si e o Pai o identificou como sendo o Filho amado (Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22).<sup>301</sup> Dunn (*apud* BROWN, 1982, v. 2, p. 131) diz ser provável que as palavras do Pai “relacionem a filiação divina com a messianidade de Jesus”.

A voz revelatória do Pai faz ecoar as palavras de entronização do Salmo 2,7 e Isaías 42,1, associando uma passagem messiânica com uma sobre o Servo para a confirmação da identidade e ofício de Jesus, enquanto proclama que Jesus se ingressa no ministério real. Ferguson (2000), ao dar o tom tético à declaração do Pai,

<sup>297</sup> Isso indica que o cumprimento da profecia de Isaías, no regresso do remanescente de Israel do cativo babilônico, “teve uma natureza preliminar; e que o cumprimento final começava com a encarnação, humilhação e exaltação de Jesus Cristo” (HENDRIKSEN, 2003, v. 1, p. 342).

<sup>298</sup> Há correspondência vocabular entre este trecho de Lucas e os textos em português traduzidos do hebraico e da LXX (HENDRIKSEN, 2003, v. 1).

<sup>299</sup> Referência ao Espírito Santo que, ao longo da Bíblia, tem seu nome diversificado como Espírito do Senhor, Espírito de Cristo, Espírito etc.

<sup>300</sup> Vale lembrar que eventos anteriores ao batismo de Jesus ocorreram sob a ação do Espírito Santo: sua concepção foi uma obra especial do Espírito Santo (Mt 1,18-25; Lc 1,26-38), em cumprimento à profecia de Isaías 7,14. Além da concepção, “todos os acontecimentos que envolveram o nascimento de Jesus serviram para indicar que a nova era estava chegando, que o Messias estava por vir: o ressurgimento dos profetas, o nascimento de João Batista, os pastores e magos; os anjos cantando e anunciando a vontade de Deus. Todos esses acontecimentos estavam contidos na esperança messiânica dos judeus.” (DUNN *apud* BROWN, 1982, v. 2, p. 130-131)

<sup>301</sup> Como afirma Dunn (*apud* BROWN, 1982, v. 2, p. 131, “Indicam, não instituem, pois Jesus já era Filho de Deus antes de seu batismo.”

afirma que se trata do reconhecimento do tríplice ofício messiânico prefigurado pelos sacerdotes, profetas e reis.

Groningen (1995) discute esse tríplice ofício defendendo que a interrelação entre os três deve ser reconhecida, para o que aponta três fatores ilustrativos: em primeiro lugar, Moisés e Samuel funcionavam neles, simultaneamente: Moisés era um profeta (Ex 20,18-20; cf. 34,27-28) e Samuel, de igual modo, era um profeta (1 Sm 3,19-20; cf. At 13,20); Moisés era um sacerdote (Lv 8-9) e Samuel, igualmente, era um sacerdote (1 Sm 7,9; cf. Sl 99,6; Jr 15,1); e Moisés era um líder do povo, embora não detivesse o ofício de rei (Ex, Lv, Nm e Dt) e Samuel era um juiz, embora também não detivesse o ofício de rei (1 Sm 7,6.15.17); em segundo lugar, no ritual de unção, sacerdotes e profetas tanto oficiavam em separado como em conjunto; e, em terceiro, o fato de atuarem como servos da aliança a serviço e em honra a Deus, colocava os três grupos em estreita relação. Os três ofícios, então, eram complementares entre si e cumpriam papéis vitais para os demais. Isso, por certo, afirma Groningen (1995, p. 32), “esclarece por que os três ofícios eram cumpridos por homens designados como ‘ungidos do Senhor’.”

Isso evidencia, também, que o tempo chegara: “O tempo está cumprido”, anunciou Jesus logo após ser batizado por João (Mc 1,15). A aurora prometida havia chegado, conforme ele reflete ao ler a Escritura: o ano do último Jubileu (Lc 4,18ss) que introduziria o reino e redundaria no triunfo de Deus, durante o qual se cumpririam as promessas da era vindoura, feitas no Antigo Testamento, havia chegado. Jesus fora ungido “com o Espírito Santo e com poder” (At 10,38) para exercer a sua missão nesse tempo da graça do Senhor.

Enfim, na experiência do batismo, a manifestação audível da palavra de Deus (a voz) e física de seu Espírito (a pomba) cooperaram para produzir as provas da identidade de Jesus de Nazaré como o Filho de Deus e de sua missão como o Messias prometido, as quais funcionam como um selo (cf. Jo 6,27).

Seguiu-se ao batismo, onde recebera a unção do Espírito Santo (Lc 3,22), a tentação (Lc 4,1-13) para a qual Jesus foi encaminhado ao deserto pelo mesmo Espírito, do qual estava cheio (Lc 4,1). Nesse episódio, entrou nos domínios do inimigo e o venceu (Mt 4,11; Lc 4,13), de modo que seu triunfo demonstrou que o reino de Deus chegara e o conflito messiânico havia começado. No poder do Espírito, despachou o inimigo (“Afasta-te de mim, Satanás!”, Mt 4,10) até “um momento oportuno” (Lc 4,13), indicando Lucas que há, no evento, uma perspectiva adicional: a

abertura de uma batalha que prosseguirá em todo o curso de seu ministério, evidenciando o papel do Espírito. Então Jesus, à semelhança de um general de guerra, regressa de sua conquista secreta “para a Galileia no poder do Espírito” (Lc 4,14); a consequência é que Jesus de Nazaré, ungido com o Espírito Santo e poder/virtude, “andou fazendo o bem, e curando a todos os oprimidos do diabo, porque Deus era com ele” (At 10,38), fazer esse que se manifesta ao longo de seu ministério em palavras e atos (ele prega as boas novas e realiza milagres).

Isso indica que todo o ministério de Jesus foi realizado no poder do Espírito Santo, cuja plenitude ele experimenta ao longo de todas as suas atividades, o que fica evidente, ao declarar: “O Espírito do Senhor está sobre mim” (Lc 4,18a; cf. Is 61,1). Mateus, em citação que lhe é peculiar, acrescenta que o ministério de Jesus cumpriu o que fora dito pelo profeta Isaías (42,1): “Eis aqui o meu servo, que escolhi, o meu amado, em quem a minha alma se compraz; porei sobre ele o meu Espírito, e anunciará aos gentios o juízo.” (Mt 12,18).

Essa presença do Espírito na vida e ministério de Jesus traz, certamente, grandes implicações para a realização de seu ministério, para o empreendimento messiânico que está em andamento. Pedro, em um discurso em Cesareia Marítima, assume esse entendimento: “Deus ungiu a Jesus de Nazaré com o Espírito Santo e com poder, o qual andou por toda parte, fazendo o bem e curando a todos os oprimidos do diabo, porque Deus era com ele.” (At 10,38).

Todos esses eventos, separados histórica, geográfica e temporalmente, são teologicamente entrelaçados, de modo que há uma interconexão semelhante entre a recepção do Espírito messiânico, suas tentações e seu ministério (FERGUSON, 2000).

**A causa (18b):** οὗ ἐννεκεν ἔχρισέν με (porque me ungiu)

A declaração “O Espírito do Senhor está sobre mim” é justificada por meio de uma oração subordinada causal apensada àquela: οὗ<sup>302</sup> ἐννεκεν<sup>303</sup> (porque)

<sup>302</sup> Pronome relativo no genitivo ὅς (que).

<sup>303</sup> Preposição com genitivo ἐνεκα (por causa de, por este motivo, por amor de) (BEALE; BRENDSEL; ROSS, 2014; TAYLOR, 2001). Essa preposição corresponde exatamente ao texto da Septuaginta, que traduz o hebraico *ya'an*, partícula causal, com o sentido de porque, já que, visto que, posto que, pois (BAUER, 1979; ALONSO SCHÖKEL, 2004; KEIL; DELITZSCH, 1982).

ἐχρίσεν<sup>304</sup> με (me ungiu). A menção aqui é ao seu batismo pelo ministério de João Batista e à decorrente unção com o Espírito Santo, como evento simples ocorrido no passado.<sup>305</sup> (Lc 3,22; cf. At 10,38).

A unção de oficiais (sacerdotes, profetas e reis), no Antigo Testamento, representava a transferência do Espírito para a pessoa consagrada (1 Sm 10,1.6.20; 16,13-14) e era feita com o óleo próprio para isso simbolizando o Espírito de Deus (Is 61,1; Zc 4,1-6).

No Antigo Testamento é empregado o verbo *māšah*<sup>306</sup> (ungir, untar, consagrar) no sentido de uma separação especial para um ofício ou função, como os sumo-sacerdotes (Ex 25,6; 8,10), em alguns casos os profetas (1 Rs 19,16), e os reis (1 Sm 16,12; 1 Rs 1,39), além de objetos de culto etc.<sup>307</sup> O termo ocorre cerca de trinta vezes em contexto real, no AT e, no conjunto de outros contextos, mais de trinta, e traz a ideia de designação, apontamento ou eleição, separação ou consagração, ordenação ou atribuição de autoridade e qualificação ou equipação para o ofício e suas tarefas. O texto de Isaías 61,1-3 expressa, de maneira definida, a capacitação do profeta. “É o Espírito de Deus quem capacita aquele que é consagrado para proclamar, administrar cura e fazer da liberdade uma realidade.” Isso porque a capacitação daqueles a quem o Senhor “elege, aponta, consagra e coloca em posição de autoridade para funcionar em seu favor” (GRONINGEN, 1995, p. 27) vem do próprio Senhor e isso ele faz dando de si mesmo, isto é, do seu Espírito (Lc 3,16; Mt 3,11).

Quanto ao substantivo verbal *māšîah* (ungido, messias), refere-se a sacerdotes (Lv 4,3.5.16; 6.22), a profetas (Sl 105,15<sup>308</sup>) e a reis (1 Sm 24,6.10; 2 Cr 6,42) e tem reconhecível forma passiva: “um substantivo verbal expressando a voz passiva e indicando especificamente o objeto sobre o qual a ação é praticada.” (GRONINGEN, 1995, p. 18)

*Māšîah* (Ungido, Messias) comporta duas concepções: a ampla (as promessas de salvação e a pessoa que a cumpre) e a estrita (a bem-aventurança ligada com o rei que Deus enviou). Na específica, a essência da ideia messiânica é a

<sup>304</sup> Indicativo aoristo na voz ativa de χρίω (unjo/ungir).

<sup>305</sup> Conforme indica a flexão no aoristo do indicativo.

<sup>306</sup> Os dois principais derivados de *māšah* no Antigo Testamento são: *mishâ* (unguento usado para a unção) e *māšîah* (ungido, messias) (GRONINGEN, 1995).

<sup>307</sup> Essa unção era feita com um óleo apropriado (*mishâ*), segundo a ordem de Moisés (Ex 30,22-31).

<sup>308</sup> Considera-se, aqui, que o v. 15 traz as palavras ungidos e profetas em paralelo.

do personagem real, de modo que dizer “‘messias’ é dizer o rei que reinou, o que agora reina, o rei prometido, ou o que se espera que venha a reinar.” (GRONINGEN, 1995, p. 19) O profeta Isaías usa o termo Messias em referência àquele que é ungido para trazer boas novas.

Embora as duas existam na Bíblia e predomina o ponto de vista que a estrita é a primeira e básica, as concepções ampla e estrita são inseparáveis: “*māšîaḥ* e termos correlatos referem-se à pessoa divina, real, sagrada, reveladora, representada por vários ofícios e personalidades, que tem tarefas especificamente designadas, metas determinadas e os meios para atingi-las.” (GRONINGEN, 1995, p. 22)

Quanto aos ofícios<sup>309</sup> do Messias, são apontados por meio dos personagens históricos do Antigo Testamento, e são três: em primeiro lugar, o ofício de sacerdote, para cuja unção tudo estava prescrito em pormenores: o ritual preparatório, a fórmula do óleo para ungir e o ato da unção (Ex 29,30,40; Lv 6,8-16; cf. Nm 3,3; 35,25; 1 Cr 29,22). Além disso, o início e o estabelecimento do ofício de sacerdote aconteciam dentro da comunidade da aliança (Ex 19,24); em segundo lugar, o ofício de profeta, plenamente estabelecido pelo ato da unção, ainda que não haja na Escritura a descrição de seu ritual.<sup>310</sup> Há, porém, referência clara a esse rito no próprio texto-prova em exame: “o Senhor me ungiu”; e também expressão clara e objetiva de seu resultado quando o profeta Isaías afirma: “porque o Senhor me ungiu”, o “Espírito do Senhor está sobre mim” (Is 61,1);<sup>311</sup> e, em terceiro lugar, o ofício de rei, cuja unção é reconhecida por todos os estudiosos do Antigo Testamento (BERKHOF, 1990).

Nas palavras de Berkhof (1990, p. 312), “A unção era sinal visível de (a) designação para um ofício; (b) estabelecimento de uma relação sagrada e o resultante caráter sacrossanto da pessoa ungida, 1 Sm 24.6; 26.9; 2 Sm 1.14; e (c) comunicação do Espírito ao ungido, 1 Sm 16.13; cf. também 2 Co 1.21, 22.” [sic] A aplicação desse

---

<sup>309</sup> Refere-se às funções constitutivas da obra oficial de Cristo. A distinção desses ofícios (sacerdote, profeta e rei) é importante pois dá a clara dimensão da obra mediadora de Cristo: “Como Profeta, Ele representa Deus para com o homem; como Sacerdote, Ele representa o homem na presença de Deus; e como Rei, ele exerce domínio e restabelece o domínio original do homem.” [sic] (BERKHOF, 1990, p. 358)

<sup>310</sup> Groningen (1995, p. 31) alerta que “O fato de não haver relato de um rito de unção prescrito não significa a inexistência de um rito. O fato de haver referência à unção de profetas [Sl 105,15; 1 Cr 16,22; 1 Rs 19,16] leva-nos à suposição de que um rito poderia ter sido conhecido, mesmo que não fosse praticado sempre da mesma forma.”

<sup>311</sup> Abraão era reconhecido como profeta (Gn 20,7), Moisés serviu como profeta durante sua vida (Êx-Dt), Josué tinha o Espírito do Senhor e por isso serviu como líder e porta-voz (Nm 27,18-22), Samuel foi chamado e comissionado como profeta (1 Sm 3,11.19).



conceito a Jesus de Nazaré encontra-o nos três pontos: na visibilidade do sinal, no ofício e na comunicação do Espírito.

Berkhof (1990, p. 313) explica o mistério da unção de Cristo, considerando sua eternidade (Sl 2,2; 45,7) e manifestação histórica (At 4,27 e 10,38)<sup>312</sup> por meio do conceito de instalação:

Cristo foi instalado em Seus ofícios, ou designado para estes, desde a eternidade, mas historicamente a Sua unção se efetuou quando Ele foi concebido pelo Espírito Santo, Lc 1.35, e quando recebeu o Espírito Santo, especialmente por ocasião do Seu batismo, Mt 3.16; Mc 1.10; Lc 3.22; Jo 1.32; 3.34. [sic]

Portanto, a unção é qualificadora daquele que está se identificando como a figura de Isaías 61, para o desempenho de seus ofícios para os quais fora designado desde a eternidade. Ele é, no dizer do apóstolo Pedro, “o Cristo de Deus” (Lc 9,20); nas narrativas paralelas de Marcos, “o Cristo” (Mc 8,29) e de Mateus, “o Cristo, o Filho do Deus vivo” (Mt 16,16).<sup>313</sup>

No Novo Testamento, o verbo utilizado, *χρίω* (ungir), restrito às “unções sagradas e simbólicas”, refere-se a Jesus de Nazaré como o Ungido de Deus (Lc 4,18; At 4,27; 10,38; Hb 1,9). Sua unção não foi feita com o óleo da unção ministrado por um ser humano, pois este não pode ir além disso. Foi feita pelo Senhor, com o Espírito Santo, “o único que pode equipar uma pessoa para desempenhar o seu encargo.” (RIDDERBOS, 1986, p. 488) Assim, o termo *Χριστός* (Ungido), transliterado Cristo, “ênfatisa a unção especial de Jesus de Nazaré para desempenhar seu papel como escolhido de Deus [, o Messias]”<sup>314</sup> (VINE; UNGER; WHITE JR., 2002, p. 318; cf. p. 1044), ou seja, como o Ungido para o ministério cujo programa comprobatório estava dando a conhecer naquele “hoje” na sinagoga de Nazaré.

Fitzmyer (1987, v. 2, p. 430-431, tradução nossa) entende, com os demais, que essa unção se refere ao batismo; porém, que deve ser interpretada como

<sup>312</sup> Há outras referências para o verbo ungir na língua portuguesa: Salmos 2,6 e Provérbios 8,23; porém, hebraístas contemporâneos asseveram que a palavra *nasak*, usada para ungir nessas passagens tem o significado de “instalar”, “estabelecer”, e não de “ungir”. Contudo, *nasak* aponta “para a realidade da primeira coisa simbolizada pela unção, cf. também Isaías 11,2 e 42,1” (BERKHOF, 1990, p. 312-313).

<sup>313</sup> Sobre o uso do termo Cristo (Ungido) para referir-se ao personagem da narrativa de Lucas, Berkhof (1990, p. 313) explica: “Primeiro, o nome ‘Cristo’ foi aplicado ao Senhor como um substantivo comum, com o artigo, mas gradativamente se desenvolveu e se tornou um nome próprio, sendo então usado sem o artigo.”

<sup>314</sup> O título *Χριστός* (Ungido, trans. Cristo) é, de forma precisa, equivalente ao hebraico *Māšîaḥ* (Ungido, Messias).

profética, e não como unção messiânica. Ele o faz alegando falta de matiz político associado à dinastia davídica no texto: “o fato é que não contém o mínimo de matiz político, alinhado com a unção do ‘rei’ descendente de Davi”. Portanto, afirma ele, “Deve-se entender essa ‘unção’ de Jesus em um sentido de consagração ‘profética’ ou como a unção do ‘arauto’ da boa notícia”.

Contudo, objeta-se aqui em favor de uma interpretação messiânica com os seguintes argumentos: a) a figura de servo de Isaías contém características tanto proféticas quanto messiânicas; b) a passagem de Isaías 61,1-2 era interpretada como messiânica nos Manuscritos de Qumran (11Q13 e 4Q521); c) a expressão  $\Sigma\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\ \acute{\omicron}\ \Upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \mu\omicron\upsilon$  (Tu és meu filho) (Lc 3,22), que remete ao texto messiânico de Salmo 2,7 mais a expressão  $\epsilon\nu\ \sigma\omicron\iota\ \epsilon\upsilon\delta\acute{\omicron}\kappa\eta\sigma\alpha$  (em ti me comprazo), que é uma alusão a Isaías 42,1 é um arranjo textual relativo ao servo e ao Messias utilizado para identificar Jesus; d) e o fato de o tema da unção ser usualmente aplicado aos reis (PAO; SCHNABEL *apud* BEALE; CARSON, 2014).

Além desses argumentos, há a evidência escriturística que deve ser considerada em favor da unção messiânica, pois a palavra Cristo (ungido) é usada muitas vezes: a) como apelativo (Mt 2,4ss; At 2,31; Lc 2,11; 23,2; Jo 1,41); b) e como título, aceito pelo próprio Senhor (Mt 16,16-17; Mc 14,61-62; Jo 4,25-26), referido por ele sobre si mesmo (Jo 17,3) e referido por Pedro sobre o Senhor (Mt 16,16), associando os termos  $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$  (Cristo) e  $\Upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon$  (Filho de Deus), dentre outros; c) acrescenta-se que o título é, às vezes, usado por autores neotestamentários com o artigo (Mt 1,17; 11,2; Rm 7,4; 9,5; 15,19; 1 Co 1,6), o que especifica o Senhor Jesus como o Cristo (VINE; UNGER; WHITE JR., 2002).

Enfim, um parágrafo sobre o porquê dessa unção. Sua causa relaciona-se diretamente com a condição humana manifesta como “ignorância e cegueira, erro e falsidade, [...] injustiça, culpa e corrupção moral; e, em acréscimo, como enfermidade, morte e destruição.”<sup>315</sup> Isso ocorre em escala pessoal e social e tornou necessário que Cristo, como Mediador da humanidade junto a Deus, atuasse como profeta, sacerdote e rei. “Como Profeta, Ele representa Deus para com o homem; como Sacerdote, ele

---

<sup>315</sup> Berkhof (1990) situa essa condição humana (pessoal e social) e conseqüente carência em todas as áreas como decorrência do pecado que lhe afetou toda a vida e se manifestou com a perda de domínio sobre si e sobre o que recebera para cuidar.

representa o homem na presença de Deus; e como Rei, ele exerce domínio e restabelece o domínio original do homem.” [sic] (BERKHOF, 1990, p. 358)

Em resumo, a unção de Jesus como o Ungido aconteceu em seu batismo e serviu para qualificá-lo na/para a entrada de seu ministério, pois fora instalado em seus ofícios desde a eternidade. Seu ministério é profético, sacerdotal e real, e seu programa de ação aparece em cinco cláusulas, sendo a primeira subordinada ao verbo ungir e as demais, ao verbo enviar. Segue-se a primeira:

**Cláusula um (18b):** εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ([para] evangelizar os pobres)

Corolário da afirmação anterior (me ungiu), vem a finalidade da unção. O texto de Lucas informa isso através de uma oração subordinada final:<sup>316</sup> ele foi ungido para uma missão: εὐαγγελίσασθαι<sup>317</sup> πτωχοῖς<sup>318</sup> (evangelizar os pobres). O verbo εὐαγγελίζω (evangelizo), que é a finalidade em questão, significa trazer o evangelho ou anunciar boas novas, trazer notícia feliz para as pessoas; neste caso, trazer notícia feliz para as pessoas πτωχοῖς (pobres)<sup>319</sup> (VINE; UNGER; WHITE JR., 2002).

Os pobres são encontrados tanto no contexto social de Isaías 61 quanto no de Lucas 4. No profeta Isaías (Is 61,1-2a; 58,6) todos os termos utilizados para indicar o alvo de sua missão (oprimidos, quebrantados de coração, cativos e presos) remetem à condição aflitiva de Israel.<sup>320</sup> Em Lucas 4 esses termos são antecipados (pobres, cativos, cegos e oprimidos) na passagem, e então concretizados no ministério público de Jesus narrado ao longo do Evangelho. O próprio Jesus sintetizou essa concretização em sua resposta a uma consulta feita por João Batista sobre se era ele o esperado de Israel: “Ide, e anunciai a João o que tendes visto e ouvido: os cegos veem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e aos pobres anuncia-se o evangelho.” (Lc 7,22)

<sup>316</sup> Oração subordinada adverbial final reduzida de infinitivo.

<sup>317</sup> Infinitivo aoristo na voz média de εὐαγγελίζω (evangelizar).

<sup>318</sup> Adjetivo dativo masculino plural de πτωχός (pobres).

<sup>319</sup> O significado etimológico da palavra é preservado aqui considerando que esse foi o uso feito em Isaías 61,1. Como afirma Fitzmyer (1987, v. 2, p. 433), “Colocar essa citação de Isaías nos lábios de Jesus não significa que ela adquira imediatamente todo o valor cristológico de sua interpretação cristã.”

<sup>320</sup> O contexto social do capítulo 61 é a diáspora, “quando o povo de Israel, disperso entre as nações vizinhas, resiste e luta por reconstruir a sua unidade. O sofrimento tem duplo polo de opressão: as elites internas e as nações estrangeiras.” (SANTOS *apud* SILVA, 2018, p. 247)

Jeremias (1977) acrescenta uma nota sobre o paralelismo de seis sentenças encontrado em Mateus 11,5 (paralelo com Lc 7,22): a referência aos tempos da salvação traz, nas cinco primeiras linhas das duas passagens, as ações de Deus e, na sexta linha, traz a palavra de Deus: *εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς* ([o Senhor ungiu a Jesus de Nazaré] para evangelizar os pobres). Para ele, o acento recai sobre a última cláusula, o que é comprovado por sua posição no final da lista e pela afirmação que vem no v. seguinte: “E bem-aventurado é aquele que não achar em mim motivo de tropeço.” (Mt 11,6 par. Lc 7,23). Sob a compreensão de que ninguém se escandalizaria pelas cinco primeiras ações, conclui que a nota do v. 23 só pode estar se referindo à proclamação da salvação, feita por Jesus, aos pobres.

Seu ministério é uma mescla de ações e palavras divinas. Seus seguidores são “publicanos e pecadores” (Mt 11,19; Mc 2,16; Lc 15,1), “publicanos e prostitutas” (Mt 21,32) ou, simplesmente, “pecadores” (Mc 2,17; Lc 7,37.39; 15,2; 19,7); “roubadores, injustos e adúlteros” (Lc 18,11), “os pequenos” (Mc 9,42; Mt 10,42; 18,10.14) ou “os menores” (Mt 25,40.45) ou “os simples” (Mt 11,25).

À luz desses relatos, volta-se para o contexto original do texto (Is 61,1-2a), onde o conceito de pobre é esclarecido pelas expressões paralelas: no v. 1, “os de coração partido”, “os que se acham presos”, “os acorrentados”; no v. 2, “os que estão tristes”; e, no v. 3, “os que estão em desespero de espírito”. E conclui:

Assim, está assegurado que ‘os pobres’ são os oprimidos em sentido muito geral: são os oprimidos, que não se podem defender, os desesperados, os sem perspectiva de salvação. Neste sentido, também muito geral usa-se também alhures nos profetas os termos *‘anaw/ani*. Originalmente designação para os desolados, a palavra dos profetas abarca os oprimidos e os pobres, que se sabem inteiramente entregues ao auxílio de Deus. (JEREMIAS, 1977, p. 175)

Jesus, certamente, usou a palavra nesse mesmo sentido.

“Os ‘pobres’, então, simbolizam não apenas Israel em seu sofrimento (6,20), mas todos aqueles que não têm meios e os rejeitados em geral (11,41; 12,33; 14,13).” (PAO; SCHNABEL *apud* BEALE; CARSON, 2014, p. 363) “Isaías (61.1) escreve é para tais pessoas que o ungido do Senhor irá pregar as boas novas da salvação” [*sic*] (COPPES, 1998, p. 1145), e Jesus reivindica que foi ungido a fim de levar as boas notícias messiânicas essas mesmas tais pessoas.

**Segunda afirmação (18c): ἀπέσταλκέν με (enviou-me)**

Após a declaração de que fora ungido para evangelizar os pobres, Jesus faz nova afirmação sobre o mesmo sujeito. Na unção do Espírito para o desempenho do encargo está subentendida “a vocação e a nomeação para esse cargo” (RIDDERBOS, 1986, p. 488). Por isso, o texto traz a declaração correspondente no perfeito do indicativo:<sup>321</sup> “ἀπέσταλκέν<sup>322</sup> με (enviou-me e agora estou com essa missão).”<sup>323</sup>

A semântica desse vocábulo, por si só, já indica que Jesus foi enviado com uma missão em caráter oficial (VINE; UNGER; WHITE JR., 2002): anunciar ou proclamar a boa notícia.<sup>324</sup> Quando associada ao verbo utilizado na primeira declaração (ungir), que já traz o sentido de ser ungido para uma missão, enviar ganha uma ênfase extra, pois aquele que enviou Jesus igualmente lhe conferiu a habilitação para realizar a tarefa designada no envio. No caso, ungir e enviar “são os dois verbos que regem as ações que seguem e sintetizam a narrativa da vocação para a missão” (SILVA, 2018, p. 248) àqueles que, em termos gerais, são pessoas que estão vivendo em aflição e penúria.

São quatro as ações em questão, às quais se soma a cláusula da afirmação anterior, apresentadas em orações subordinadas finais introduzidas por um verbo no infinitivo,<sup>325</sup> que representam, cada uma, uma cláusula favorável à tese do envio do Messias com uma missão:<sup>326</sup>

**Cláusula dois (18d): κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν ([para] proclamar libertação aos cativos)**

O verbo κηρύσσω (proclamar) é empregado duas vezes nessa apresentação do programa messiânico de Jesus, sempre com o sentido de “proclamar como um

<sup>321</sup> Seu uso aponta para “o estado presente e resultante da ação passada.” (WALLACE, 2009, p. 573)

<sup>322</sup> Indicativo perfeito na voz ativa de ἀποστέλλω (enviar).

<sup>323</sup> Essa declaração é encontrada, assim como a primeira, no texto grego do Novo Testamento, na LXX e também no texto hebraico.

<sup>324</sup> Em geral o verbo significa, simplesmente, pregar. No caso, tem uma gama de complementos: o reino (Lc 4,43; 8,1), Cristo Jesus (At 5,42; 8,35; 11,20; 17,18), a palavra (At 8,4; 15,35) (FITZMYER, 1986, v. 1).

<sup>325</sup> Orações subordinadas adverbiais finais reduzidas de infinitivo.

<sup>326</sup> É considerável que figura, no original hebraico, a preposição ל (para, a fim de), repetida seis vezes (Is 61,1-2) em conexão com infinitivos construtos, indicando a missão do Ungido.

arauto [κηρύξ]”, lembrando que, em sentido geral, a atividade consistia em anunciar em alta voz alguma notícia, tornando-a conhecida, como Noé, o pregoeiro da justiça (2 Pe 2,5).

O primeiro emprego<sup>327</sup> traz dois objetos gramaticais: os cativos e os cegos, e refere-se à primeira missão evangelizadora do Messias, a proclamação de ἀιχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν (libertação aos cativos e aos cegos recuperação de vista). Na proclamação do Messias, os ἀιχμαλώτοις (prisioneiros, cativos) são as pessoas submetidas a “qualquer tipo de cativo” (SILVA, 2018):<sup>328</sup> aquelas cativas de dívidas, em qualquer nível (econômico, social, político) e de pecados em qualquer dimensão (causa, conduta). Hendriksen (2003, v. 1, p. 343) situa esses cativos no contexto social da época identificando-os como “exilados, arrastados de sua própria terra por seus vencedores e transportados a um país estranho onde tiveram que suportar muitas e duras penúrias”.

A palavra usada para libertação é o substantivo ἄφεσις, cujo sentido primário é “enviar para frente, mandar embora, despachar”. A palavra denota a libertação: a) de dívidas, que são completamente canceladas<sup>329</sup> (Mt 6,12; 18,32-35; Lc 11,4; cf. Lv 25) e b) de pecados, cuja pena pela conduta pecaminosa é remida e cuja causa da ofensa é removida (Mt 9,2.5.6; Mc 2,5.7.9.10; Lc 5,20.23.24) (VINE; UNGER; WHITE JR., 2002). Tem, portanto, o sentido de perdão (BEALE; CARSON, 2014) em dupla dimensão: histórica e espiritual.

**Cláusula três (18e):** καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν (e [para proclamar] aos cegos recuperação de vista)

Quanto aos τυφλοῖς (cegos), refere-se àquelas pessoas sem visão física (Lc 18,35-43) e espiritual (Lc 1,78-79; 2,29-32; 3,6). No primeiro caso, reporta-se a “inúmeras enfermidades de olhos, comuns na época e na região da Galileia.” (SILVA, 2018, p. 246) No segundo, à escuridão espiritual (Lc 1,79; Mt 4,16; cf. Is 9,1-2). A tais pessoas ele proclama a ἀνάβλεψιν (recuperação da visão).

<sup>327</sup> O segundo emprego será visto, abaixo, na sequência da própria passagem em exame.

<sup>328</sup> Segundo a etimologia da palavra, sua origem encontra-se na figura do prisioneiro de guerra (RIENECKER; ROGERS, 1995, p. 110).

<sup>329</sup> A palavra libertação reporta-se à instituição do ano do jubileu (Lv 25). Ver, abaixo, a cláusula “ano aceitável do Senhor”.

**Cláusula quatro** (18f): ἀποστειλαὶ τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει ([para] enviar em liberdade os que sofrem opressão)

O objeto gramatical aqui é os τεθραυσμένους<sup>330</sup> (oprimidos). Esse sentido é dado pelo uso do particípio perfeito na voz passiva, literalmente “os em opressão”. São aqueles cujo coração e, muitas vezes, o próprio corpo, foram rompidos em pedaços, esmagados; aqueles que vivem sob opressão, que estão sofrendo opressão. (RIENECKER; ROGERS, 1995; ROBERTSON, 2003).

Fitzmyer (1987, v. 2) acrescenta que, embora a palavra ἄφεσις seja usada em seus contextos de origem (Is 58,6d; 61,1d) no sentido de liberdade/libertação, Lucas a aplica também no sentido de ἄφεσις ἁμαρτιῶν (perdão dos pecados) (Lc 1,77; 3,3; 24,47; At 2,38).

Isso soa, segundo Silva (2018, p. 246), “como enviar os oprimidos em liberdade e perdão.” Enfim, é parte da missão de Jesus ἀποστειλαὶ (enviar) essas pessoas ἐν ἀφέσει (em liberdade), libertá-las de sua opressão e de seus pecados.

**Cláusula cinco** (18g): κηρύξαι<sup>331</sup> ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτὸν ([para] proclamar o ano aceitável do Senhor)

A citação é encerrada com uma nota de salvação. Os pobres, os cativos, os cegos e os oprimidos têm lugar nesse ano de graça do Senhor chamado ano do jubileu, conforme instituição de Moisés (Lv 25,8-12).

O verbo κηρύξαι (proclamar) é novamente utilizado, agora para indicar o compromisso do Messias com o ano do jubileu, instituição mosaica (Lv 25,8-12). Esse ano deveria ser anunciado, em todo o país, a cada ciclo de sete vezes sete semanas de anos (ano quinquagésimo); nele a “liberdade por toda a terra” teria de ser proclamada; e isso deveria ser feito em atenção à reivindicação de Deus de seu direito sobre a terra (v. 23) e o povo (v. 42). Nesse ano a terra deveria descansar e ser devolvida a seu proprietário original, caso tivesse mudado de mãos (v. 11-12),

<sup>330</sup> Particípio perfeito na voz passiva de θραύω (esmagar).

<sup>331</sup> Ver classificação acima.

evitando situação de penúria ou insolvência permanente nas famílias; e o escravo deveria ser liberto de obrigações contraídas que o levaram a tal condição, ou seja, poderia recuperar a sua liberdade (v. 39ss),<sup>332</sup> evitando assim sua permanência na condição de cativo e pauperismo (GORDON *apud* BRUCE, 2009). Por tudo isso Ezequiel o chamou “ano de liberdade” (Ez 46,17).

Esse era o ἐνιαυτὸν<sup>333</sup> δεκτὸν<sup>334</sup> (ano aceitável) do Senhor que o Messias já estava proclamando. Ἐνιαυτός<sup>335</sup> (ano) tinha o sentido original de “ciclo de tempo” e era usado como um tempo particular marcado por um evento (Lc 4,19). Embora o evento na sinagoga de Nazaré esteja encabeçando a narrativa do ministério público de Jesus, quando isso se deu ele já havia realizado um extenso ministério tanto na Judeia quanto na Galileia, o que equivale a dizer que boa parte da missão aqui descrita (v. 18-19) havia sido realizada, e que parte ainda estava se cumprindo e continuaria até ser consumada (HENDRIKSEN, 2003, v. 1; VINE; UNGER; WHITE JR., 2002).

O ano aceitável do Senhor havia chegado. O “hoje” proclamado por Jesus abre o tempo messiânico em cumprimento à profecia veterotestamentária, a era definitiva da salvação é inaugurada pelo Espírito que unge a Jesus e o envia a anunciar as boas notícias a todos. Fabris e Maggioni (1998, p. 59-60) parafraseiam as palavras de Jesus: “Hoje, tão certo quanto vocês escutam, este anúncio de libertação para os oprimidos, esta boa nova para os pobres, é uma realidade!”, e finalizam: “Acabou o tempo das palavras, diz em substância Jesus, o tempo das esperas ou promessas adiadas ou renovadas; aqui e agora se inicia o cumprimento.”

Hendriksen (2003, v. 1, p. 345) traz um panorama dos resultados desse anúncio ainda nos dias de Jesus e por seu próprio ministério:

O pobre recebeu, está recebendo e iria receber as boas novas (Lc 6.20; 12.32); os cativos [...], a libertação (Lc 13.16; Jo 8.31s); o cego, a recuperação da vista (Lc 7.21-22); o oprimido, a liberdade (Mt 11.28s.; Jo 7.37); e o ‘ano favorável do Senhor’ chega para todo o verdadeiro crente (Lc 7.22; 10.24). Aliás, inclusive os incrédulos se beneficiam, em certo grau, com esta chegada (Lc 17.17). [*sic*]

<sup>332</sup> Sobre a legislação decorrente do direito de propriedade, ver Levítico 25,13-34; e sobre o direito ao cuidado dos pobres e dos escravizados, ver Levítico 25,35-55.

<sup>333</sup> Substantivo acusativo masculino de ἐνιαυτός (ano).

<sup>334</sup> Adjetivo acusativo masculino de δεκτός (aceitável).

<sup>335</sup> Essa palavra não deve ser considerada literalmente.



Toda essa atividade, no caso representativa do ministério de Jesus, cabe na declaração interpretativa que ele mesmo deu: “Hoje se cumpriu esta Escritura em vossos ouvidos.”

Sobre a omissão da última cláusula de Isaías 61,2 (“e o dia da vingança do nosso Deus”) já foi explicada como a intenção de Lucas de destacar *δεκτός* como a última palavra de sua citação do profeta Isaías.

### 2.3.3 Narrativa conclusiva (4,20-21)

A última parte da passagem retoma a narrativa, descrevendo os últimos movimentos de Jesus imediatamente após a leitura feita. De acordo com o diagrama 3,<sup>336</sup> essa parte conclusiva da passagem traz uma sequência de orações independentes e dependentes, desenvolvidas em movimentos progressivos do evento que começara com a ida de Jesus para Nazaré, sua entrada na sinagoga e a leitura do livro do profeta Isaías, sempre na direção de seu objetivo final, que é interpretar a profecia de Isaías. Esse objetivo é abertamente exposto no v. 22 por meio de uma série de movimentos de Jesus que começam no v. 21.

**Primeiro ou primeiros movimentos (19a):** Καὶ πτύξας τὸ βιβλίον ἀποδοὺς τῷ ὑπηρέτῃ ἐκάθισεν· (E tendo enrolado e devolvido o livro ao atendente, assentou-se;)

Para descrever o primeiro ou os primeiros movimentos Lucas faz uso de uma oração independente e duas dependentes (v. 21a), introduzindo-as por meio da conjunção *καί* (e). Desse modo, relaciona o registro do texto lido (vv. 18-19) com a consequente atitude de Jesus que se resume em assentar-se e falar aos presentes na sinagoga (vv. 20-21).

Na primeira parte do v. 21, o evangelista informa que Jesus, após enrolar e devolver o livro ao atendente, ἐκάθισεν<sup>337</sup> (assentou-se). Os verbos utilizados para descrever esse movimento são, além do verbo principal (ἐκάθισεν) no tempo aoristo,

<sup>336</sup> Ver APÊNDICE D – DIAGRAMA 3: LUCAS 4,20-21.

<sup>337</sup> Indicativo aoristo na voz ativa de καθίσσω (assentou).

dois participios também no aoristo: πτύξας<sup>338</sup> (tendo enrolado) e ἀποδοῦς<sup>339</sup> (tendo devolvido), o que indica ação contemporânea nessa parte do evento. Sendo assim, enquanto enrolava o livro e o devolvia ao atendente, Jesus assentou-se (WALLACE, 2009, p. 614). Sobre a função semântica do aoristo no verbo principal, descreve de forma resumida o assentar-se de Jesus e sem foco em seu começo ou fim, extensão ou tempo demandado.

Esse registro conforma o movimento de Jesus com a liturgia normal da sinagoga, pela qual, após fazer a leitura da passagem, de pé (cf. v. 16), o leitor assentava-se para entregar sua mensagem (exortar, cf. At 13,5),<sup>340</sup> o que se dava por meio de um comentário do texto lido. Uma vez sentado, Jesus estava agora pronto para fazer o seu comentário; contudo, antes de dar a palavra a Jesus, a narrativa de Lucas dá espaço aos presentes no culto.

**Movimento da congregação** (19b): καὶ πάντων οἱ ὀφθαλμοὶ ἐν τῇ συναγωγῇ ἦσαν ἀτενίζοντες αὐτῷ.<sup>341</sup> (e todos na sinagoga estavam com os olhos fixados nele.)

O evangelista interpõe uma observação entre a preparação de Jesus para fazer o comentário e o comentário propriamente dito. Segundo sua descrição, πάντων οἱ ὀφθαλμοὶ (todos os olhos) dos presentes na sinagoga ἦσαν<sup>342</sup> ἀτενίζοντες<sup>343</sup> αὐτῷ (estavam fixados nele).<sup>344</sup> Essa postura da comunidade é demonstrada por meio da construção verbal ἦσαν ἀτενίζοντες (estavam fixados), em que o verbo finito ἦσαν (ser), no tempo imperfeito,<sup>345</sup> combinado com o participio presente ἀτενίζοντες (fixados), significa que todos os presentes olhavam para ele.

<sup>338</sup> Participio aoristo na voz ativa de πτύσσω (enrolando, tendo enrolado).

<sup>339</sup> Participio aoristo na voz ativa de ἀποδίδωμι (dando, tendo dado; devolvendo, tendo devolvido).

<sup>340</sup> Keener (2017, p. 221) lembra que “Na Palestina Judaica, os mestres respeitados, em geral, ficavam sentados quando expunham as Escrituras (Mt 5.1), mas a leitura bíblica era feita em pé (embora alguns invertessem esse costume).

<sup>341</sup> Congregação fixa os olhos nele.

<sup>342</sup> Indicativo imperfeito em voz não declarada de εἰμί (ser).

<sup>343</sup> Participio presente na voz ativa de ἀτενίζω (fixados, cravados).

<sup>344</sup> Champlin (2002, v. 2, p. 50) afirma que o emprego desse termo pelo povo evocava “a contemplação ansiosa do povo, que fitava Moisés quando ele desceu do monte, após ter passado por sua notável experiência mística.”

<sup>345</sup> Imperfeito perifrástico.

A semântica do verbo ἀτείνω (fixar) traz a seguinte descrição: “olhar fixamente, fitar, encarar, firmar os olhos em” (VINE; UNGER; WHITE JR., 2002, p. 661). É um verbo bem utilizado por Lucas, que o faz duas vezes em seu evangelho (Lc 4,20 e 22,56) e em mais outras dez em Atos dos Apóstolos; em Atos 6,15 e 10,4 é possível perceber que o verbo tinha o sentido de uma atmosfera de suspense (CHAMPLIN, 2002, v. 2).

Há, pelo menos, duas razões para essa reação: a fala de Jesus e sua atual reputação. Inicialmente os presentes ficaram admirados das palavras de graça que saíam de sua boca e falavam (davam testemunho sobre ele) a seu favor, aprovando suas palavras (v. 22ab)<sup>346</sup> (CHAMPLIN, 2002, v. 2; FITZMYER, 1987, v. 2). Essas palavras de graça certamente se referem à mensagem do favor divino, que haviam acabado de ouvir, associadas à eloquência de Jesus ao pronunciá-las. Esse ponto ganha força quando se considera que eles, logo em seguida, despertaram de sua percepção inicial lembrando-se que aquele era o filho de José (v. 22c) e, ao ouvirem que Deus os preterira em favor dos não judeus (vv. 24-27), hostilizando-o a tal ponto que tentaram matá-lo (v. 29).

A segunda razão encontra-se em sua atual reputação. Embora Lucas não forneça uma informação pontuada e clara sobre a vida e a prática ministerial de Jesus no período entre a tentação no deserto da Judeia (Lc 4,1-13) e o ministério na Galileia (4,14ss), traz uma informação extremamente esclarecedora sobre o caráter de seu ministério até então desenvolvido: “Jesus voltou então para a Galileia, com a força do Espírito, e sua fama espalhou-se por toda a região circunvizinha. Ensinava em suas sinagogas e era glorificado por todos.” (Lc 4,14-15)<sup>347</sup> Essa informação é confirmada nos vv. 23 e 37.<sup>348</sup>

Enfim, esses dois motivos (sua fala e sua fama) podem ser a causa do olhar fixado dos presentes em Jesus. Quanto ao número desses presentes na sinagoga, é difícil presumir pois tem relação direta com o tamanho da população judia de Nazaré.

É nessa atmosfera de suspense e diante dos presentes na sinagoga, que Jesus pronuncia sua tese.

---

<sup>346</sup> Interpretação do verbo ἐμαρτύρουν (falavam, testemunhavam) no indicativo imperfeito de μαρτυρέω (testemunhar) com αὐτῷ (a ele) no dativo.

<sup>347</sup> Marcos (1,14-15) e Mateus (4,12-17), nas passagens paralelas, trazem uma expansão maior dessa informação.

<sup>348</sup> A fama de Jesus é um tema caro a Lucas (8,25; 9,43; 11,27; 13,17; 19,48).

**Movimento de Jesus** (19c): ἤρξατο δὲ λέγειν πρὸς αὐτοὺς ὅτι Ζήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν.<sup>349</sup> (Então começou a dizer-lhes: Hoje se cumpriu esta Escritura em vossos ouvidos.)

A tese de Jesus é muito simples e ousada: ele era o Messias predito pelo profeta Isaías! Para contar como essa fala se deu, Lucas novamente lança mão da conjunção δέ (então), cuja função lógica transicional envolve a mudança para um novo ponto da narrativa.

A locução verbal que Lucas constrói, ἤρξατο<sup>350</sup> λέγειν<sup>351</sup> (começou a dizer), traz seu modo de referir-se ao início do ministério de Jesus através do verbo ἄρχω (começar, iniciar, principiar) (Lc 23,5; At 1,1), especialmente ao seu batismo (At 1,22; 10,37). “Na concepção de Lucas, este é o verdadeiro início do ‘tempo de Jesus’”<sup>352</sup> (FITZMYER, 1987, v. 2, p. 377) Acrescenta-lhe o infinitivo presente de λέγω (falar) com o objetivo de complementar o sentido de começar (WALLACE, 2009). Este verbo “diz respeito especialmente à substância do que é dito. [Às vezes,] declara o que é ‘dito’.”<sup>353</sup> (VINE; UNGER; WHITE JR., 2002)

Nesta transposição literária da passagem de Marcos, com objetivo programático, o uso do verbo ἄρχω (começar) indica o início do messiado de Jesus através de sua autoapresentação por meio da palavra, o que é indicado pelo verbo λέγω (falar, dizer); isso se expressará, desde então, através do ensino e da pregação que darão suporte às demais práticas ministeriais.

Essa autoapresentação do Messias é feita πρὸς αὐτοὺς<sup>354</sup> (a eles), a todos os presentes na sinagoga de Nazaré e ocorre mediante a conjunção ὅτι (que), a qual introduz o discurso direto que se segue sendo substituída nas traduções por dois pontos; contudo, o fato de estar articulada com a citação de Isaías, ampliando-a na

<sup>349</sup> Segundo movimento de Jesus na narrativa conclusiva.

<sup>350</sup> Indicativo aoristo na voz ativa de ἄρχω (começar, iniciar, principiar).

<sup>351</sup> Infinitivo presente de λέγω (falar, dizer).

<sup>352</sup> À semelhança do uso verbal, o substantivo ἀρχή (começo, início, princípio) é usado pelo evangelista para indicar o início do “tempo da Igreja” (At 11,15; cf. Lc 24,47).

<sup>353</sup> Para fazer a devida distinção, seu sinônimo λαλέω (falar, dizer) diz respeito “às palavras que transmitem a expressão vocal. [Às vezes,] significa a expressão vocal em oposição ao silêncio” (VINE; UNGER; WHITE JR., 2002, p. 574).

<sup>354</sup> Preposição πρὸς (para) mais o pronome pessoal no acusativo αὐτοὺς (eles) = para eles, a eles, - lhes.

pessoa de Jesus, indica que todas as realizações de Jesus, vistas pelo povo por onde andava, estão implícitas aqui.

O que se segue é o discurso em questão, a autoapresentação do Messias: Ζήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν (Hoje se cumpriu esta Escritura em vossos ouvidos). No registro do evangelista, Jesus afirma que o que acabara de chegar aos ouvidos dos presentes, ἐν τοῖς<sup>355</sup> ὠσὶν ὑμῶν (em vossos ouvidos), era exatamente o cumprimento da γραφή<sup>356</sup> (Escritura) de Isaías sobre o Messias.

Ἡ γραφή (a Escritura) refere-se à passagem das Escrituras que acabara de ser lida, conforme uso do pronome demonstrativo αὕτη (esta) e o fato de encontrar-se no singular.<sup>357</sup> No caso em questão, o evangelista está mostrando que não só um acontecimento na vida de Jesus, mas ele mesmo é o cumprimento da profecia textual diretamente expressa da passagem do Antigo Testamento. Sua fonte encontra-se, com muita frequência, nos profetas; no caso, no profeta Isaías (61,1-2a; 58,6). Ele se vê, como indica sua declaração, no cumprimento desta profecia textual expressa de Isaías.

A primeira palavra de Jesus em sua brevíssima declaração é o advérbio de tempo σήμερον<sup>358</sup> (hoje)<sup>359</sup> que se encontra em posição enfática<sup>360</sup> na abertura da frase. Esse “hoje” é uma linguagem descritiva da atividade salvadora de Deus e tem a função de atualizar a salvação do mensageiro de Deus (TROFTGRUBEN, 2018).

Na maioria dos usos do advérbio por Lucas em seu Evangelho<sup>361</sup> ele o faz como declarações relacionadas à atividade salvadora de Deus. Nos relevantes exemplos que se seguem, cada um se refere a um evento significativo da atividade divina, seja de forma direta ou indireta: em 2,11, o anjo do Senhor afirma: “hoje vos

<sup>355</sup> Preposição ἐν (em) mais o artigo no dativo plural τοῖς (para os, os) e o pronome pessoal no genitivo plural, ὑμῶν (vossos = nos vossos).

<sup>356</sup> Substantivo nominativo feminino singular de γραφή (escrita, Escritura).

<sup>357</sup> Ἡ γραφή, isto é, a passagem da Escritura.

<sup>358</sup> Σήμερον (hoje) é um dos “pontos de tempo individuais dos gregos que eram da máxima importância para sua vida individual no infinito fluxo para a frente da corrente do tempo macrocósmico.” (HAHN *apud* BROWN, 1983, v. 4, p. 567) Os outros são: νῦν (agora, momento presente etc.), καιρός (tempo apropriado, favorável etc.) e χρόνος (tempo cronológico).

<sup>359</sup> Aparece também em outras passagens dos escritos lucanos (Lc 2,11; 22,34.61; 23,43).

<sup>360</sup> A ênfase é dada colocando a palavra em primeiro lugar ou entre as primeiras palavras da frase (TROFTGRUBEN, 2018).

<sup>361</sup> O evangelista usa a palavra σήμερον (hoje) tantas vezes quanto todos os demais autores do Novo Testamento combinados.

nasceu, na cidade de Davi, o Salvador, que é Cristo, o Senhor”; na passagem em exame, 4,21, o próprio Jesus declara: “Hoje, se cumpriu a Escritura que acabais de ouvir”; em 19,11, ele diz a Zaqueu sobre o mesmo: “Hoje houve salvação nesta casa, pois que também este é filho de Abraão”; e em 23,43, ele diz ao homem crucificado ao seu lado: “Em verdade te digo que hoje estarás comigo no paraíso”.

Sobre a atualização da salvação, Lucas recorre à ideia presente nos oráculos proféticos de Isaías que retratam a salvação de Deus ocorrendo “em um tempo de favor”, “no dia de salvação” e também “no dia de vingança do nosso Deus” (Is 49,8; 61,2). Isso reflete a visão dos profetas de que Deus está fazendo coisas novas em contraste com as coisas anteriores (Is 42,9; 43,18-19; 46,10; 65,17-25). Enfim, essas declarações trazem um retrato da obra salvadora de Deus a partir do contexto histórico de retorno do exílio; a descrição da salvação anunciada refere-se à mudança repentina de eventos em um tempo devidamente enquadrado em um dia (TROFTGRUBEN, 2018).

O “hoje” é a esfera da salvação, espaço em que a atividade salvadora de Deus toma forma no tempo. Da profecia neotestamentária sobre a chegada do Messias quando a salvação é vista como o amanhecer de um novo dia (Lc 1,78), passando pela declaração do anjo do Senhor no seu nascimento chamando a atenção para o fato de que naquele “hoje” havia nascido o Salvador, “que é Cristo o Senhor” (2,11) e pelo evento inaugural de seu ministério onde ele mesmo lê a profecia finalizando a leitura na cláusula sobre a libertação/salvação “no ano aceitável do Senhor” (4,19), até a realização de feitos maravilhosos (Lc 5,26), o “hoje” lucano encontra-se na esfera da salvação; também são indicativos desse “hoje” nessa esfera as próprias declarações de Jesus sobre sua pessoa e ministério no âmbito da pregação no convívio com os pobres a quem fora enviado: caracteriza seu próprio ministério como acontecendo “hoje” (Lc 13,32-33), enfatiza a importância do “hoje” como dia de salvação na casa de Zaqueu (Lc 19,9) e na própria cruz, quando responde ao pedido do homem crucificado ao seu lado dando-lhe a garantia do paraíso naquele mesmo “hoje” (Lc 23,43) (TROFTGRUBEN, 2018).

Para fazer a declaração em questão e dar-lhe a devida ênfase, o evangelista emprega o verbo *πληρώω* (cumprir), “virtualmente um termo técnico que se emprega em conexão com o cumprimento da Escritura e também como designação do cumprimento do tempo num sentido escatológico.” (SCHIPPERS *apud* BROWN,

1983, v. 3, p. 555) Em que pesem todas as discussões em torno da escatologia de Lucas, Troftgruben (2018) entende que o uso do vocábulo pelo evangelista reflete uma ênfase na visão salvadora de Deus trazendo a hora presente para junto da realidade última do *eschaton*.

Naquele “hoje” de Jesus a palavra de Deus *πεπλήρωται*<sup>362</sup> (foi e está cumprida), conforme indica a função semântica do perfeito do indicativo utilizado. É o dia em que tal palavra de Deus falada pelo profeta<sup>363</sup> é declarada cumprida, como se dá agora na solene declaração de Jesus.

No registro de sua primeira pregação pública feita pelo evangelista Marcos, Jesus declara: *πεπλήρωται ὁ καιρός* (O tempo está cumprido) (Mc 1,15a). Essa proclamação tem caráter programático anunciando que a hora do cumprimento chegou e o reino de Deus já está sendo manifestado aqui e agora. Na narrativa de Lucas o reino de Deus é caracterizado como tendo “chegado” no e através do ministério de Jesus (Lc 11,20) e, por isso, “está no meio de vós” (Lc 17,21).

Esse é o tempo da graça que os profetas anunciaram e aguardavam com esperança, que agora se tornava realidade em Jesus Cristo. Ele é o ungido de Deus para trazer a todos os carentes de sua graça, a graça em sua própria pessoa. Essa confiança no *καιρός* (tempo) de Deus como um momento específico de seu ato salvífico tem fundamento no passado e no futuro do povo de Israel: a) nas experiências históricas do povo de Israel, dos tempos de Moisés (Dt 1,9.16.18; 2,33-34; 3,3; 4,14; 6,6; 9,19), da profetiza Débora (Jz 4,4), do reinado de Davi (1 Cr 21,28-29), da edificação do templo de Salomão (2 Cr 7,8) etc.; e b) na referência futura (Is 18,1; Jr 3,17; 4,11; 8,1; 27,20; Dn 12,1; Jl 3,1; Am 5,13; Mq 3,4; Sf 3,16; 19-20) expectando uma intervenção divina em um futuro cujo caráter será de julgamento.

Outro ponto importante é que, por detrás da Escritura e da passagem específica está o próprio Deus, aquele que fez a declaração antecipadamente, e o

---

<sup>362</sup> Indicativo perfeito na voz passiva de *πληρώω* (cumprir).

<sup>363</sup> O Antigo Testamento traz dois pontos importantes para a compreensão de que ponto Jesus estava falando: 1) a totalidade do tempo foi criada por Deus que não somente o preenche segundo a sua vontade como também fixa os *καιροί* (tempos) individuais (Gn 1,14); 2) Deus é o doador dos tempos (Mq 5,3; Ec 3,1-22; 7,17; Sl 31,15), de forma que nos tempos de aflição (Sl 32,6; 37,19.39) espera-se pelos tempos de redenção de sua parte (Is 32,2; Jr 14,8.19; 15,11). Sendo assim, ao longo do Antigo Testamento, especialmente em seus livros históricos, o termo *καιρός* (tempo) é encontrado com a função de chamar a atenção para a atividade de Deus na história da nação de Israel com foco, a partir da profecia clássica, na expectativa e esperança do julgamento e redenção, com cumprimento no futuro (HAHN *apud* BROWN, 1983, v. 4).

profeta, aquele que fora designado para falar em seu nome: “o que fora dito pelo Senhor por intermédio do profeta” (Mt 1,22; 2,15); Lucas corrobora esse entendimento de Mateus ao afirmar, sobre a morte de Jesus, que “Deus assim cumpriu o que já dantes pela boca de todos os seus profetas havia anunciado” (At 3,18a). Deus, então, é tanto a origem da palavra que falou por intermédio do profeta como aquele que a cumpre naquele momento na pessoa do Filho.

Enfim, chegara o tempo determinado por Deus, o tempo esperado por Israel, o tempo do cumprimento da profecia, o *σήμερον* de Lucas. A presença física de Jesus na sinagoga de Nazaré (no mundo) introduziu todo o “hoje” histórico, concreto, para dentro da luz da salvação divina (Lc 13,32; 19,5.9; 23,43; cf. 2,11). Esse cumprimento não se restringe ao tempo de Jesus; “na perspectiva de Lucas, o cumprimento tem vigência também no ‘tempo da igreja’ (At 1,6; 3,18).” (FITZMYER, 1987, v. 2, p. 437-438) Paulo refletiria esse significado mais tarde, repercutindo o profeta Isaías (49,8): “Eis o tempo sobremodo oportuno; eis o dia da salvação” (2 Co 6,2).

Isso reflete a consciência de Lucas, assim como da igreja do Novo Testamento,<sup>364</sup> do fundamento veterotestamentário dos acontecimentos que vivenciaram ou tomaram conhecimento naquela segunda metade do século I, e da extensão escatológica dos mesmos acontecimentos. Estavam fundados no Antigo Testamento, de onde vinha o Messias e toda a sua proclamação, de modo que o empregavam para provar os fatos e embasar a tese central de todos e de cada um deles: o personagem central de seus escritos, Jesus de Nazaré, era o Messias esperado. E os fatos que ali se davam seriam estendidos para a igreja de todos os tempos e lugares.

À guisa de conclusão deste capítulo, a interpretação nele empreendida teve o propósito de comprovar a aplicabilidade do Método Histórico-Gramatical à interpretação de um texto do Novo Testamento que fosse, ele mesmo, fruto do fenômeno da autointerpretação bíblica; foi selecionada para esse projeto a passagem de Lucas 4,16-21, na qual Jesus fez a leitura e interpretação de um texto anterior (Is 61,1-2a) gerando, mediante o registro feito pelo evangelista, um novo texto. A base teórica do Método (epistemologia, princípio da autointerpretação bíblica e método) foi, então, aplicada no novo texto.

---

<sup>364</sup> Schippers (*apud* BROWN, 1983, v. 3) afirma que a Igreja empregava o Antigo Testamento para autenticar sua apologética e missão diante do Judaísmo e para embasar sua vida.



Preliminarmente, utilizou-se de recursos (métodos) específicos para definir e comunicar o texto selecionado para a aplicação do Método (Lc 4,16-21); em seguida, procedeu-se a uma típica interpretação histórico-gramatical observando todos os seus cânones. Em fase preliminar, a extensão da passagem selecionada (Lc 4,16-21) foi identificada através de sua delimitação nos limites adotados, sua definição como aquela encontrada nos melhores manuscritos foi estabelecida através da crítica textual e, finalmente, sua comunicação na língua portuguesa foi possibilitada através da tradução.

Estabelecidos esses pontos, seguiu-se a fase propriamente dita da interpretação, o que se deu mediante a análise e identificação dos contextos lógico e literário da passagem bem como a argumentação teológica empreendida sobre toda a sua extensão utilizando-se conteúdos pesquisados como os históricos (sociologia, cultura e história, de modo próprio) e os gramaticais (análise morfológica, sintática e semântica).

A interpretação textual, utilizando os conteúdos pesquisados, realizou-se nos três blocos constitutivos da passagem: no primeiro foi constatado que Lucas faz a narrativa introdutória (4,16-17) no objetivo de descrever os movimentos de Jesus, desde sua chegada/ida na sinagoga de Nazaré com o fim intencionalmente definido de apresentar-se como o Messias esperado.

No segundo, a citação textual (4,18-21) da leitura de Isaías 61,1-2a, foi examinada no processo de interpretação intencional de Jesus, mencionado acima, de apresentar as credenciais messiânicas de Jesus e oferecer esperança à humanidade. Nesse exame, verificou-se que a citação consta de duas afirmações interpretadas por Jesus como indicativas de sua própria pessoa: “Porque o Senhor ungiu-me para anunciar boas novas aos pobres [evangelizar os pobres], o Espírito do Senhor está sobre mim” e, por esta causa (porque o Espírito está sobre mim), o Senhor “enviou-me para...” proclamar libertação..., recuperar a vista..., enviar em liberdade..., e proclamar... aos pobres ou necessitados as esperadas intervenções divinas por meio do Messias.

Neste bloco o Messias prometido na profecia foi identificado com Jesus, como ele mesmo declararia na sequência e como suas próprias obras já indicavam; e os pobres foram identificados em suas várias manifestações declaradas na leitura e por comprovações de que já estavam em estado de beneficiários do cumprimento da

profecia: são os cegos, os surdos, os coxos, os leprosos; os cativos, os oprimidos *etc*, os que carecem do advento do ano aceitável do Senhor.

E, no terceiro bloco, a intenção verificada desde a narrativa introdutória, fortalecida nas afirmações referentes ao sujeito e aos objetos da citação, Lucas informa que Jesus se identificou como o Messias ao apresentar sua interpretação da profecia, especificamente da figura isaiâmica do Messias constante da passagem lida, como sendo ele próprio. Jesus afirmou, peremptoriamente, que estava ali, diante de todos e ao alcance de sua voz, a personificação da figura messiânica descrita na profecia: “Hoje se cumpriu esta Escritura em vossos ouvidos.”

Verificou-se, também, que essa identificação visou apresentar as credenciais messiânicas de Jesus à comunidade (πάντων οἱ ἐν τῇ συναγωγῇ [todos na sinagora]) e, por extensão, a toda a humanidade, e indicar que essa extensão alcança todos os tempos (σήμερον [hoje]). De outro modo, o evangelho de Isaías apresentara a salvação como “um novo tempo”; o de Lucas reflete essa mesma ideia como “um novo dia” de salvação, um dia chamado “hoje” que se formaliza na pessoa e obra de Jesus.

Esse “hoje” enfático atualiza a salvação que Isaías profetizou e o próprio Jesus cumpriu na medida em que exerceu seu ministério. Nele couberam, nos dias do seu ministério, o dar vista aos cegos, o restituir os movimentos aos coxos, o purificar os leprosos, o dar audição aos surdos, o dar vida aos mortos e o anunciar o evangelho (Lc 7,22), o cumprir a profecia de Isaías.

A continuidade do “hoje” é claramente vista no tempo que se seguiu à morte e ressurreição de Jesus, e estendida aos seus seguidores. No Evangelho de Lucas o “hoje” está ligado à vida terrena de Jesus, quando seu ministério demonstrou a sua concretização; porém, no outro livro da obra de Lucas (Atos), a associação é com a continuidade da atividade de Jesus, como o testemunho (At 1,8). A palavra aparece em Atos por 9 vezes e quase sempre em discursos apologéticos de Pedro e Paulo. Em um deles, na presença do rei Herodes Agripa, Berenice e o governador Pórcio Festo, Paulo respondeu a uma interpelação de Agripa: “Assim Deus permitisse que [...] todos os que *hoje* me ouvem se tornassem tais qual eu sou” (At 26,29, grifo nosso).

Se nos dias do ministério terreno de Jesus a atividade salvadora de Deus estava encarnada em sua pessoa, como Salvador, no período posterior (“hoje” estendido na história até a contemporaneidade em cada século), essa atividade implica no testemunho sobre esta salvação.

Em cada “hoje” em que isso se dá (o anúncio de boas novas), o poder das más notícias sobre os pobres a quem Jesus fora enviado em missão messiânica, é quebrado com a chegada das boas notícias do reino messiânico. Dessa forma, as más notícias concretizadas em cativeiro, cegueira, opressão e falta de perspectiva de livramento desses e de outros males nos níveis espiritual e social dão lugar à concretização de boas notícias mediante seu anúncio em libertação dos cativos, recuperação de vista aos cegos, envio em liberdade de oprimidos e disponibilização do ano aceitável do Senhor a todos os que receberem essa boa notícia!

## CONCLUSÃO

A pesquisa sobre a aplicabilidade do Método Histórico-Gramatical de interpretação bíblica possibilitou o delineamento do Método e a comprovação de sua aplicabilidade, demonstrando que ele tem um instrumental teórico e metodológico capaz de desenvolver uma considerável interpretação do texto bíblico, considerando que se trata de um texto da Antiguidade marcado pela sacralidade cristã.

Verificou-se, inicialmente, que a interpretação histórico-gramatical é um processo científico que traz, como seu produto final, o conhecimento (ciência) a respeito da coisa interpretada (as Escrituras da religião cristã); realiza-se a partir do exame da estrutura interna da área em que o escrito sagrado se insere e ocorre a partir do conhecimento ordinário (como os primeiros ouvintes e/ou leitores da Bíblia a entendiam) estabelecendo-se como conhecimento científico (como o intérprete busca explicá-la pelo uso de ferramentas disponibilizadas pelo método).

A origem informal de seu método foi encontrada nas práticas naturais, espontâneas e desafiadas de leitura do texto sagrado dos primeiros cristãos que, por natureza, já são interpretativas; seu desenvolvimento, nos séculos que se seguiram com forte contribuição dos reformadores e pós-reformadores; e sua materialização foi engendrada especialmente pelo método científico, em maior ou menor grau, dos elementos constitutivos do método em si (instrumental teórico e metodológico) que se convencionou chamar Método Histórico-Gramatical.

Constatou-se que a formulação material ocorreu no período decorrido entre meados do século XVIII e meados do século XIX quando se desenvolveu, conceitual (Ernesti) e terminologicamente (Keil); e que o mesmo é dotado de uma gênese e desenvolvimento históricos claramente identificados, de uma filosofia definida, de procedimentos regulares formulados explicitamente como outros tantos conjuntos de regras e, portanto, de uma estratégia da investigação científica claramente colocada; e que tudo isso se refere à maneira de fazer boa ciência (Bunge).

Identificou-se, em seu domínio, a existência de uma variedade metodológica que abrange uma diversidade de disciplinas (Ciência da Tradução, Análise Literária, Filologia, Linguística, Lógica, Teologia etc.) e diferentes atividades próprias do processo interpretativo (pesquisa, análise, elaboração do conhecimento etc.) materializadas em passos metodológicos claramente definidos como as análises

textual, gramatical, semântica e histórica desde os contextos introdutório, lógico, literário e histórico da Bíblia em suas diversas configurações.

Apurou-se que essa atividade interpretativa é caracterizada pelo rigor científico no exame do conjunto de problemas que envolve a necessidade de conhecer o sentido das passagens bíblicas, considerando-as literatura (antiga) e, ao mesmo tempo, Palavra de Deus (sacralidade judaico-cristã); e constatou-se a possibilidade desse empreendimento realizar-se por meio da aplicação do método geral aplicável a todas as ciências e de técnicas especiais à área em questão, aplicável à área do conhecimento em interpretação.

Conclui-se, assim, que o Método Histórico-Gramatical de interpretação bíblica busca descobrir, objetivamente, o sentido do texto da Bíblia, que é a intenção do autor, para sua audiência original. Pode ser caracterizado como um método gramatical e histórico, literal e contextual. Isso implica em que a análise que empreende é comprometida com o próprio texto da Escritura de onde surgem os dois aspectos (gramatical e histórico) e aponta para as duas abordagens que se sobrepõem na medida em que o registro (forma) e a mensagem (conteúdo) do texto promovem a imbricagem: teológica e científica.

Seu cerne encontra-se em sua filosofia que indica os pressupostos sobre os quais se encontra fundado e os princípios que o regem, tal qual o princípio da autointerpretação bíblica (uma passagem bíblica pode ser interpretada à luz de outra passagem bíblica); este princípio foi identificado como o critério formal da interpretação histórico-gramatical que percorre o texto sagrado do Antigo ao Novo Testamento, cuja definição vem se desenvolvendo desde a contribuição da teologia patrística, passando pela Reforma protestante e hermeneutas atuais. Esse critério integra o instrumental teórico-prático do Método Histórico-Gramatical para explicar a formação do texto bíblico de tal forma que a Bíblia pode ser definida como um empreendimento hermenêutico e, nesse lastro, torna-se instrumento para a interpretação bíblica desde o fechamento do cânon sagrado.

Seu sentido histórico-gramatical corresponde à interpretação da linguagem bíblica nos moldes requeridos pelas leis da gramática e os fatos históricos que envolvem o texto, para o que são observadas regras (métodos) para a sua operação, como a análise dos contextos histórico (história no texto e história do texto), linguístico (morfossintaxe e semântica) e literário (gênero e formas literárias, localização da passagem no âmbito do livro e a retórica aí envolvida).

Enfim, a reflexão epistemológica e metodológica empreendida localizou a interpretação histórico-gramatical e seu Método nos domínios da ciência, um empreendimento humano que, por ser dedicada à compreensão e explicação do mundo, empreende-se também por meio da hermenêutica (ciência da interpretação).

E a descrição feita do Método – instrumental teórico e metodológico – abriu a possibilidade para a formulação de uma proposição coerente com sua essência. O Método Histórico-Gramatical é um conjunto de pressupostos doutrinários e princípios interpretativos materializado em teorias, regras e métodos ou técnicas especiais para chegar ao sentido do texto bíblico. Como processo, é um procedimento regular, expresso sem dúvidas nem ambiguidades e passível de ser repetido para conseguir-se o sentido do texto.

Isso ficou comprovado em sua aplicação à passagem de Lucas 4,16-21, selecionada por ser uma representante do fenômeno da autointerpretação bíblica no Novo Testamento, o que é indicado por sua própria disposição no contexto literário no evangelho de Lucas e por sua natureza literária (narrativa com citação textual do Antigo Testamento). Nela Jesus faz a leitura e interpretação de um texto anterior (Is 61,1-2a) gerando, mediante a composição feita pelo evangelista, um novo texto; e foi neste novo texto que a base teórica do Método (epistemologia princípio da autointerpretação bíblica e método) foi aplicada.

Para esse procedimento foram utilizados os métodos ou técnicas específicas do Método, definindo e comunicando o texto selecionado e, ao mesmo tempo, executando uma típica interpretação histórico-gramatical sob seus cânones. Em fase preliminar, a extensão da passagem selecionada foi identificada através de sua delimitação nos limites adotados, sua definição como aquela encontrada nos melhores manuscritos foi estabelecida através da análise textual, finalmente, sua comunicação na língua portuguesa foi ativada através da tradução. Essas atividades foram desenvolvidas mediante técnicas específicas de interpretação, cujos princípios e luzes vêm de suas respectivas áreas de origem, a Análise Literária, a Filologia e Linguística.

Estabelecidos esses pontos, seguiu-se a fase propriamente dita da interpretação do texto, a interpretação histórica e gramatical. Assim como as anteriores, essas atividades aconteceram mediante técnicas específicas de interpretação, cujos princípios e luzes vêm de suas respectivas áreas de origem, a História e a Lógica. Outras disciplinas atuaram subsidiariamente nessas atividades.

Isso foi feito mediante a análise e identificação dos contextos lógico e literário da passagem bem como a argumentação teológica empreendida sobre toda a sua extensão utilizando-se conteúdos pesquisados como os históricos (história do texto e história no texto; sociologia, cultura e literatura; e história, de modo próprio) e os gramaticais (morfologia, sintaxe e semântica).

A interpretação textual, utilizando os conteúdos pesquisados, foi feita nos três blocos constitutivos da passagem: no primeiro, foi constatado que Lucas fez a narrativa introdutória (4,16-17) no objetivo de descrever os movimentos de Jesus, desde sua chegada/ida à sinagoga de Nazaré com o fim intencionalmente definido de apresentar-se como o Messias esperado.

No segundo, a citação textual (4,18-21) da leitura feita por Jesus em Isaías 61,1-2a foi examinada com a intenção já mencionada de apresentar as credenciais messiânicas de Jesus e oferecer iminente esperança à humanidade. Nesse exame, verificou-se que a citação consta de duas declarações interpretadas por ele como indicativas de sua própria pessoa: na primeira, o Senhor ungiu a Jesus de Nazaré para anunciar boas novas aos pobres, por isso o Espírito do Senhor está sobre si (“Porque o Senhor ungiu-me para anunciar boas novas aos pobres, o Espírito do Senhor está sobre mim”); e, na segunda, o Espírito do Senhor está sobre Jesus, por isso esse mesmo Senhor o enviou para a realização da obra messiânica (porque o Espírito está sobre mim, o Senhor “enviou-me para...” proclamar libertação..., recuperar a vista..., enviar em liberdade..., e proclamar... aos pobres ou necessitados as intervenções divinas por meio do Messias).

Assim, o Messias prometido na profecia foi identificado com Jesus, como ele mesmo declararia na sequência e como suas próprias obras já indicavam; e os pobres foram identificados em suas várias manifestações declaradas na leitura e por comprovações de que já estavam em estado de beneficiários do cumprimento da profecia: são os cegos, os surdos, os coxos, os leprosos, os cativos, os oprimidos *etc*; enfim, os que carecem do advento do ano aceitável do Senhor e que agora podiam saudá-lo em manifestações de fé!

E, no terceiro bloco, a intenção verificada desde a narrativa introdutória, fortalecida nas afirmações referentes ao sujeito e aos objetos da citação, Lucas informa que Jesus se identificou como o Messias ao apresentar sua interpretação da profecia, especificamente da figura isaiâmica do Messias constante da passagem lida, como sendo ele próprio. Jesus afirmou, peremptoriamente, que estava ali, diante de

todos e ao alcance de sua voz, a personificação da figura messiânica descrita na profecia: “Hoje se cumpriu esta Escritura em vossos ouvidos.”

Verificou-se, também, que essa identificação visou apresentar as credenciais messiânicas de Jesus à comunidade (πάντων ὁί ἐν τῇ συναγωγῇ [todos na sinagoga]) e, por extensão, a toda a humanidade em todos os lugares, e indicar que essa extensão alcança todos os tempos (σήμερον [hoje]). De outro modo, o evangelho de Isaías apresentara a salvação como “um novo tempo”; o de Lucas reflete essa mesma ideia como “um novo dia” de salvação, um dia chamado “hoje” que se formaliza na pessoa e obra de Jesus, o Messias.

Esse “hoje” enfático atualiza a salvação que Isaías profetizou e o próprio Jesus cumpriu na medida em que exerceu seu ministério. Nele couberam, nos dias do seu ministério, o dar vista aos cegos, o restituir os movimentos aos coxos, o purificar os leprosos, o dar audição aos surdos, o dar vida aos mortos e o anunciar o evangelho (Lc 7,22); enfim, o cumprir a profecia de Isaías.

A continuidade do “hoje” é claramente vista no tempo que se seguiu à morte e ressurreição de Jesus, e estendida aos seus seguidores. No Evangelho de Lucas o “hoje” está ligado à vida terrena de Jesus, quando seu ministério demonstrou a sua concretização; porém, no outro livro da obra de Lucas (Atos), a associação é com a continuidade da atividade de Jesus, como o testemunho (At 1,8). A palavra aparece em Atos por 9 vezes e quase sempre em discursos apologéticos de Pedro e Paulo. Em um deles, na presença do rei Herodes Agripa, Berenice e o governador Pórcio Festo, Paulo respondeu a uma interpelação de Agripa: “Assim Deus permitisse que [...] todos os que *hoje* me ouvem se tornassem tais qual eu sou” (At 26,29, grifo nosso).

Se nos dias do ministério terreno de Jesus a atividade salvadora de Deus estava encarnada em sua pessoa, como Salvador, no período posterior (“hoje” estendido na história até a contemporaneidade em cada século), essa atividade implica no testemunho sobre esta salvação. Em cada “hoje” em que isso se dá (o anúncio de boas novas), o poder das más notícias sobre os pobres a quem Jesus fora enviado em missão messiânica, notícias essas concretizadas em cativo, cegueira, opressão e falta de perspectiva de livramento desses e de outros males, é quebrado com a chegada das boas notícias do reino messiânico, que se concretizam mediante seu anúncio em libertação dos cativos, recuperação de vista aos cegos, envio em liberdade de oprimidos e disponibilização do ano aceitável do Senhor a todos os que receberem essa boa notícia!



Em resumo, a interpretação concluiu, a partir de uma investigação do texto comparando literalmente a passagem original em Isaías 61,1-2a com a interpretação lucana, que:

- a) na sinagoga de Nazaré Jesus fez a leitura em uma versão tradicional da Tanak, um *Vorlage* hebraico tradicional; e Lucas, na sua composição da passagem, fez uso de uma cópia da versão grega LXX, explicando-se assim algumas diferenças textuais entre as duas passagens;
- b) a profecia de Isaías apontava para a vinda do Messias e Jesus apresentou-se como tal, assim como seu programa messiânico cumpria-se nele mesmo naqueles dias; não apontava para a vinda de um profeta;
- c) o programa messiânico inclui sua atuação em favor da humanidade em sua realidade pessoal e social, espiritual e material;
- d) esse programa, apresentado na sinagoga de Nazaré para uma assistência de judeus em um certo dia em meados da primeira metade do século I, estende-se geograficamente para todas as partes do mundo, etnicamente para todos os povos e, temporalmente, para todas as épocas.

Conclui-se, enfim, que a hipótese de trabalho levantada foi confirmada mediante o cumprimento dos objetivos traçados. Afirma-se, portanto, que o Método Histórico-Gramatical tem um instrumental teórico e metodológico capaz de desenvolver uma considerável interpretação do texto bíblico caracterizado por sua antiguidade e sacralidade judaico-cristã. Seu instrumental teórico e metodológico foi identificado no capítulo 1 e sua aplicabilidade foi demonstrada no capítulo 2.

Cabe agora, à guisa de considerações finais, afirmar a importância dessa pesquisa para alguns grupos especiais: a) pesquisadores de métodos de interpretação, especialmente do texto bíblico, pois aponta para a necessária relação entre a natureza do objeto a ser pesquisado e o método a ser utilizado para isso, no que se inclui todo o aparato teórico e metodológico correspondente; b) intérpretes bíblicos que, com o delineamento e formulação da interpretação em método, têm a oportunidade de conhecer o instrumental teórico e metodológico que o subsidia; fazer exercícios de interpretação, utilizando-o; e fazer estudos analíticos e comparativos entre os métodos de interpretação já delineados e formulados.

Registra-se, também, que muitos pontos interessantes que foram surgindo ao longo da pesquisa, não foram contemplados devido à delimitação estabelecida para a sua realização, os quais devem ser retomados posteriormente. Dentre eles podem ser

citados: a) o lugar da interpretação veterotestamentária e judaica na concepção do método cristão de interpretação da Bíblia, especialmente o Histórico-Gramatical e o Histórico-Crítico; b) a extensão da contribuição da Filologia e da Historiografia na formulação do Método Histórico-Gramatical; c) os pontos de virada metodológica, suas causas, fatos e consequências, ao longo da história da interpretação bíblica; d) um estudo comparativo entre os Métodos Histórico-Gramatical e Histórico-Crítico; e) os metodólogos e os métodos sobressalentes da interpretação cristã ao longo da história do Cristianismo; f) a interpretação liberal e a interpretação ortodoxa da Bíblia etc.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002.
- ALAND, Kurt; ALAND, Barbara. *O texto do Novo Testamento: introdução às edições científicas do Novo Testamento Grego bem como à teoria e prática da moderna crítica textual*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.
- ALETTI, Jean-Noël *et al.* *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011.
- ALMEIDA, Napoleão Mendes. *Gramática metódica da língua portuguesa*. 46<sup>a</sup>. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.
- ALONSO SCHÖKEL, Luiz. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 2004.
- ANGLADA, Paulo Roberto Batista. *Introdução à hermenêutica reformada: correntes históricas, pressuposições, princípios e métodos linguísticos*. Ananindeua: Knox, 2006.
- ANGLADA, Paulo Roberto Batista. *Manuscritologia do Novo Testamento: história, correntes textuais e o final do evangelho de Marcos*. Ananindeua: Knox Publicações, 2014.
- ANGLADA, Paulo Roberto Batista. *Sola Scriptura: a doutrina reformada das Escrituras*. São Paulo: Os Puritanos, 1998.
- ANGUS, Joseph. *História, doutrina e interpretação da Bíblia*. São Paulo: Hagnos, 2003.
- AQUINO, João Paulo Thomaz de. Ele será chamado Nazareno (Mateus 2.23). *Isso é grego!*, São Paulo, 2 jun. 2016. Disponível em: <https://issoegrego.com.br/2016/06/02/ele-sera-chamado-nazareno-mateus-2-23/>. Acesso em: 30 ago. 2021.
- AQUINO, Tomás de. Sermão sobre o Credo. *Revista Permanência*, ns. 63-75, 1974-1975. Edição eletrônica. Disponível em: <[http://valde.com.br/fileadmin/user\\_upload/credo.pdf](http://valde.com.br/fileadmin/user_upload/credo.pdf)>. Acesso em: 18 ago. 2021.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. São Paulo: Rideel, 2007.
- ARNOLD, Bill T.; BEYER, Bryan E. *Descobrimo o Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.
- AUSUBEL, Nathan. *Conhecimento Judaico II*. Rio de Janeiro: A. Koogan Editor, 1989.
- BACON, F. *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza; Nova Atlântida*. 2<sup>a</sup>. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BARNWELL, Katharine. *Tradução bíblica: um curso introdutório aos princípios bíblicos de tradução*. 3ª. ed. Barueri: SBB, 2011.

BARR, James. *The Semantics of Biblical Language*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1961.

BARRERA, Julio Trebolle. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1995.

BASILIO DE CESAREIA. *Homilia sobre Lucas 12, Homilias sobre a origem do homem, Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 1998.

BAUER, Walter. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. 2ª. ed. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1979.

BAYLEY, Kenneth E. *Jesus pela ótica do Oriente Médio: estudos culturais sobre os Evangelhos*. São Paulo: Vida Nova, 2016.

BEALE, Gregory K. *Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: exegese e interpretação*. São Paulo: Vida Nova, 2013.

BEALE, Gregory K.; CARSON, Donald A. (Orgs.). *O uso do Antigo Testamento no Novo Testamento e suas implicações hermenêuticas*. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BEALE, Gregory K.; ROSS, William A.; BRENDSEL, Daniel J. *An Interpretive Lexicon of New Testament Greek: Analysis of Prepositions, Adverbs, Particles, Relative Pronouns, and Conjunctions*. Grand Rapids: Zondervan, 2014. *E-book*.

BEEKMANN, John; CALLOW, John C. *A arte de interpretar e comunicar a Palavra escrita: técnicas de tradução da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1992.

BERKHOF, Louis. *Princípios de interpretação bíblica*. São Paulo: Cultura Cristã, 2000.

BERKHOF, Louis. *Teologia sistemática*. Campinas: Luz para o Caminho, 1990.

BÍBLIA. Bíblia de Jerusalém. Ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA. Bíblia Hebraica Stuttgartensia. Barueri: SBB, 2011.

BÍBLIA. Bíblia Sagrada. Nova Almeida Revista e Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

BÍBLIA. Bíblia de estudo Vida. Almeida Revista e Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BÍBLIA. Bíblia Sagrada. Revista e Atualizada. 2ª. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BIBLIA. Bíblia Sagrada. Corrigida e Revisada Fiel. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana, 1994.

BIBLIA. Bíblia Sagrada. Revista e Atualizada. 2ª. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BIBLIA. Bíblia Vozes. Petrópolis: Vozes, 1982.

BIBLIA. Novo Testamento interlinear analítico Grego-Português: texto majoritário com aparato crítico. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

BIBLIA. Nova Versão Internacional. São Paulo: Vida e Sociedade Bíblica Internacional, 2001.

BIBLIA. Novum Testamentum Graece. 28ª. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018. Prefácio e introdução em português e alemão; e aparato crítico com as variantes mais significativas.

BIBLIA. O Novo Testamento Grego. 5ª. ed. rev. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018. Edição com aparato e introdução em português.

BÍBLIA. Tradução Ecumênica da Bíblia. 3ª. ed. São Paulo: Loyola 30, 1994.

BOCK, Darrell L. *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology*. Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series 12. Sheffield: JSOT Press, 1987.

BOHUNOVSKY, Ruth. A (im)possibilidade da “invisibilidade” do tradutor e da sua “fidelidade”: por um diálogo entre a teoria e a prática de tradução. *Cadernos de Tradução*, Florianópolis, n. 8, 2001. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/5884>>. Acesso em: 10 nov. 2021.

BRAIDA, Celso Reni. Apresentação [1995]. In: SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 7-22.

BRAY, Gerald. *História da interpretação bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2017.

BRUCE, Frederick F. *História do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2019.

BRUCE, Frederick F. *Lucas: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2006.

BULTMANN, Rudolf Karl. O problema da hermenêutica. In: BULTMANN, Rudolf Karl. *Crer e compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 2001. p. 287-311.

BUNGE, Mario. *Ciência e desenvolvimento*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1980a.

BUNGE, Mario. *Epistemologia: curso de especialização*. 2ª. ed. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1980b.

BUNGE, Mario. *La ciencia, su método y su filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1984.

BUNGE, Mario. *La investigación científica*. 2ª. ed. corr. Barcelona: Ariel S. A., 1989.

BUNGE, Mario. How Does It Work?: The Search for Explanatory Mechanisms. *Philosophy of the Social Sciences*, v. 34, ed. 2, p. 169-181, 1 jun. 2004. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0048393103262550>>. Acesso em: 20 out. 2021.

BUNGE, Mario. *Racionalidad y realismo*. Madrid: Alianza, 1988.

BUNGE, Mario. Systemism: the alternative to individualism and holism. *Journal of Socio-Economics*, v. 29, n. 2, p. 147-157, 2000. Disponível em: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.196.5414&rep=rep1&type=pdf>. Acesso em: 20 out. 2021.

CALDERÓN, Álvaro. *Umbral de la filosofía: cuatro introducciones tomistas*. Mendoza: [e.a.], 2012.

CALVINO, João. *Exposição de I Coríntios*. São Paulo: Edições Paracletos, 1996.

CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida, 1998.

CEIA, Carlos. Crítica Textual. *E-Dicionário de Termos Literários*, Lisboa, 30 dez. 2009. Disponível em: <<https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/critica-textual#:~:text=Disciplina%20filol%C3%B3gica%20que%20emerge%20dos,ou%20i mpessos%2C%20antigos%20ou%20modernos.>>>. Acesso em: 15 out. 2021.

CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo*. São Paulo: Hagnos, 2002. v. 2.

COELHO, Lázara Divina. *Os caminhos do Método Histórico-Gramatical: uma perspectiva*. 2014. 144 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiânia, Goiás. 2014.

COELHO, Lázara Divina *et all*. A intertextualidade no processo hermenêutico da Bíblia: uma abordagem inicial. *Vox Faifae: Revista de Teologia da Faculdade Faifa, Goiânia*, v. 3, n. 2, jul./dez. 2011.

COENEN, L. Igreja, sinagoga. In: BROWN, Colin. (Ed. Geral). *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1983. p. 393-407. v. 2.

CONFISSÃO (A) de fé de Westminster comentada por A. A. Hodge. São Paulo: Cultura Cristã, 1999.

COPPES, Leonard J. 'ân. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1143-1146.

DAVIS, John D. *Dicionário da Bíblia*. Rio: JUERP, 1984.

DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*. São Paulo: Hemus, 1975.

DOCKERY, David S. *Hermenêutica contemporânea à luz da igreja primitiva*. São Paulo: Vida, 2005.

DOWNS, Perry G. *Introdução à educação cristã: ensino e crescimento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

DREHER, Martin N. *Bíblia: suas leituras e interpretações na história do Cristianismo*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2006.

DUNN, J. D. G. Espírito. In: BROWN, Colin. (Ed. Geral). *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1982. p. 122-149. v. 2.

ELDERS, Leo J. Santo Tomás de Aquino e a Sagrada Escritura. *Aquinate*, Niterói, n. 13, p. 16-35, 2010. Disponível em: <<http://www.aquinate.com.br/wp-content/uploads/2016/11/Artigo-2-Elders.pdf>>. Acesso em: 18 nov. 2021.

ELWELL, Walter A.; YARBROUGH, Robert W. *Descobrendo o Novo Testamento: uma perspectiva histórica e teológica*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

ERNESTI, Johann August. *Elements of interpretation*: translated from the latin of J. A. Ernesti na accompanied by notes with an appendix containing extracts from Morus Beck and Keil by Moses Stuart. 3ª. ed. Andover: Published by Mary Newman, Flagg and Gould, 1827.

ERNESTI, Johann August. *Institutio Interpretis Novi Testamenti*. Leipzig, 1761.

FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos (II)*. 3ª. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

FEE, Gordon D. Exegese do Novo Testamento. In: STUART, Douglas. *Manual de exegese bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2008. p. 205-365.

FERGUSON, Sinclair B. *O Espírito Santo*. São Paulo: Os Puritanos, 2000.

FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. 2ª. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

FISCHER, Alexander Achilles. *O Texto do Antigo Testamento*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

FISCHER, Steven Roger. *História da escrita*. Tradução: Mirna Pinsky. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

FITZMYER, Joseph A. *A interpretação da Escritura: em defesa do método histórico-crítico*. São Paulo: Loyola, 2011.

FITZMYER, Joseph A. *El Evangelio según Lucas*. Madrid: Cristiandad, 1986. v. 1.

FITZMYER, Joseph A. *El Evangelio según Lucas*. Madrid: Cristiandad, 1987. v. 2.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1999.

GEORGE, Timothy. *Lendo as Escrituras com os Reformadores*. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

GORDON, Robert P. Levítico. In: BRUCE, F. F. (Ed. Geral). *Comentário Bíblico NVI: Antigo e Novo Testamento*. São Paulo: Vida, 2009. p. 261-294.

GORMAN, Michael J. *Introdução à exegese bíblica*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2017.

GRANT, Robert McQueen; TRACY, David. *A Short History of the Interpretation of the Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 1984.

GRASSMICK, John D. *Exegese do Novo Testamento: do texto ao púlpito*. São Paulo: Shedd Publicações, 2009.

GRONINGEN, Gerard Van. *Revelação messiânica no Velho Testamento*. Campinas: Luz para o Caminho, 1995.

GUNDRY, Robert H. *Panorama do Novo Testamento*. São Paulo: Vida, 2008.

HAHN, H. -C. καίρός. In: BROWN, Colin. (Ed. Geral). *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1983. p. 565-572. v. 4.

HAHN, Scott; WIKER, Benjamim. *Política da Bíblia: as raízes do Método Histórico-Crítico e a secularização da Escritura (1300-1700)*. Campinas: CEDET, 2018.

HALE, Broadus David. *Introdução ao estudo do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2001.

HAYES, John H.; HOLLADAY, Carl R. *Biblical Exegeses: a Beginner's Handbook*. 2ª ed. Atlanta: John Knox Press, 1983.

HENDRIKSEN, William. *Comentário do Novo Testamento: exposição do Evangelho de Lucas*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003. v. 1.

HENRICHSEN, Walter A. *Princípios de interpretação da Bíblia*. São Paulo: Mundo Cristão, 1997.



JASPERS, David. *A short introduction to Hermeneutics*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2004.

JEREMIAS, J. *Teologia do Novo Testamento: a pregação de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1977.

JOSEFO, Flávio. *Antiguidades dos judeus contra Apion*. Curitiba: Jurua, 2001.

KAISER JR., Walter; SILVA, Moisés. *Introdução à hermenêutica bíblica*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KEENER, Craig S. *Comentário histórico-cultural da Bíblia: Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2017.

KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. *Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1982. v. 7.

KEIL, Karl Augustus Theophilus. *Elementa hermeneutices Novi Testament*. Leipzig: [s.n.], 1811.

KERR, Guilherme. *A Assembleia de Westminster*. São José dos Campos: Fiel, 1992.

KLEIN, William W.; BLOMBERG, Craig L.; HUBBARD JR., Robert L. *Introdução à interpretação bíblica*. Rio: Thomas Nelson Brasil, 2017.

KÖRTNER, Ulrich H. J. *Introdução à hermenêutica teológica*. São Leopoldo: Sinodal, 2009.

KÖSTENBERGER, Andreas J.; PATTERSON, Richard D. *Convite à interpretação da Bíblia: a tríade hermenêutica*. São Paulo: Vida Nova, 2015.

LATOURETTE, Kenneth Scott. *Historia del Cristianismo*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1983. v. 2.

LOPES, Augustus Nicodemus. *A Bíblia e seus intérpretes*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

MALLEN, Peter. *The Reading and Transformation of Isaiah in Luke – Acts*. Library of New Testament Studies. New York: T&T Clark/Continuum, 2008.

MARQUILHAS, Rita. Filologia. *E-Dicionário de Termos Literários*, Lisboa, 26 dez. 2009. Disponível em: < <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/filologia> >. Acesso em: 15 out. 2021.

MARSHALL, I. Howard (ed.). *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*. Carlisle: The Paternoster Press, 1985.

MARTÍNEZ, José M. *Hermenéutica bíblica*. Barcelona: CLIE, 1984.

MATEŠIĆ, Josip (Ed.) Matthias Flacius Illyricus: Leben und Werk; international. *Symposium*, Mannheim, v. 53, fev. 1991. Disponível em: < <https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/27136/1002890.pdf?sequence=1&isAllowed=y> >. Acesso em: 01 maio 2021.

MATOS, Alderi Souza de. *Fundamentos da teologia histórica*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

MAYER, R. Escritura, escrita. In: BROWN, Colin. (Ed. Geral). *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1983. p. 94-102. v. 2.

MAZOTTI, Marcelo. *As escolas hermenêuticas e os métodos de interpretação da lei*. Barueri: Minha Editora, 2010.

MESTERS, Carlos. A Bíblia lê a Bíblia: sobre o fenômeno da releitura dentro da Bíblia. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1991. v. 32, p. 39-45.

MICKELSEN, A. Berkeley. *Interpreting the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 1963.

MORIN, Edgar. *O método 1: a natureza da natureza*. 3ª. ed. Porto Alegre: Sulina, 2003. [1977-2004]. 6 v.

MORRIS, Leon L. *O Evangelho de Lucas: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2006.

MUNDLE, W. Vir. In: BROWN, Colin. (Ed. Geral). *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1983. p. 764-769. v. 4.

NÓBREGA-TERRIEN, Sílvia Maria; TERRIEN, Jacques. Trabalhos científicos e o estado da questão: reflexões teórico-metodológicas. *Estudos em Avaliação Educacional*. São Paulo, v. 15, n. 30, jul.-dez. 2004. Disponível em: < <http://www.fcc.org.br/pesquisa/publicacoes/eae/arquivos/1203/1203.pdf> >. Acesso em: 18 nov. 2021.

NOUGUÉ, Carlos. *Suma gramatical da língua portuguesa: gramática geral e avançada*. São Paulo: É Realizações, 2015.

OLIVEIRA, Roberta Pires de. Semântica. In: MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna Christina (Orgs.). *Introdução à linguística: domínio e fronteiras*. 6ª. ed. São Paulo: Cortez, 2009. p. 17-46.

OLIVEIRA, Silvio Luiz de. *Tratado de metodologia científica: projetos de pesquisas, TGI, TCC, monografias, dissertações e teses*. 2ª. ed. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004.

OMANSON, Roger L. *Variantes textuais do Novo Testamento: análise e avaliação do aparato crítico de "O Novo Testamento Grego"*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

OSBORNE, Grant R. *A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

PAINE, David E. Isaías. In: BRUCE, F. F. (Ed. Geral). *Comentário bíblico NBI: Antigo e Novo Testamento*. São Paulo: Vida, 2009. p. 989-1058.

PAO, David W.; SCHNABEL, Eckhard J. Lucas. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014. p. 316-520.

PAROSCHI, Wilson. *Crítica Textual do Novo Testamento*. Barueri: São Paulo: Vida Nova, 1993.

PAROSCHI, Wilson. *Origem e transmissão do texto do Novo Testamento*. Barueri: SBB, 2012.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1994.

PRATT JR., Richard L. *Ele nos deu histórias: um guia completo para a interpretação de histórias do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

RAEDER, Siegfried. Matthias Flacius als Bibelausleger. In: MATEŠIĆ, Josip (Ed.) Matthias Flacius Illyricus: Leben und Werk; international. *Symposium*, Mannheim, v. 53, p. 13-42. fev. 1991. Disponível em: <<https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/27136/1002890.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 01 maio 2021.

REGA, Lourenço Stelio; BERGMANN, Johannes. *Noções do grego bíblico: gramática fundamental*. São Paulo: Vida Nova, 2004.

REIMER, Haroldo. *Pautas hermenêuticas*. Goiânia, 1999. Texto não publicado.

RIDDERBOS, J. *Isaías: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1986.

RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. *Chave linguística do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1995.

ROBERTSON, A. T. *Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*. Barcelona: CLIE, 2003.

RODRIGUES, Cleide Bom; PERONDI, Ildo; ROSA, Patrícia Zaganin Camilo. As mulheres seguiam e serviam a Jesus em Lc 8,1-3. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 35, n. 139, p. 316-329, jul./set. 2018. Disponível em: <<https://revista.abib.org.br/EB/article/view/60/58>>. Acesso em: 18 nov. 2021.

RONIS, Osvaldo. *Geografia bíblica*. Rio de Janeiro: JUERP, 1992.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.

SAILHAMER, John H. Johann August Ernesti: the role of history in biblical interpretation. *JETS* 44/2, jun. 2001, p. 193-206. Disponível em: <[https://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/44/44-2/44-2-PP193-206\\_JETS.pdf](https://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/44/44-2/44-2-PP193-206_JETS.pdf)>. Acesso em: 13 fev. 2021.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. 27<sup>a</sup>. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHIPPERS, R. πλήρω. In: COENEN, L. Igreja, sinagoga. In: BROWN, Colin. (Ed. Geral). *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1983. p. 553-561. v. 3.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999.

SEGUNDA CONFISSÃO HELVÉTICA. In: CONSTITUIÇÃO DA IGREJA PRESBITERIANA UNIDA DOS ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA. São Paulo: Missão Presbiteriana do Brasil Central, [s./d.].

SHEDD, Russell P. Hermenêutica bíblica. *Vox Scripturae*, São Bento do Sul, v. 1, n. 1, p. 3-11, set. 1991. Disponível em: <<http://www.voxscripturae.com.br/edicao/33/volume-i-numero-2-setembro-1991>>. Acesso em: 15 out. 2021.

SILVA, Moisés. *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*. Grand Rapids: Zondervan, 1983.

SILVA, Moisés. *God, Language, and Scripture: Reading the Bible in the Light of General Linguistics*. Grand Rapids: Zondervan, 1990.

SILVA, Valmor da. Em favor de pessoas pobres, enfermas e prisioneiras. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 35, n. 139, p. 243-257, jul./set., 2018. Disponível em: <<https://revista.abib.org.br/EB/article/view/60/58>>. Acesso em: 18 nov. 2021.

SILVA, Valmor da. Releitura - As respostas da Bíblia diante de novas realidades. In: Albano Cavallin. (Org.). *Catequese para um mundo em mudança*. São Paulo: Paulus, 1994, v. 73, p. 81-92.

SILVA, Valmor da. Releituras do segundo êxodo, a volta do exílio babilônico. In: Marcelo da Silva Carneiro; Monika Ottermann; Telmo José Amaral de Figueiredo. (Orgs.). *Pentateuco: da formação à recepção*. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 261-278. v. 1.

SOUZA, Roberto Acízelo de. *Um pouco de método: nos estudos literários em particular, com extensão às humanidades em geral*. São Paulo: É Realizações, 2016.

STANTON, Graham N. Presuppositions in New Testament Criticism. *In*: MARSHALL, I. H. (ed.) *New Testament Interpretation: essays on principles and methods*. Carlisle: The Paternoster Press, 1985. p. 60-71. Disponível em: <[https://biblicalstudies.org.uk/book\\_nt-interpretation.html](https://biblicalstudies.org.uk/book_nt-interpretation.html)>. Acesso em: 03 jun. 2021.

STERN, David H. *Comentário judaico do Novo Testamento*. São Paulo: Atos, 2008.

STOTT, W. Sábado, Dia do Senhor. *In*: BROWN, Colin. (Ed. Geral). *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1983. p. 264-271. v. 4.

STUART, Douglas; FEE, Gordon D. *Manual de exegese bíblica: Antigo e Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2008.

STUART, Douglas. Exegese do Antigo Testamento. *In*: STUART, Douglas; FEE, Gordon D. *Manual de exegese bíblica: Antigo e Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2008. p. 31-201.

SZCZEPANIK, Gilmar. A concepção do método científico para Mario Bunge. *Revista Guairacá*, Guarapuava, n. 27, p. 9-30, 2011. Disponível em: <<https://revistas.unicentro.br/index.php/guaiaraca/article/view/2418>>. Acesso em: 10 abr. 2021.

TAYLOR, William Carey. *Dicionário do Novo Testamento Grego*. São Paulo: Editora Batista Regular, 2001.

TENNEY, Merrill C. *O Novo Testamento: sua origem e análise*. São Paulo: Vida Nova, 1972.

TERRY, Milton S. *Biblical Hermeneutics: a treatise on the interpretation of the Old and New Testaments*. Grand Rapids: Zondervan, 1974.

THE ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. *Ernesti, Johann August*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1911. v. 9. Disponível em: <[https://en.wikisource.org/wiki/1911\\_Encyclopaedia\\_Britannica/Ernesti,\\_Johann\\_August#top](https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclopaedia_Britannica/Ernesti,_Johann_August#top)>. Acesso em: 10 ago. 2021.

THISELTON, Anthony C. The New Hermeneutic. *In*: MARSHALL, I. H. (Ed.) *New Testament Interpretation: essays on principles and methods*. Carlisle: The Paternoster Press, 1985. p. 308-333. Disponível em: <[https://biblicalstudies.org.uk/book\\_nt-interpretation.html](https://biblicalstudies.org.uk/book_nt-interpretation.html)>. Acesso em: 03 jun. 2021.

THISELTON, A. C. Explicar, interpretar, contar, narrar. *In*: BROWN, Colin. *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1982. p. 180-191. v. 2.

TOV, Emanuel. *Crítica textual da Bíblia Hebraica*. Rio de Janeiro: Bvbooks, 2017.

TROFTGRUBEN, Troy M. Salvation 'Today' in Luke's Gospel. *Currents in Theology and Mission*, v. 45, n. 4, p. 6-11, 2018.

VANHOOZER, Kevin. *Há um significado neste texto?* Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos. São Paulo: Vida, 2005.

VINE, W. E.; UNGER, Merrill F.; WHITE JR., William. *Dicionário Vine*. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

VINKER, Luis. Murió el científico argentino Mario Bunge. *Clarín*, Buenos Aires. 25 fev. 2020.

VIRKLER, Henry A. *Hermenêutica avançada*: princípios e processos de interpretação bíblica. São Paulo: Vida Nova, 1998.

WALLACE, Daniel B. *Gramática grega*: uma sintaxe exegética do Novo Testamento. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009.

WALTKE, Bruce K. *Teologia do Antigo Testamento*: uma abordagem exegética, canônica e temática. São Paulo: Vida Nova, 2015.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento*: manual de metodologia. 2ª. ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

WIERSBE, Warren W. *Comentário Bíblico Expositivo*: Antigo Testamento: volume IV, Profético. Santo André: Geográfica Editora, 2006.

VALKENBERG, Wilhelmus G. M. B. *Did Not Our Heart Burn?* Place and Function of Holy Scripture in the Theology of Aquinas. Utrecht: [s.a.], 1990.

ZONKO, Jure. Zur Rezeption von M. Flacius in der philosophischen Hermeneutik. In: MATEŠIĆ, Josip (ed.) Matthias Flacius Illyricus: Leben und Werk; international. *Symposium*, Mannheim, v. 53, p. 177-197, fev. 1991. Disponível em: <<https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/27136/1002890.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 01 maio 2021.

ZUCK, Roy B. *A interpretação bíblica*: meios de descobrir a verdade da Bíblia. Tradução de César F. A. Bueno Vieira. São Paulo: Vida Nova, 1999.

## **APÊNDICE A – Esboço do Evangelho de Lucas**

- I      **PREFÁCIO À OBRA (1,1-4)**
- II     **AS NARRATIVAS DA INFÂNCIA DE JESUS (1,5-2,52)**
- III    **AS NARRATIVAS DA FASE PRELIMINAR AO MINISTÉRIO DE JESUS (3,1-4,30)**
- IV     **AS NARRATIVAS DO DESENVOLVIMENTO DO MINISTÉRIO DE JESUS (4,31-24,53)**

**APÉNDICE B – Diagrama 1: Lucas 4,16-17**

v. 16

Καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρά, οὗ ἦν τετραμμένος,

καὶ εἰσῆλθεν κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων εἰς τὴν συναγωγὴν

καὶ ἀνέστη ἀναγνῶναι.

v. 17

Καὶ ἐπεδόθη αὐτῷ βιβλίον τοῦ προφήτου Ἡσαΐου

καὶ ἀναπτύξας τὸ βιβλίον εὗρεν τὸν τόπον οὗ ἦν γεγραμμένον,



**APÉNDICE C – Diagrama 2: Lucas 4,18-19**

v. 18

Πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμὲ

οὐ εἶνεκεν ἔχρισέν με  
εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς,

ἀπέσταλκέν με,  
κηρύξαι ἀιχμαλώτοις ἄφεσιν  
καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν,  
ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει,

v. 19

κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν.

**APÉNDICE D – Diagrama 3: Lucas 4,20-21**

v. 20

Καὶ πτύξας τὸ βιβλίον ἀποδοὺς τῷ ὑπηρέτῃ ἐκάθισεν·  
καὶ πάντων οἱ ὀφθαλμοὶ ἐν τῇ συναγωγῇ ἦσαν ἀτενίζοντες αὐτῷ.

v. 21

ἤρξατο δὲ λέγειν πρὸς αὐτοὺς ὅτι Ζήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς  
ὡσὶν ὑμῶν.